تعريف الحكمة واقسامها الطبيعية والرياضية ومابعد الطبيعة والهندسة والأرثماطيقي والحساب والموسيقي وعلم عقود الابنية والمناظر وجر الأثقال وانباط المياه والبنكامات والاوزان والموازين والآلات الحربية والملاحية والهيئة	تعريف علم الهيئة وجاوغرافيا ومسالك البلدان وخواص الاقاليم	تعريف علم مراكز الثقل استمداد مابعد الطبيعي من الطبيعية
استمداد الحكمة العملية من الطبيعية تعريف العدالة والشجاعة والعفة والحكمة وفروعها	تاريخ ولادة ارسطو ووفاته ذكر بعض كتب ارسطو	تعريف العلم المثل الافلاطونية صور كلية مجردة عن المادة
الاستدلال على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم الهيولى يمكن ان توجد وان لا توجد	حركة الشيء تبدله وتغيره من حال الى حال العقل اما عملي او صنعي او نظري	اثبات ان كل جسم قابل للفساد اثبات كون التراب مائلا الى الاسفل بالبرهان اللمي
كل جسم متحرك كثير من الموجودات الطبيعية يكتسب بالبرهان الاني	في الفرق بين العلم النظري والعملي الكيف يجيء بمعنى الصورة	الكل كلي او الجزئيات اجزاء الكل صورة واجزاء ومادة
الخواص ثابتة للكليات اولا وللجزئيات ثانيا العرض العام ثابت للجزئيات اولا وللانواع ثانيا الكليات لا تحس	الجزئيات والكلي المنفصل عنها وما يكون طبيعة الجسمية لا تعرف وانما تعرف الكليات الكائنة في الجزئيات والجزئيات بالنظر الى الكائنة فيها	الفاعل من حيث انه فاعل اشرف من المنفعل من حيث انه منفعل وبعض الفاعل يكون ادون من المنفعل بالنظر الى ذاتها
اجناس الذي هو العلم وفصولها موضوعاتها اسماء الموضوع	المادة فيها والمادة عنها والمادة عليها الموضوع اما مساو او رئيس اولا او لا رئيس	الموضوع المساوي اما مادي او صوري شروط الموضوع الصوري
الجواهر ثلثة البحث عن مبداء الاجسام بالعرض	الجسم الطبيعي ليس مشتركا معنويا بين الاجسام الفلكية والعنصرية	المركب العرضي موجود بالعرض ولا يدخل في علم ما تعريف الموضوع المادي

الموضوع

الموضوع اما مادي او صوري المبادي تنظر في ابتداء التكون وعند التكون وبعد التكون	ما يكون بالعرض كذا يرجع الى ما يكون بالذات كذا	لا يوجد جسم ما ولا عدد غير متناهيين بالفعل وانما يوجد غير متناه بالقوة اما بالتقسيم او بالازدياد او بالتعاقب
اثبات ان المكان ليس هيولى ولا صورة ما تعريف المكان	اثبات كون الخلاء مستحيل الوجود في الخارج	الزمان عدد الحركة من حيث تقدمها وتأخرها الحركات اما واحدة بالجنس او النوع او العدد
الحركات المتضادة الحركة تقابل السكون تقابل العدم والملكة	لا يتركب متصل من الاجزاء اللاقابلة للانقسام لا يمكن ان تقع حركة ما في الآن	اللاقابل للانقسام لا يمكن ان يتحرك بالذات بل بالعرض
لا يمكن ان يقطع شيء غير متناهية بالفعل في زمان متناه لا بالفعل ولا بالعكس الا ان تدور الحركة على الدوام	كل حركة منحصرة الموجودات بعضها متحرك دائما وبعضها لا متحرك دائما وبعضها متحرك في وقت ولا متحرك في آخر	يجب ان يبين اولا الاشياء الكائنة على مبادي العلم ثم مباديه وعلله وعناصره
الحد التام برهان تام من البرهان فقط المبداء اعم من العلة وهي من العنصر	الرياضي يبرهن بالعلة الصورية علم شيء انما يكون اذا علم جميع علله	العلة الاولى بالنسبة الى العلة الثانية وهي العلة الكلية واما اولى بالنسبة الى المعلول وهي العلة القريبة اليه بلا واسطة
الترتيب طبيعي وتعليمي طريق العلم الحركة في تحصيل العلوم	معلوماتنا بديهة والمعلومات طبعا متغايران معلوماتنا بديهة اولا المختلطات زيادة اختلاط	الابتداء يكون من المختلطات زيادة اختلاط وهي الكليات الاعم
والطريق لعلمنا هو الحركة من البديهيات عندنا الى البديهيات طبعا	المعلومات طبعا هي البسائط والمعلومات لنا بديهة الامور المحسوسة المركبة	الانتقال من معلوماتنا الى مجهولاتنا بارشاد طبعنا لا من التعليم والعادة

التعريفات والعلوم المتعارفة والقضايا ذات الواسطة مصدقة بالذات بلا احتياج الى دليل	المختلطات الكليات عند افوناس و المركبات الحسية عند سمبليقوس والمركبات من العناصر عند ابن رشد القرطبي والافراد المنتشرة عند يحيى النحوي والكليات الافراد المنتشرة المركبة عند الشارح	المختلط قسمان محسوس ومعقول الكل ضربان كل بالقوة وكل بالفعل
التقسيم للكلي والحمل الكل المختلط بالقوة والمختلط بالفعل	الكل العقلي والكل الحسي للعلم الالهي يبحث عن الجميع	الحد الطبيعي يتركب من الهيولى والصورة ويفيد اليقين اللمي والواحد له يتيقن بلا برهان
الحد التام انما يوضع فيه الجنس والفصل القريبان لا البعيدان	الواجب تعالى علة جميع الاشياء العلم التام في كل جنس العلم وفي جنس واحد منه	العلم المحيط تعريف العلة بالذات وبالعرض العلل بالعرض لا يلزم معرفتها لاجل علم الشئ
لا نعلم شيئا علما كاملا احاطيا الا بان نعلم جميع علله القريبة والبعيدة وجميع محمولاته الذاتية وقواه الطبيعية وكمالاته و افعاله الكائنتين بحركته الطبيعيه	العلم التام في العلم الطبيعي انما يحصل بادراك العلل الاربع لموضوعه الصوري وفي الرياضي بادراك المادية والصورية	العلة الاولى المطلقة هو الواجب تعالى الرياضيات لا تنظر بالعلة الفاعلية والغائية
يبرهن في ما بعد الطبيعة بالعلة الصورية والفاعليه و الغائية اختلفوا في ان ما بعد الطبيعة هل يبحث عن العلة المادية ام لا	علم ما بعد الطبيعة يبحث عن الماديات والمادة من حيث انهما داخلتان تحت مفهوم الموجود ومجردتان عن المادة	الفلسفة الاولى تبحث عن العلل الاربع الملحوظة بوجه التجريد عن المادة الحد التام يفيد اليقين بالعلل الاربع
الصورة والغاية متحدان بالعدد والصورة و الفاعل الله تعالى يعلم جميع الاشياء دفعة وعلى السوية	الاعرف طبعا متقدم طبعا المتقدم اما متقدم تقدما بالمبدائية او بعدم الغاية والمقصود	الجميع يلاحظ من حيث يفعل الغاية الكامل مقدم على اللاكامل تقدم الغاية
الطبع ينظر من حيث انه فاعل الطبع يبتدئ في افعاله من اللاكاملات وينتهي الى الكاملات	المقدم بالمبدائية وفي التكون اجزاء المركب والمقدم بالمبدائية لا في التكون المفارقات	العرفيات طبعا هي المتقدمة طبعا بالمبدائية لا المتقدمة طبعا بتقدم الغاية والغرض

ابرط

البسائط تليق ان تسمى كلية بالنسبة الواجب تعالى والعقول علل كلية	المحسوسات اقدم واعرف بالنسبة الينا العرفيات طبعا ليست متقدمة طبعا تقدم الغرض والقصد	الجميع اعمال ذوي الانفس اللاكاملة المكونة بالاختيار جعل الغير مثل نفسه
حركتنا في كتاب العلوم من المعلولات الى العلل ومنها اليها	ابتداء حركتنا لتحصيل العلوم من الاعرف لنا والمعلولات الى اللااعرف طبعا والعلل	حركتنا لتحصيل العلوم اثنان فطري وكسبي الحركة الكسبية مفيدة لليقين اللمي
لا شئ مما هو اعرف لنا معرفة فطرية من الامور الطبيعية اعرف لنا	لا شئ مما هو اعرف طبعا من الامور الالهية اعرف لنا معرفة فطرية الاعرف طبعا ولنا متحدان في العلوم الرياضية	العقل لا يدرك شيئا لم ياخذه من الحس بوجه ما الحاسة تتعلق اولا بالكلي والاحساس بالجزئيات
العقل والعلم للكليات والاحساس للجزئيات العلم لا يكون بالحس الكلي لا يحس	الحواس الظاهرة والباطنة لا يدرك الكليات الجواهر لا تحس لذات بل بالعرض	المحسوسات ثلثة محسوس ومشترك ومحسوس بالعرض
اول ما يدرك الانسان بالذات بالحس هو العرض الكائن في الموضوع لا الجواهر لا المنتزع منه	انما يدرك بالحس اولا العرض الاعم ثم العام ثم الخاص ثم الجزئي	اللامسة تدرك قبل سائر الحواس ثم الباصرة ثم السامعة تارة والذائقة اخرى
العقل مدرك للجواهر والاعراض الكلية والجزئية	الادراك العقلي اما تصور ساذج او تصديق والاول بسيط والثاني مركب	الادراك البسيط اما بالفعل او بالقوة العلم بالفعل اما اجمالي و تفصيلي وكذا العلم بالقوة
عقولنا تدرك الاعراض ادراكا اجماليا قبل الجواهر ولا تعقلها بالفعل على رأي	الجواهر تعقل في ابتداء تعقلنا اولا ثم الاعراض المعقول تعقلا بالفعل اجماليا اولا هو الجزئي	الشئ يكون في نفسه اقدم مما يكون في غيره الجزئي لا يدرك بخصوصه [illegible] ادراك الكلي

اتفق الحكماء ان المدرك لنا اولا هي المجمل زيادة اجمال تعريف المختلط اي المجمل وتقسيمه الى المختلط بالفعل	لعقلنا حالان الاولى من حيث انه ناظر الى الخيال والثانية بالنظر الى ذاته	الواحد الطبيعي بوجه ما لا يصدر عنه بهذا الوجه الا الواحد
العقل اذا ابتداء ان يعقل يعقل اولا من حيث انه متصل بالخيال ثم من حيث انه عقل صرف	الادراك الاولي في الطفل هو الادراك الحسي	العقل المتصل بالخيال لا يدرك اولا الجزئيات على وجه التفصيل والتمييز بل على وجه الاجمال
العقل من حيث انه عقل صرف انما يدرك اولا اعم الكليات ثم ما تحته منها ثم ما تحت تحته منها	الفرد المنتشر يدرك قبل اعم الكليات الفواعل الطبيعية تفعل افعالها تدريجا متدرجة من الادنى الى الاعلى	الادراك كواسطة بين الجهل والعلم الكيفية الفلكية لا يضادها امر
موضوع العلم الطبيعي مجرد عن المادة الحسية الجزئية وموضوع الرياضي عن المادة الحسية الكلية ايضا لا عن العقلية الكلية وموضوع ما بعد الطبيعي عن كل مادة	ذكر اراء الحكماء في المبادي المبداء شامل لجميع العلل ولبعض ما ليس بعلة	مبداء الاجسام الطبيعية ليس واحدا لا متحركا لا يعارض القول بخالق النفس الامر بديهة والقول الحق
مبادي علم يكون تحت اخر تثبت بالاخر وان لم يكن تحت اخر تثبت بقواعد الجدل والفلسفة الاولى	بعض مبادي العلوم يكون اولا على الاطلاق وبعضها لا بل متعلقا بالاول والاول لا يثبت بهذا العلم بل بغيره والثاني يثبت بالاول	انكار مبادي علم على وجهين
القول بانه لا يمكن ان يقال قول مناقض لاخر وبان جميع الاشياء متبدلة وبان جميع الاشياء واحد انما قيل لمجرد المباحثة لا عن صميم القلب	لا يلزم على احد من العلماء والحكماء ان يجيبوا عن الادلة الجدلية والعنادية الاجسام الطبيعية متحركة اما كلها او بعضها	كل جسم طبيعي متحرك من اراد ردا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله جميعا
الجوهر مقدم من العرض معنى وعلما وزمانا	بعض الجواهر بلا عرض لها وهي العقول وبعضها لا توجد بدونه وهي الجواهر المحدثة	غير المتناهي اما غير متناه بالامتداد او بالذات والقدرة والعلم اوقع في متكلمي النصارى اضطرابا عظيما

الهيولى قابلة للانقسام في ذاتها ولها اجزاء في نفسها عند بعض حكماء النصارى	تمام النفس الناطقة توجد في تمام البدن وفي كل جزء من اجزائه	الهيولى الاولى لو تركبت بالصورة نوعية وكم متصل لا يكون لها امتداد ولا جزء ما بالفعل اصلا ولا تنقسم اصلا وكذا الجسم الطبيعي اذا تركب بدون الكم المتصل
تعريف المركب العرضي الهيولى بسيطة وصرف قوة	الجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جردت عن الكم يبقى لهما	وغير المنقسم اما غير منقسم بالقوة او بالفعل اجزاء المركب انما تحصل بسبب الكم
الجزء عين الكل على رأي وغيره على رأي اخر الاشياء المتحدة بشيء متحدة	الكل يطلق على ثمانية معان الكل المجتمع بالعرض والمركب والعرضي والعناصر ليس بموجود مغاير لاجزائه بل عينها	الكل المنطقي اما بالقوة او بالفعل ذهب البعض الى ان النوع مغاير لمجموع الجنس والفصل
الكل ما بعد الطبيعي النوع مغاير لمجموع الجنس والفصل عند البعض	الكل التام اما متصل ومنفصل ومتجانس او لا متجانس ذهب البعض الى ان الكل التام مغاير لاجزائه الماخوذة معا	اجزاء الكل الطبيعي متصلة او منفصلة
الكل الطبيعي مغاير لاجزائه المجتمعة بالفعل في الخارج ببعض الوجوه الذاتية عند البعض وهذا الرأي باطل	ذهب ابن سينا وبعض حكماء اللاتين الى ان الكل الطبيعي مغاير لاجزائه في الخارج	ذهب بعض سقوتيين الى ان الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل مغايرة للكل في الخارج بحيث يكون وجودها مغايرا لوجوده في الخارج دون العكس وذهب بعضهم الى انها مغايرة له فيه وبالعكس لكنها تتحد بالماهية لا بوجودها وكلاهما باطلان
وذهب بعض سقوتيين الى ان الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل مغايرة للكل في الخارج ذاتا ووجودا وبالعكس واستدلوا بوجوه كثيرة	العدد ليس مركبا من الاعداد بل من الوحدات	كل مركب يمتاز عن كل جزء من اجزائه في الخارج بالذات والوجود
ليس في المركب الطبيعي موجود ثالث سوى الهيولى والصورة النوعية	الهيولى الاولى والصورة المتحدان بالفعل مع قطع النظر عن الوجود الثالث واحد	المركب الجوهري الطبيعي هو المركب من الاجزاء الجوهرية الطبيعية

كل مركب من جزئين احدهما بالقوة والآخر بالفعل فهو واحد بالذات	تعريف المركب الطبيعي والمنطقي والمابعد الطبيعي	في الفرق بين الوحدة والاتحاد علية الهيولى والصورة
تعريف الموجود بالذات والواحد بالذات لا ينقسم ذات شيء ما اصلا	اجزاء الكم المتصل ليست متغايرة في الخارج النفس جسم عند اوائل الحكماء	قال افلاطون ان في الانسان نفوسا ثلثا الغضبية في القلب والشهوية في الكبد والناطقة في الدماغ
المغايرة العقلية المعتبرة الكل والاجزاء المتحدة متغايران اما بالتغاير المعتبر او الاعتباري	الوحدة الاخيرة لكل عدد وصورة له النفس الناطقة تتحد بالبدن المائت بتوسط جسمي على رأي لادمقاديين	اتحاد الهيولى بالصورة باتصالهما المكاني على رأي وتقارنهما على رأي وبتعلق كل منهما بالآخر على رأي
الهيولى والصورة لا تتحدان بالاتصال والتقارن المكانيين ولا بتعلق كل منهما بالآخر	الهيولى والصورة تتحدان باضافة عرضية عند البعض وهذا ليس بصحيح	الهيولى والصورة تتحدان بوجه جوهري على رأي ابطال كون الهيولى والصورة متحدتين بوجه جوهري موجود مغاير لهما
الهيولى والصورة تتحدان بواسطة مغايرة لهما بل بالذات وبلا واسطة	استدلال ملسوس على ان الموجود لا متناه واحد لا متحرك دليل ملسوس	استدلال بارمندس على ان الموجود واحد لا متحرك متناه ابطال دليل بارمندس
بعض الاعراض مفارقة وبعضها لازمة زعم زنون ان الموجود واحد لا منقسم	بعض الطبيعيين الجاعلين المبدأ جسما موضوعا واحدا من العناصر الثلثة او جسما آخر اكثف من النار والطف من الهواء يولدون سائر الاجسام منه بالتخلخل والتكاثف	الاجسام تتكون عند بعض القدماء من جسم واحد بالتخلخل والتكاثف الضدين
اتفق الطبيعيون على ان تكون الاجسام انما تكون بتعاقب الاضداد	المبداء الواحد عند افلاطون الصورة والضدان الكبير والصغير او الهيولى والمبداء الواحد عند بعض القدماء الجسم الموضوع والضدان الكثرة والقلة	بعض القدماء الواضعين مبداء واحدا وضعوه جنسا واحدا ذا صورة واحدة وبعضهم وضعوه مختلف الجنس والصورة والاولون قالوا بتكون الاجسام من مبدا واحد بالتخلخل والتكاثف والآخرون قالوا بتكونها منه بالافراز والاخراج

قال

قال انبذوقلس ان جميع الاجسام مختلفة من كرة واحدة عند غلبة المحبة وعند غلبة العداوة حتى تخرج منها ويتكون العالم من العناصر الاربعة	وضع انكساغوراس اولا خليطة مبداء واحدا يوجد فيه جميع الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية	ذهب انبذوقلس الى ان العالم والكرة صنعا مرة غير متناهية وسيصنع كذلك وذهب انكساغوراس الى ان العالم صنع مرة
وجه تسمية افلاطون الهيولى كثيرة وصغيرة الاشياء الخمسة التي تجتمع عند تكون الاجسام الصنعية	سبب ظن انكساغوراس ان مبادي الاجسام المتكونة غير متناهية لا يوجد شيء عما ليس بموجود عند الحكماء	الاجزاء اما ذاتية او تامة ابطال ما ذهب انكساغوراس من ان كل جسم يوجد في كل جسم
ذهب انكساغوراس الى ان الاجسام الطبيعية غير متكونة بل مخرجة	العرض لا يمكن ان يوجد بدون معروضه الطبيعة لا تفعل بامور كثيرة ما يمكن ان تفعله بقليلة	مراد بارمندس من الحرارة والبرودة النار والارض واراد من النار الافلاك كما ذهب اليه اكثر القدماء فمن انهما ارادوا من الارض الهواء والماء والتراب وهي بارد عندهم وانما تستخرج من الافلاك
التخلخل والتكاثف مبدآن لتكون الاجسام الطبيعية عند بعض القدماء	الجسيمات الصغيرة عند قائليها متشكلة بتشكلات مختلفة يحصل من اجتماعاتها المختلفة عوالم كثيرة واجسام شتى	الجسيمات الذموقرتية تمتاز بالشكل والوضع والترتيب
للجسم الذموقرتي اجزاء الضد قد يراد به معناه الحقيقي	لفظ الكل والجميع قد يستعملان بمعنى الاكثر لفظ الضد قد يطلق ويراد به مطلق المقابل	الفصول متضادة لا الانواع المشتقات قد تذكر ويراد بها مبدأ الاشتقاق وبالعكس
المبادي لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها	اثبات كون بعض المبادي متقابلة للبعض الشكل الثاني ينتج من موجبتين اذا كانت الحدود متساوية	المبداء يطلق على معان كثيرة ويعرف بتعريف جامع لها
يعني يكون شيء من شيء في عرفهم المبداء اعم من العلة العدم ليس بعلة	اثبات ان المبادي لا يكون اي لا يتركب بعضها من بعض ولا من غيرها ويكون ويتكون جميع قوابل التكون منها	الصورة تتكون من العدم والهيولى بوجهها المخصوص لها المكون حقيقة هو المركب فقط المركب انما تعلم اذا علم مباديها

لايجب ان يكون جميع مبادي الاجسام الكائنة الفاسدة لافاسدة بل الهيولى الاولى والفاعل الاول فقط	الصورة الجزئية تفسد لا الكلية الهيولى والصورة لاتتكونان ولاتفسدان بل المركب منهما	التكون والتولد يستعملان حقيقة في الجسم المحدث وفي صوره واعراضه مجازا
الهيولى والصورة مع كونهما جوهريتين لايلزم ان يتركبا من الجنس والفصل ولو تركبا منهما لايلزم ان تتركبا من المبادي الطبيعية	الفصل غير مركب من الجنس والفصل بعض الضدين وجوديان وبعضها وجودي وعدمي	بعض المبادي مبدأ التبدل وبعضها مبداء التركب لاشيء من الجواهر ضدا لجوهر
للقوة معنيان تجتمع مع الفعل باحدهما دون الاخر	لو جردت الهيولى لايمكن ان يقع فيها التكون وان يؤثر فيها الفاعل	لاشيء من جوهر مقابلا لجوهر
الجواهر لاتفعل بعضها في بعض ولاتنفعل بعضها من بعض بدون واسطة الاعراض	العدم من حيث انه عدم ليس له فصل وليس نوعا وانما يعين بالملكة التي اضيف اليها	العدم الكائن في الهيولى اثنان عام بعيد وخاص قريب
التكون بالذات يكون في الاشياء المتجانسة الفاعل الطبيعي يجب ان يجتمع مع المنفعل	كل ما يتبدل يجب ان يتبدل من الضد الى الضد و كل ما يتكون من ضده وكل ما يفسد الى ضده	كل موافق يتكون من اللاموافق واللاموافق من الموافق ويفسد الى اللاموافق
كل ما يتكون ويفسد يتكون ويفسد الى ضده للتضاد اقسام ثلثة	بعض القدماء وضعوا المتقابلات مبادي وبعضهم الاخريات وبعضهم العرفيات بالفعل وبعضهم العرفيات بالجنس	انبذوقلس قد علم العلة الفاعلية انما عرف لاقدموطيس الهيولى والحركة
المكون حقيقة هو الجوهر التام حقيقة يذكر لفظ الجنس ويراد به المقولة	في كل مقولة واحدة تضاد واحد اول يرجع اليه سائر التضادات الواقعة فيها	التضاد الوجودي لايوجد في كل مقولة والعدمي يوجد فيه

كل جنس ينقسم بفصلين متقابلين لاسم وبين في الكمال يدل كاملها بلفظ الملكة وعلى اللاكامل بلفظ عدم الملكة	جميع المتقابلات المغايرة للتقابل العدم والملكة راجعة اليه يوجد في كل مقولة تقابل واحد اول فقط	يوجد في كل مقولة تقابل واحد اول فقط بعض الاضداد تقدم بعض وبعضها يتكون من بعض
الضد المقدم عام والمتأخر خاص مبادي الدائمات دائمة ومبادي الفاسدات فاسدة	الصورة الجسمية ليس موجودة في نفس الامر الاضداد لاتكون مبادي كافية للجسم المركب	المبادي لايتقدم عليها شيء ولاتوجد في الموضوع العلل يكون منها علة لاخرى
المبداء لايتقدم عليها شيء اخر من جنسه مجموع الاجسام عند بعض قدماء الحكماء طبيعة واحدة	المبداء المادي لجميع الاجسام الطبيعية عند انقسمندروس امور متوسطة بين النار والهواء	كون المتوسط مبدأ ماديا لسائر الاجسام المتكونة اولى من كون واحد من العناصر وان كلها باطلة
جميع القدماء المذكورين سابقا يشكلون الموضوع بالضدين ومبادي الاجسام عندهم الموضوع والضدان	طبيعة الاجسام الطبيعية هي الهيولى فقط وما عداها اعراض التكون عند القدماء ليس الا عرضيا	الهيولى عند القدماء مصور بصورة عرضية لاجوهرية
كون الموضوع الواحد والزيادة والنقصان مبادي الاجسام رائي قديم	بعض القدماء قالوا الضدان المبدأن فاعلان والموضوع الواحد منفعل	المبداء الواحد الصورة الفاعلة والاثنان الهيولى المسماة صغيرة وكبيرة عند افلاطون واتباعه
مبادي تكون الاجسام ليست اكثر من ثلثة التضاد الاول واحد في كل مقولة	كل فصل من فصول مقولة الجوهر من مقولة الجوهر المتوسط يطلق على وجوه	بعض المتوسط الاثباتي تعريف المتوسط السلبي
تعريف المتوسط بحسب القلة والكثرة تعريف المتوسط العدمي	الهيولى واسطة بين العدم اللاوجود والصورة الموجودة حقيقة	التضاد الاول للصورة الجوهرية وعدمها بين الهيولى والصورة ارتباط ذاتي به تقابلان بالاضافة

مبداء الاجسام الطبيعية المكونة ليس بواحد المبادي ليست غير متناهية بالعدد	المبداء ليس بضدين فقط المبداء ان الضدان ليسا مبدائين صوريين	مبادي تكون الاجسام الطبيعية لا يجوز ان تكون اكثر من الثلثة ولا اقل منها
مبادي التكون الهيولى والصورة والعدم ومبادي المتكون الهيولى والصورة فقط والعدم مبداء بالذات للتكون لا للمتكون بل له مبداء بالعرض	تعريف المبداء بالذات الصورة من حيث انها صورة ليست مبداء للتكون بل من حيث انها ضد له	منتهى التكون اثنان المركب والصورة القانون في اكتساب ماهية الاشياء التقسيم
ترتيب على مقتضى طبيعة الاشياء ان يبين العام اولا ثم الخاصات	المبادي المبينة في هذا الكتاب مبادي الاجسام القابلة للكون والفساد	الموضوع والعدم واختلف في الحد منه ومبدان للتكون الذاتي للاجسام الطبيعية
بعض التكون بسيط ذاتي وبعضه عرضي وبالنظر الى الشي يحصل الاول من انضمام الفصول والثاني من انضمام الاعراض	البسيط المتبدل ذاتا والمركب المتبدل عرضا او صناعة	المباينات هي التي تتبدل بالذات والمغايرات هي المتبدلة بالاعراض اما بالطبع او بالصنعة
في الفرق بين الهيولى والعدم الهيولى والعدم متغايران طبعا	المكون قسمان قريب وبعيد عبارة الشي يصير شيئا تستعمل في الموضوع والعدم لا بمعنى واحد	عبارة الشي صار وتكون من شي تستعمل فيهما لا بمعنى واحد ايضا
الهيولى والعدم متحدان في الخارج متغايران في الذهن معنى	الاشياء التي تكون هيولاها واحدة بالعدد والاشياء التي يكون تعريفها واحدة بالنوع	الحد لا يكون الا للموجودات الحقيقية المركبة من الجنس والفصل
الرسم يكون للمعدومات والبسائط والخياليات كما يكون للموجودات	العدم والهيولى متحدان بالعدد اي الموضوع المغايرة بالحد اقل من المغايرة بالوجود الخارجي	التكون على الاطلاق اي جوهريا كان او عرضيا طبيعيا كان او صناعيا يكون بوجوه خمسة وكل ما يتكون يتكون منها

التكون الجوهري

التكون الجوهري انما يكون بعد الاستحالة الحقيقية اثبات وجوب وجود الهيولى	العرض كان يوجد بالفعل في الموضوع الذي يقوم به ويوجد خارجا عنه عارضا له	الصورة الجوهرية توجد في الموضوع اي الهيولى وتكون معها
الصورة الجوهرية ليست تامة الاعراض ليست موجودة على الاطلاق بل هي موجودات الموجود	الاجسام الصناعية ليست موجودة على الاطلاق بل بالنسبة الى شي	الصورة النوعية جوهرية تكون الشي على وجهين اولا وبالذات وثانيا وبالعرض
للبذر اجزاء ثخينة غليظة بها يكون بها مادة واجزاء لطيفة رقيقة بها يكون فاعلا مصورا	المادة القريبة لا تبقى في كلا طرفي التكون والبعيدة تبقى فيهما اثبات الصورة الجوهرية	الصورة الجوهرية غاية صورية واولى للتكون المركب المتكون غاية كاملة للتكون ومقصودة بالذات منه
المتكون حقيقة وبالذات هو المركب وهو الموجود حقيقة وبالذات والجوهر التام لا الصورة بل هي موجودة بسبب المركب	المتكون المركب لم يكن شي منه موجودا قبل التكون الاعراض البسيطة لا تتكون	الاعراض الطبيعية تتركب وتتكون من الهيولى والصورة وهما مبدان بالذات لها
المركبات الطبيعية تتركب من الاعراض تركيبا عرضيا التحليل اثنان طبيعي وعقلي	الاجزاء المحللة بالعقل كالجنس والفصل والهيولى الاولى والصورة لا يمكن ان توجد بالذات منفصلة	العدم ليس علة ومبداء بالذات للمركب الطبيعي الهيولى والعدم متغايران معنى
الهيولى قريبة الى الجوهر وجوهر ما العدم مبداء بالعرض للمتكون	المبادي اثنان بمعنى وثلثة بمعنى اخر واضداد بمعنى وليست باضداد بمعنى اخر	الهيولى الاولى يمكن ان تعلم بالتناسب اثبات ان الهيولى الاولى مبداء واحد وليست موجودة واحدة كهذا الشي
في الوجود طرفان فعل صرف وهو الواجب تعالى وقوة صرفة وهي الهيولى الواجب والهيولى يعرفان بالسلب والتناسب	الواجب الهيولى سلبا مخصوص بالحكيم الالهي قال افلاطون كما يكون نسبة الكائن الى الممكن كذلك يكون نسبة الهيولى الى الصورة الجوهرية	سبب عدم معرفتنا الهيولى ايجابا وسلبا قال فيثاغورسيون الهيولى لا تعرف بالنظر المستقيم بل بالمنحرف

كل مدعي ينبغي انه يثبت بدليل يثبت اياه وبابطال دعوى المخالف ودليلها	التاب يمكن انه يكون حكيما الهيا لاحكيما عمليا ولاطبيعيا	جميع الاجسام الطبيعية واحدة بالماهية عند اكثر القدماء
هيولى جميع الاجسام واحدة لامكونة ولافاسدة وتمام ماهيتها دليل انه الموجود واحد لاكثير	لايكون شيء من العدم تكونا بالذات وبالعرض بل بالعرض فقط بيان التكون بالذات وبالعرض	الهيولى الاولى لاموجودة بالنظر الى الجسم المركب
الاجسام الطبيعية تتكون من المعدوم اي الهيولى بالذات ومن الموجود اي الجسم الطبيعي بالعرض	الاجسام موجودة بالفعل والهيولى بالقوة	تكون الموجود بالفعل من الموجود بالفعل محال وكذا التكون من اللاشيء ويكون الموجود بالفعل من الموجود بالقوة اي الهيولى واقع
الهيولى لاموجودة على الاطلاق ومنها تتكون الاجسام عند افلاطون واتباعه	الهيولى لاموجودة بالعرض وقريب الى الجوهر وجوهر ما	الهيولى سماها افلاطون صغيرة وكبيرة الصورة سماها افلاطون واحدة
الهيولى الاولى لاتقبل الكون والفساد بالذات وتقبلهما من حيث انهما عدمية الصورة وهي قديمة ابدية	تعريف الهيولى قد يذكر في الرسوم الفاظ دالة على معنى لزيادة بيان معاني الالفاظ المتقدمة	يوجد في الخارج محرك واحد اول هو فاعل الكل وهيولى واحدة اولى للكل وصورة واحدة اولى وغاية واحدة اولى للكل
الهيولى موجودة بالذات في الخارج بالقوة تعريف الفاعل الطبيعي	الهيولى علة لتكثر الافراد الداخلة هي فيها وكل كثير بالعدد يجب انه يكون له الهيولى	الواحد بالعدد هو هو الذي يكون مادته واحدة
اثبات كون الهيولى موجودة بالذات بالقوة لا بالفعل وكونها جوهرا لا تاما	الهيولى فقط موجودة دون الجسمانيات وطبيعة الاجسام عند القدماء ولاموجودة عند افلاطون	الجواهر ثلثة تام ومركب وبعضها لاتام وبسيط

الجواهر

الجواهر البسيط اللاتام اثنان الهيولى الاولى والصورة تعريف الهيولى الاولى	الفعل صوري ووجودي القوة فاعلة ومنفعلة واستعدادية	الهيولى الاولى لاموجودة في الخارج بالفعل ولها فعل وجودي عند البعض للهيولى الاولى فصل ذاتي
ذهب بعض شراح اليونان ان في الجسم صورة جسمية سوى صورة النوعية	اثبات الصورة الجسمية الجوهرية بعض الاشياء موجودة بالفعل وبعضها بالقوة	النصف يوجد في الكل بالقوة البسائط لاتعرف
الكم المتصل اثنان معين وغير معين وهذا يوجد في الهيولى قبل كل صورة الانقسام خاصة الكم	لايمكن انه يكون شيء من الكيفيات كميا والصورة الجوهرية تقبل ازديادا والنقصان والانقسام	اثبات ان الهيولى متصفة بكم ما قبل كل صورة وابطاله الهيولى في نفسها ليست كمية
الهيولى الاولى جميع القوات بالقوة الهيولى الاولى لاتوجد في الخارج بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الصورة	الصورة علة لوجود الاجسام الصورة فعل وكمال قسم بعضهم الوجود الى التام والناقص	اثبات انه الهيولى الاولى توجد في ذاتها مع قطع النظر عن الصورة وابطاله
الواجب تعالى علة لجميع الموجودات بعض الوجود حقيقي وفعلي وبعضه مجازي و قوي	وجود الهيولى عين ذاتها بعض الشوق نفساني وبعضه طبيعي الهيولى الاولى لاتشتاق الى صورة ما	الهيولى الاولى تشتاق الى الصورة الشوق اثنان شوق الرضا وشوق الطلب
القدماء انما وجدوا العلة الفاعلية والمادية ولم يجدوا الصورية والغائية الى زمان سقراط	اي حكيم يبحث عن الصورة الصورة الجوهرية موجودة في الخارج عند جمهور المشائين وبعض القدماء	العرض لايقوم الجوهر التبدل اثنان جوهري وعرضي الهيولى الاولى لاتؤثر اصلا
المعلول من حيث انه معلول لايمكن انه يكون اكمل من العلة	الجواهر غير محسوسة بنفسها وتفعل بالاعراض	النفس الناطقة صورة بدن الانسان لاتعطيل في الطبيعة

الصورة النوعية لا توجد في الموضوع حقيقة	**الصورة** تنقسم الى الجوهرية والعرضية والجوهرية الى المجردة والمادية وهذه تنقسم الى الناظرة والمخرجة من الهيولى واللامخرجة	**الصورة** المخرجة من قوة الهيولى تمتد وتنقسم بامتداد الجسم وانقسامه واللامخرجة منها لا تمتد ولا تنقسم بامتداده وانقسامه
الصورة العرضية اما خارجة او داخلة والداخلة اما صناعية او طبيعية و الطبيعية اما لازمة او غير لازمة	**الصورة** الجوهرية سبع صور الاجسام البسيطة وصور المركبات المتشابهة وصور النباتات وصور الحيوان مع النبات وصور الحيوانات وصورة والصور المجردة عن المادة	**الصور** العرضية سبع صور الكم والكيفيات الاول الاربع وما يلحقها والكيفيات الثانية والاشكال والفعل و الانفعال والاضافة
اسماء الصورة الجوهرية **الله تعالى** اعطى وجود جميع الاشياء وحياتها	**الصورة** الجوهرية صورة المثال الالهي **الصورة** حصة وجود الواجب الوجود **تعريفات** الصور الجوهرية المنوعة	**الصورة** في ذاتها وبالنظر الى الهيولى فعل فقط ليس فيها قوة اصلا لكنها قوة بالنظر الى الجسم والاعراض و الموجود
الكل بمنزلة الصورة للاجزاء والاجزاء بمنزلة المادة للكل	**الملك** ليس بمركب من الهيولى والصورة لكنه مركب من القوة والفعل عند النصارى	**النفس** الناطقة موجودة قبل البدن عند القدماء وارسطو
القدماء انكروا التكون الجوهري في الصورة الجوهرية **ذهب** انكساغوراس الى ان الصورة لم تتكون بل كانت موجودة اولا بالفعل	**الاجسام** الحادثة تتكون من اجتماع الاشياء الصغيرة عند ذيمقراطيس ومن تكاثف العناصر الاربعة وتخلخلها عند انبذوقلس	**في الهيولى** الاولى قوة انفعالية بها تقبل الصورة الجوهرية وقوة صورية صادرة عن الصورة الجسمية على راي بعض علماء اللاتين
العرض يستدعي موضوعا موجودا بالفعل **وجود** الصورة عين وجود ذاتها	**الصور** الجوهرية يوجدها الفاعل الخارجي المفارق في الهيولى ولا يخرجها عنها على ما ذهب اليه افلاطون وابو نصر وابن سينا	**الصور** الفاسدة اصنام المثل الافلاطونية والاولاد المتولدة منها المقبولة في الهيولى
الصور الجوهرية للاجسام التي تحت فلك القمر صادرة من العلل العاشرة وهو محيط بها بالقوة	**العلة** الفاعلية للاحياء المتكونة من تعفن موادها هو الفلك مع عقله المقارن وللحيوانات المتولدة من المني هو ايضا مع اباتها	**في كيفية صدور الحيوانات** المتولدة من الهيولى المتعفنة **جميع** صور الاجسام الطبيعية والصناعية يوجدها الفاعل الطبيعي عن اللاشئ عند يحيى النحوي

التكون متوسط بين استناد انكساغوراس والخلق **زعم** يحيى النحوي ان جميع الصور العرضية والصناعية تتكون عن اللاشئ	**اللاشئ** يتباعد عن الموجود بلا نهاية والموجود يتباعد عنه بحسب درجاة وجوده **كل** معلول محاط بالقوة في علته	**الصورة** المخرجة عن الهيولى تتوقف في وجودها وتكونها وبقائها اليها **الخواص** اخص للصور المخرجة عن الهيولى
الخواص الطبيعية تجعل بجعل الصور الجوهرية لا بجعل مغاير له	**الاعراض** العنصرية تصدر من قوة موضوعاتها باصدار الفاعل الخارج اياها منها	**الاعراض** المتوسطة تصدر من موضوعاتها باصدار
جميع الصور الصناعية والاشكال المحدثة في موضوع مصدرة من موضوعاتها **النور** ضوء الجسم المنير	**المراد** من العدم الذي هو مبدأ التكون للاجسام عند البعض هو الصورة الاولى المقارنة مع عدم اللاحقة	**العدم** الذي هو مبدأ لتكون الاجسام صورة ما موجودة في الموضوع وكيف عند البعض
المغايرة ثنتان ذاتية وعقلية والذاتية قسمان مغايرة خارجية ومغايرة صورية	**المغايرة** العقلية قسمان معتبرة واعتبارية	**هذا** فهرس الكتاب الاول فقط من الكتب الثمانية قد وجدناه في نسخته ونقلت بعينه

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 681

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو براغب عفي عنه
١١٧٥

٨٢٥

٦١٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ابدع العقول والملائكة النورية واخترع هيولى الاجرام العلوية والسفلية واوجد فيها على مقتضى استعداداتها الصور النوعية فحركها بالحركات الاينية والكيفية فمزجها واوجد المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وميز منها الانسان بانواع الحكمة والقوة النطقية واختار منه ذوي الانفس القدسية الزكية واصطفى منهم محمدا الموصوف بالعلوم اللدنية صلى الله عليه وعلى آله العلية وجعلنا مؤمنين بان لا اله الا هو وان محمدا رسوله رسالة ختمية وافاض علينا انوار العلوم الطبيعية والرياضية والالهية اللهم زين قلوبنا بزينة محض العبودية ونور نفوسنا بانوار العلوم المحمدية وصل وسلم عليه وعلى آله وصحبه السنية اما بعد فيقول المفتقر الى الله الغني القوي اسعد بن علي بن عثمان اليانيوي لما فرغت من شرح بعض كتب المنطق لارسطوطاليس بن نيقوماخوس الاسطاغيري معلم الملك المعظم اسكندر بن فيلبوس الرومي اردت ان اترجم الكتب الثمانية للسماع الطبيعي التي هي اوثق من سائر كتبه ومعتبرة عند جميع الحكماء العربية واليونانية والفارسية واللاتينية حتى لما سمع الملك اسكندر تبييضها وتوزيعها الى الطلاب انكسر قلبه وحزن وارسل اليه بعد فتحه ممالك الفرس وتخريبها كتابا كان قد رقم فيه اني لم اكن متفاخرا بالملك والسلطنة ولكن بما اخذت وتعلمت منك من الحكم الحقيقية وقد جعلتني شريكا لعوام الناس بتوزيعك اليهم الكتب الثمانية في السماع الطبيعي فلم يبق ما اتفاخر به وحزن قلبي واجاب ارسطوطاليس احب ان تعلم ان الكتب المذكورة اعطيت وما اعطيت لانها انما يعلمها من يتعلمها مني واشرحها فشرعت وترجمتها ترجمة مطابقة للاصل وشرحها في ضمن ترجمة شرح الفاضل يوآنس قونتيوس اليوناني القرفنوي شرحا موضحا لمشكلاتها ومبينا لمعضلاتها حلالا لمعقوداتها وفتاحا لمغلقاتها كاشفا لمستوراتها ومظهرا لخفياتها مرئيا لرموزها واشاراتها معلنا لكنوزها وايماآتها بها وبالى ما هو بعباراتها اوفق ومرشدا الى ما هو للاتباع احق كائنا بحيث يتيقن به سقامة اكثر الكتب المدونة في هذا العلم لا سيما كتب مترجمي اللاتين وشراحه مشتملا على ابحاث دقيقة وتدقيقات انيقة ما قرعت بسمع احد من علمائنا الاعلام راجيا من ملهم الصدق والصواب ان يعينني في حل المشكلات وفهم الصواب حتى اميز الصدق من الاكاذب وابين كل مقام على ما هو مقصود المصنف في كل باب واليه ثقتي واستنادي وهو المرجع واليه المآب ولما كان هذا الشرح بعد التعليم الثاني سميته بالتعليم الثالث وها انا الآن اشرع في المقصود فاقول جميع الفاظ الجموع المذكورة في هذا الكتاب يراد بها ما فوق الواحد على وفق الجموع اليونانية واللاتينية وكلما انقله عن

عن شرح ابي الوليد محمد ابن احمد بن رشد القرطبي المالكي فانما انقله عن ترجمة اللاتينية لا عن اصله العربي لعدم وجداني اياه وينبغي ان تعلم ان هذا الشرح ليس مطابقا بالكلية للاصل اللاتيني بالكلية بل قد ضممنا اليه بعض الابحاث من عندنا واسقطنا بعض الزوائد وغيرنا بعض بياناته السقيمة بالبيانات الصحيحة قال الشارح اعلموا اني لم ارد ان ابين ما هو من قبيل الواضحات مثل ان ابين من وضع اولا اسم فيلسوفيا اي محب الحكمة للعلم الباحث عن احوال الموجودات وابتداءها وازديادها وتنوعها واقوامها فانها مبينة على التفصيل في كتب تواريخ الحكماء بل لا اصدع رؤوس مسامع السامعين بكثرة صرير اليراعة في مدائحها الكثيرة لانه ليس احد من الناس لا يمدحها ولا يعرف قدرها وشرفها ولا يقبل اسمها حين ذكرت تعظيما لها ولا يتحسر لها عند غيبتها ولا يتحير من جمالها الذي غرتها ولانها تتلألأ كالشمس بنور رهاء الذاتية بحيث تنور جميع العوالم فكيف تكون احوالها وكمالاتها مستورة عند احد من ذوي المفاهيم بل هي تجلى منها فانها انما تضيء ظواهر الاشباح وهي تنور بواطن الارواح بل هي روح الاشياء وحيات الموجودات حتى من استضاء بضوء نهارها هم احياء وغيرهم ليس الا بمنزلة الموتى اقول ولانها ممدوحة بما جاء في الوحي الالهي من قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن قوله تع في مقام الارشاد الى طريق الحق ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومن قوله تعالى ولقد آتينا لقمن الحكمة في مقام الامتنان ومن قوله تع وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب في مقام الامتنان ايضا ولانها قد وصف الله تع ذاته بها في كتابه العظيم وبما قال نبيه الكريم الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها وبقوله عليه السلام لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم وبقوله عليه السلام الحكمة تزيد الشريف شرفا وترفع العبد المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك وبما قال رأس الحكمة معرفة الله وبما كان يقول اذا كلمت لفضيلة لاحد من اهله هو ارسطاطاليس لامته على ما روي عنه عليه السلام في بعض الكتب ولانها علم الاشياء يقينا بالبرهان والتفكر وفضيلة العلم والتفكر ثابتة شرعا بالكتاب والحديث والآثار اما الكتاب فقوله تع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما الحديث فقوله عليه السلام على ما روي عنه العلماء ورثة الانبياء يحبهم اهل السماء ويستغفر لهم الحيتان في البحر اذا ماتوا الى يوم القيمة وقوله العلماء امناء على خلقه وقوله عليه السلام العلماء امناء امتي وقوله العلماء مصابيح الارض وخلفاء الانبياء وورثتي وورثة الانبياء وقوله عليه السلام اقرب الناس من درجة النبوة اهل العلم والجهاد والحديث وقوله عليه السلام يوزن يوم القيمة مداد العلماء بدم الشهداء و قوله عليه السلام من طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره والقائم ليله وان بابا من العلم له خير من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله وقوله عليه السلام العلم

الله ح

وقوله عليه السلام يشفع يوم القيمة ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ح

افضل من العبادة وملاك الدين الورع واما الاثار فقول علي بن ابي طالب كرم الله
وجهه العلم افضل من المال بسبعة اوجه العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة
العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص بها المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه
اذا مات الرجل خلف ماله والعلم يدخل معه قبره والمال يحصل للمؤمن والكافر والعلم
لا يحصل الا للمؤمن جميع الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب
المال العلم يقوي الرجل عند المرور على الصراط والمال يمنعه منه وقول ابن عباس رضي الله عنهما
للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ما بين الدرجتين خمسمائة عام وقوله خير
سليمان بن داود عليهما السلام بين العلم والمال والملك فاختار العلم فاعطي المال والملك
معه ولانها ممدوحة من الحكماء الاوائل والاواخر قال ذيمقراطيس الحكمة تلطيف النفس
وتهذيب الفكر فهذبوا افكاركم باقتباس الحقائق وزكوا انفسكم بالتخلص من عالم الفناء
والاتصال بعالم البقاء وقال سقراط كل من يحضرنا يزعم انه حكيم وانما الحكيم ايها الرجال
هو الله تعالى وقال الحكمة سلم العلوم من عدمها عدم القرب من بارئها وقال افلاطون الالهي
ليس من عطايا الباري تعالى اعظم من الحكمة وقال موت الاجساد ونورها وموت الارواح جهلها
وقال معلم الاول من لم يكن حكيما لم يزل سقيما وقال اذا كانت الحكمة خير الدنيا وثوابها خير الآخرة
فاحق ما وجهت اليه همتك الحكمة ثم قال لكن لما كانت الكتب الثمانية التي اردنا الشروع
في شرحها ابواب جميع الحكمة الطبيعية على ما قال ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي فلئلا
نكون غافلين في الشروع فيها وجب علينا ان نذكر قبله خمسة ابحاث معينة للطالبين اياها
ثم ان نبين عادة المصنف في هذه الكتب الثمانية ونحللها ونقسم الكتاب الاول تقسيما
كافيا **البحث الاول** في تعريف الحكمة وتقسيمها الى اقسامها بحيث يفهم منه تعريفاتها وبيان
منافع الحكمة الطبيعية اعلم ان الانسان المخلوق للعلم والعمل يمكن ان ينسب الى ثلثة اشياء
الى نفسه والى العوالي والى سائر افراد نوعه فالملحوظ بالوجه الاول مركب من الجسم والروح
والجسم يوجد في سائر الحيوانات ايضا والروح مختص به قابل للحكمة وهي علم بالموجودات
الخارجية واحوالها على ما هي عليه في نفس الامر وهي تنقسم على ما قال الفيلسوف في الفصل
الثاني من الكتاب السادس من اخلاقه الكبيرة الى الحكمة النظرية والعملية لانه ان بحث فيها
عن افعال الانسان من حيث انها صادرة عنه بالاختيار مؤدية الى صلاح المعاش والمعاد
فحكمة عملية وان بحث فيها عما بحث لا من هذه الحيثية فحكمة نظرية وهذه تنقسم على ما قال
الفيلسوف في الفصل الاول من الكتاب السادس للفلسفة الاولى الى الطبيعية و
الرياضية وما بعد الطبيعة لانه ان بحث فيها عما جرد عن المادة الحسية الجزئية لا الكلية
فحكمة طبيعية وان بحث عما جرد عن المادة الحسية الكلية لا عن المادة العقلية فرياضية
سواء كان حيثياتها نظرية او عملية وان بحث عما جرد عن كل مادة حسية او عقلية
فما بعد الطبيعة وكل من العملية والرياضية وما بعد الطبيعة تستمد من الطبيعة اما
الرياضية فلان كل رياضي محب للرياضيات وحام لها يقر عن صميم القلب ويشهد
حقا بان ثبات مادتها وقوة مباديها وطريق التعليم والتعلم لها يؤخذ من الحكمة

نوع ثاني ... من الطبيعة والرياضية وما بعد الطبيعة ... والهندسة والحساب ... والموسيقى وعلم عقود الابنية والمناظر وانباط المياه والبنكامات وجر الاثقال والموازين والآلات الحربية والملاحية والهيئة

من الحكمة الطبيعية لانها انما تبحث عن الاشياء التي توجد من الانتزاع على ما قال الفيلسوف
في المتن الحادي عشر من الكتاب الثالث للنفس والانتزاع انما يعلم بالحكمة الطبيعية
فانها تبين انه باي وجه ومن اي قوة يحصل ولانها تبحث عن احوال الكم المنفصل اي
العدد والمتصل ومنه يحصل لها قسمان الارثماطيقي والهندسة مع فروعهما والاول
الباحث عن العدد والمنتزع عن المادة ان بحث عنه على الاطلاق ومن غير نسبة الى امر حسي
فهو علم الحساب وان بحث عنه من حيث نسبته اليه اي الصوت وتقديره له فهو علم الموسيقى والثاني
اي الهندسة هو العلم الباحث عن خواص الكم المتصل المنتزع عن المواد الخارجية الغير المركب
من امور لا تتجزى ومنها يتفرع علم المساحة الذي هو علم يتعرف به مقادير الخطوط
والسطوح والاجسام بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب وعلم عقود الابنية وهو
علم يتعرف به احوال اوضاع الابنية وكيفية احكامها وطريق حسنها كبناء الحصون
المحكمة والقناطير المشيدة وعلم المناظر وهو يبحث في احد قسميه عن احوال المبصرات
بحسب كميتها وكيفيتها باعتبار قربها وبعدها من الناظر وما يتوسط بين الناظر والمبصر
وغلظته ورقته وعلل تلك الامور وفي الثاني عن احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة
والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل انواع المرايا المحرقة
وغير المحرقة والعينك والدوربين والخردهبين وعلل افعالها وعلم جر الاثقال وهو
علم يعرف به كيفية نقل الاجسام الثقيلة بالقوة اليسيرة وعلم انباط المياه وهو علم يتعرف
منه كيفية اخراج المياه الكامنة في الارض وعلم الآلات الحربية وهو علم يعرف به كيفية
ايجاد الآلات الحربية وعلم البنكامات وهو علم يعرف به كيفية ايجاد الآلات المقدرة
للزمان وعلم الملاحية وهو علم يعرف به احوال السفينة وكيفية اجرائها وان مقدار هذا
الثقيل بهذا المقدار من الريح كم فرسخ يتحرك في مقدار هذه الساعات وعلم الاوزان
والموازين وهو علم يعرف به مقادير اثقال الاحجار في البناء واثقال الاحمال و
كيفية عمل الآلات التي يوزن بها الاشياء من الميزان والقرسطون والصاع والكيل
وامثال ذلك وعلم الهيئة وهو علم يعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية و
اشكالها ومقاديرها واوضاعها وابعادها وحركاتها وعلم جغرافيا اي علم
هيئة الارض وهو علم يعرف به احوال الارض وعروض البلدان واطوالها و
عددها وجبالها وبرها وبحارها وانهارها وغدرانها وعلم مسالك البلدان
والامصار وهو علم يبحث عن احوال الطرق الواقعة بين البلاد وانها برية او
بحرية عامرة او غامرة سهلية او جبلية مستقيمة او منحرفة والعلامات المنصوبة
لتلك الطرق من الجبال والتلال وامثال ذلك وهو علم خواص الاقاليم وهو علم
يتعرف به ما في كل اقليم او بلد من المنافع والمضار والعجائب والغرائب **اقول** وهذا
علم جليل يميل اليه النفوس فانه يطلع به على غرائب الكائنات وعجائب المخلوقات
مثل ما روي ان ببلاد الهند وردا مكتوبا في ورقته محمد رسول الله على ما رواه
الذهبي في الميزان ومثل ما ذكره ابن العديم في تاريخه في ترجمة الحسن بن احمد بن الحسن

يتفرع على علم الهيئة ... وجغرافيا وعلم اطوال البلدان
وخواص الاقاليم

الوراق انه روى مسندا الى على بن عبد الله الهاشمى انه رأى فى بعض بلاد الهند ورد
كبيرة طيبة الرائحة سوداء مكتوبا عليها لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق و
عمر الفاروق ومثل ما حكى الامام اليافعى فى كتابه المسمى بروض الرياحين عن بعض
الشيوخ انه رأى ببلاد الهند شجرة تحمل ثمرة تشبه اللوز لها قشران فاذا كسر خرج منه
ورقة خضراء مطوية مكتوب عليها بالحمرة لا اله الا الله محمد رسول الله كتابة جلية
واهل تلك البلاد يتبركون بها ويستسقون بها اذا منعوا من الغيث فحدثت بها ابا يعقوب
الصياد فقال ما استعظم هذا فانى كنت اصطاد على نهر الابلة فاصطدت سمكة مكتوبا
على جنبها الايمن واذنها اليمنى لا اله الا الله وعلى جنبها الايسر واذنها اليسرى محمد رسول الله
فقذفتها فى الماء احتراما لما عليها وقد روى عمن يوثق به يروى عمن يثق به انه رأى
جرادة فى احدى جناحيها لا اله الا الله وفى الاخرى محمد رسول الله وامثال هذه
العجايب والغرائب فى الافاق خارج عن احاطة الاوراق سبحان مبدعها ومخترعها
وعلم مراكز الاثقال وهو علم يتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد
بمركز الثقل حد فى الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل والحاصل ان العلوم الرياضية
وفروعها والصنايع المأخوذة منها لما كانت باحثة عن الكم وهو معلوم من الحكمة الطبيعية لانها هى
المبينة لعدم تركبه من الاجزاء الغير المتجزية وامكان انقسامه الى غير النهاية وعدم لا تناهيه
بالفعل ولاوضاع النقاط والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية الى غير ذلك من المبادى
والمواد المستعملة فى الرياضيات المبينة فيها كانت محتاجة اليها قطعا واما ما بعد الطبيعة
المسمى ايضا بالحكمة الالهية والعلم الاعلى والفلسفة الاولى المتقدمة بالشرف والرتبة فليست
بمستغنية عنها بالكلية مع انها تفاخر بالبحث عن العلل العالية فانها تبين احوال العقول
السامية وبسطاء طبيعتها النورية تفتش البساط وتفحص عن مسكنها تقدر عددها
وتعين افعالها تبين دوامها وتعقل العقل الاعلى والاشرف الذى هو ابسط البسايط
المجرد المنفصل المنزه عن التركيب المنور لجميع الاشياء المحرك للكل مع ثباته السرمدى
لان الاستدلال بالمعلول والحركة لاثبات الواجب تعالى والعقول انما صار فى الطبيعة
ولاستمداد ساير الحكم منها سماها الرواقيون بالروح حين قسموا الحكمة الى المنطق والحكمة
العملية والطبيعية وشبهوها بالحيوان وقالوا المنطق عظامه والحكمة العملية لحومه والحكمة
الطبيعية روحه لان الاولين بلا اعانة الثالث وامداده يكونان بلا روح واما الحكمة العملية
فلانها تصدر عنها اى الحكمة الطبيعية صدور نهر لذيذ عن منبع عظيم وصدور جود غزير عن جواد
كريم ومن الذى لا يستنبط اصول الاخلاق الحسنة التى هى العدالة والشجاعة والعفة
والحكمة وفروعها التى يجب علينا ان نحصلها لتحلية انفسنا الناطقة الباقية بعد خراب
البدن واصول الرذائل التى هى الجور والتهور والجبن والفجور والجمود والجربزة و
البلادة التى يجب ان نجتنب عنها لتخلية انفسنا من دلالة افعال الطبيعة الباحثة عنها
الحكمة الطبيعية فانا اذا نظرنا فى الانقلابات الدائمة اللطيفة الجديدة والتبدلات
الناظمة النظيفة الجيدة الحاصلة من الطبيعة التى متى خلعت صورة من الهيولى الذنية

تعريف علم مراكز الثقل

استمداد ما بعد الطبيعة من الطبيعة

استمداد الحكمة العملية من الطبيعة

تعريف العدالة والشجاعة والعفة والحكمة وفروعها

الذنية صورها بصورة اخرى جديدة ومتى رفعت شيئا ما بالاف ووضعت غيره
مقامه بالايجاد وقت الارتفاع ومتى اعدمت جسما من اجسام العالم اوجدت بسبق القوى
غيره من العدم وان جففت عينا او نهرا او غديرا فى موضع تخرج من منبع اخر اما انفسها
او امثالها وان اجتث من احد ازهار الطفولية يهب اليه القوى الشداد الشبابية
وان نزعها بالشيخوخة زينته بالحكمة وفى ساير الاحوال الصادرة عنها والاحوال الحاصلة
بتوسطها نعلم العدالة التى سميت بالعدالة العوضية واذا نظرنا ولاحظنا فى ترتيب الموجودات
الغريب وتنظيم الكائنات العجيب وجريان العناصر السفلية ودوام الافلاك العلوية
وتاملنا كيفية ايجاد الله تعالى بالجود الاوفر والحكمة الحقة طبايع الاشياء وحقايق الممكنات
واعطاءه لها ما تستعد اليه من الخواص والحالات نعلم العدالة التى سميت بالعدالة الجودية
فانا نرى ان المبدع رفع الافلاك التى ليست بثقيلة ولا خفيفة بمقتضى طبعها ووضعها
فوق العناصر السافلة ووضع تحتها العناصر السيالة ومنعها من السيلان وحاصرها بالا
والحصون الشداد اذ انه رفع ما هو اخف منها الى الجهة العليا ووضع ما هو اسفل الى الجهة
السفلى ووسط ما هو ذو الجهتين بينهما وربطها عجيبا بالقوى الطبيعية والخواص الذاتية
لتتعادل ولا تغلب واحد منها على الاخر غلبة كلية بل يكون كل منها موافقا الاخر من جهة
ومخالفا من اخرى بحيث لا يقهر واحد منها الاخر وتتولد من امتزاجاتها المواليد العجيبة
شيد مبانى الصلح والاتفاق بين التراب والماء بالبرودة الطبيعية وربط عرى روابط
الامتزاج والوفاق بين الماء والهواء بالرطوبة الفطرية وعقد معاقد الصلاح والاتصال
بين الهواء والنار بالحرارة الغريزية ونصب مناجيق الخلاف والعداوة بين الارض
والماء باليبوسة والرطوبة الخلقية ورفع رايات الخصومة والجدال بين الماء والهواء بالبرودة
والحرارة الذاتية واوقد نيران الحرب والقتال بين الهواء والنار بالرطوبة واليبوسة
الجبلية يجب كل منها حيزه ومكانه الطبيعى ويحفظه من سكون الاخر فيه كليا ولا يرضى تنحيه
منها عنه ووقوعه فى موضع اخر الا قسرا ولهذا قال ثميلقيوس ومن تبعه تصحيح
نحن ونعرف انه يجب ان نبعد عن البخل والطمع وجور الشهوة وسمى جالينوس الطبيعة
بعد ما علم بالتشريح الصحيح والفكر المستقيم افعالها فى جسم الحيوانات وجعلها اياه ذا قوى
كثيرة متنوعة واحكامها بالات متوفرة وتمييزها اياها بترتيبات وامزجة واشكال
عجيبة عاقلا وعادلا لاجل العقل والعدل وايضا فضيلة العدالة وفروعها كالايمان
والتقوى والاخلاص والصدق واللطف الحاصلة من تهذيب القوة العملية التى هى
قسم من القوة المدركة الملكية ومعرفتها انما تحصل من معرفتها ومعرفتها واثباتها انما
تحصلان من الحكمة الطبيعية وكذلك فضيلة الشجاعة التى هى ملكة متوسطة بين التهور
والجبن حاصلة من تهذيب القوة الغضبية سائقة لمالكها الى الامور المخوفة المهلكة
على مقتضى العقل والناموس من غير فكر وروية حاصلة من القوة الغضبية السبعية التى هى
قسم من القوة المحركة ومعرفتها انما تحصل من اثباتها ومعرفتها من الحكمة الطبيعية حتى اذا
علم الفيلسوف الطبيعى انه يموت يقينا ولا يمكن الخلاص منه ووزن بميزان الصدق

والعقل المستقيم ان المكونات تخرب وتفسد جزما وتفكر ان هذا البدن الذي
هو لباس الجهل وحجاب المعرفة سيموت آخرا وعلم بالتجربة ان الحيوانات العديم النطق
يحارب بالبطش مع اعدائها لحفظ النسل والمسكن الى ان تهلك وتموت فاذا وقع
امر مخالف لحسبه ونسبه ومضر لجنسه ونسله او مضاد لدينه او قدره ورتبته او مقابل
امانته وسلطانه التي نفسه البتة ملبا ببرع فضيلة الشجاعة في المخاوف الجسيمة
والمهالك العظيمة ولا يخاف من كمينات الخصم ومكائده ولا يضطرب من هجوم الجيوش
والاجناد عليه ولا يتوجع من جراحات الرماح والسيوف بل حينئذ يعد الحيوة قبيحا والممات
حسنا ومن هذا العلم ايضا نعلم القوة الشهوية البهيمية التي هي قسم من القوة المحركة
ايضا ثم نعلم منها ان العفة ملكة متوسطة بين الفجور والخمود وحاصلة من القوة الشهوية
ومنه نعلم ايضا القوة النظرية التي هي قسم من القوة المدركة الملكية اولا ثم نعلم منها ان
الحكمة الخلقية ملكة متوسطة بين الجربزة والبلادة حاصلة من القوة النظرية المهذبة ومنه
نعلم ايضا فروع الشجاعة التي هي كبر النفس والنجدة وعلو الهمة والثبات والحلم
والسكون والشهامة والتحمل والتواضع والحمية والرقة وفروع العفة التي هي الحياء
والرفق وحسن الهدى والمسالمة والدعة والصبر والقناعة والوقار والورع و
الانتظام والحرية والسخاء وفروع الحكمة التي هي الذكاء وسرعة الفهم وصفاء الذهن
وسهولة التعلم وحسن التعقل والتحفظ والتذكر ومنه يعلم اصول الرذائل وفروعها
لتوقف معرفة كل واحد منها تماما الى معرفة القوة النظرية او العملية او الغضبية او
الشهوية وكل منها انما تتبين في الحكمة الطبيعية على ما يجيء وان لوحظ الانسان بالنسبة
بالنسبة الى العولى اي الى الواجب تع والعقول المجردة والافلاك والنجوم النيرة فهو
يأخذ من هذا العلم فوائد جليلة ويعلم لمية حركة الجسم الفلكي الكري الذي هو البسيط
والجوهر الكلي المنفصل عن الامور الفاسدة السائلة الثابت القولي المتحرك بالحركة
الدورية الطبيعية في كل زمان من غير عروض فتور وكلال ومنه يأخذ ويعرف كيفية
توقف وجود عالم الكون والفساد وكمالاته الى حركاتها الدائمة وكيفية ظهور الفيض له
من الواجب تع بتوسط تلك الاجرام العلوية فاذا زين الانسان بهذا العلم الطبيعي يقف
على حقائق العناصر والافلاك ويطلع على ما فيها من الاسرار والمكنونات يعرف كيفية
ارتباط العالم بالواجب بالذات ويعلم كيفية نفوذ قدرته التامة في جميع الكائنات
يتصور ماهيات الاباء والامهات ويرى ذاتيات المواليد الثلثة من المعادن والنبات
والحيوانات يطير عارفا من الاجسام الثقيلة والخفيفات فيعرج دفعة الى الاجرام الشفافة
العاليات وينظر حركاتها وكمالاتها الدائمات يكون جسمه ساكنا في الارض ويتحرك روحه
مع السموات يعامل مع ابناء نوعه انواع المعاملات وهو متصل بالعالم الاعلى والعقول
العاليات يأكل ويشرب ويلبس الالبسة الفاخرات وهو متجرد مستغرق في بحار المجردات
يقيد نفسه حقوق الموجودات وهو في نفس الامر فوق السموات ويبيت وينام في الليالي المظلمات
وهو يقظان سائر مع سائر المنيرات لا ينظر في شيء من الاشياء والآلات هو فيه قد رأى

باري الكائنات ولا يرى ذرة من ذرات الموجودات الا بعلم الواجب تع اولا وبالذات
يتصل دائما بعالم الملكوت ويتحد بعالم الجبروت يكون كالقطب ثابتا في فلك التجريد
وكالمركز راسخا في دائرة التوحيد يكون عبادته خالصا لوجه الله المتعال لا لكسب مرتبة
من مراتب الكمال وما ذكرنا هو المراد مما قال بعض الحكماء ان غاية الحكمة هي ملكية الانسان
قال بقاذروقليس ان الحكمة تجعل الانسان ملكا على حسب استعداده وان نسب الفيلسوف
الى سائر افراد نوعه فاي فائدة ومنفعة لا يحصل من المقارنة به واتي خير وكمال لا يحدث
من المصاحبة معه فانه لو قارنه ملك ضعيف القوة والمملكة وعمل بحسن رأيه وتدبيره
المصيب يصير اقوى الملوك واغلبهم ويتبعه جميع الناس فيصير مالكا لوجه الارض بالقهر والكرم
ويكون قطان سلطنته اغنياء متنعمين بانواع النعم مستريحين في مساكنهم واوطانهم بالامن
والامان مستظلين تحت عدالته وحمايته مع رفاهية البال والجنان فان كل قوة ومصلحة
فعلية كانت وصناعية اذا تعلمت منه وعملت على ما علمها تقع البتة على وجه الصواب فان
العلم الحق والحكمة الصادقة الحاصلة له هو المسطرة المستقيمة لجميع الافعال والصنائع
وهو مبدؤها الصحيح وغايتها لان الفيلسوف من حيث انه فيلسوف ينظر اولا الى الموجودات
المتكثرة الغير المحصورة في عدد والمختلفة ماهية وقوة وخاصية بالبصر ويلاحظ كمالاتها
وخواصها والحكمة الموضوعة فيها فيعشق اليها فيدقق النظر فيها فيتفحص عن ماهياتها واعراضها
الذاتية ويفتش لمية خواصها واحوالها فيجد المبادي المؤدية اليها فيترتبها فيفيض من المبدأ
الفياض علمها واسرارها الموضوعة فيها فيعلم منافع الكائنات ومضراتها فينصح على مقتضى
الحكمة والعدالة فيجعل قرينه حكيما وعادلا فيعمل على حسب نصيحته ويصير ممدوح الفعال
ومحمود الخصال فيكون عيشه في الدنيا على الراحة واحسن الاحوال ويخرج منها مترتبا
بزينة اجناس الفضائل ومتحليا بحلي انواع الكمال قال ججرو الحكيم ورئيس بلغاء اللاتين ان
الحكماء هم الذين بنوا اولا على وجه الارض ابنية قوية وحصونا حصينة وقلاعا مشيدة
وهم الذين جمعوا الناس في القرى والمداين بعد كونهم متفرقين في اطراف العالم وهم الذين
ادخلوهم في الدور والبيوت بعد كونهم ساكنين في الصحارى والجبال وكون بيوتهم تحت
الاشجار والمغارات وهم الذين وضعوا لهم الناموس وقوانين المعاملات بعد كونهم
جاهلين لقواعد الاجتماعات والذين زينوهم بانواع الفصاحة والبلاغة والخطابة
وهم الذين وضعوا هجاء الحروف في كل لسان وعلموا تركيبها وترقيمها بانواع الالات
والكتابات وهم الذين بينوا لهم فضائل الاخلاق ليكتسبوها ورذائلها ليحترزوا عنها
وانهم منابع ينابيع انهار المعارف الملكية ومطالع طوالع انوار العلوم الالهية وقال
سليمان بن داود صلوة الله على نبينا وعليهما ناصحا للرؤساء والملوك والسلاطين و
داعيا لهم الى محبة العلم احبوا الحكمة ايها الولاة على الخلق نور العلم فانه بياض النور الدائم
ومرآت جلال الله بلا وسخ وصورة خيريته **الفصل الثاني** في بيان كمال عقل ارسطو وافضليته
من جميع الحكماء المتقدمين والمتأخرين وفيه فصلان **الفصل الاول** في بيان صعوبة
مثل هذا البحث وبيان ولادة ارسطو وتربيته اعلم ان هذا البحث الذي نحن فيه امر

شكلا اما اولا فمن جهة نفسه لانه عظيم عند الناس لانهم قالوا ليس في الارض من الانسان وليس
في الانسان اشرف من العقل ولهذا لا يتبع اكثر الناس لا ضربين في العقل وان كانوا يتبعوهم
في المال والجاه واما ثانيا فمن جهتنا لان المميز بين عقول الحكماء وعلومهم يجب اما ان يكون
اعقل واعلم منهم او يكون مساويا لهم لما قال الفيلسوف في الفصل الثلثين من كتاب الالوهية
حين سئل بانه لم عين المصارعة للمصارعين اجورا وعطايا ولم يضعوا للمباحث العلماء شيئا
لان المميز في العلم يجب ان يكون اعلم او مساويا للمتنازعين فمن الذي يكون مساويا
في العقل والعلم لارسطوطلس وافلاطون وسائر الحكماء المتبحرين او قريبا لواحد منهم
حتى يميز بينهم واما ثالثا فلان هذا البحث لا يخلو عن الخطاء فان احكام اكثر الحكماء وشهادات
عامة العلماء بكونه اعلم وافضل بمراحل كثيرة من الحكماء المتقدمين والمتاخرين حكما وشهادة
بحيث لا يمكن ردهما بل يجب التصديق بهما وان كانوا مقويا لنا من جهة في ان نحكم بما حكموا
به ولكن عظم البحث وكبره يمنعنا منه من جهة اخرى مع انا نخاف ان يكون لنا نفوس عظماء
الحكماء وارواح كبراء العلماء خصماء اقوياء لاجل تفصيل شخص واحد على كل واحد منهم
تفصيلا بلا مراء ولهذا اجاب الفيلسوف ايضا في السؤال المذكور انفا بان الملوك
لم يروا مناسبا ان يضعوا اجورا وعطايا للمباحثة الناشئة منها الخصومات والفتن لان
الناس اذا ذموا بعدم الشجاعة وضعف البدن وسائر العوارض البدنية يتحملون
بسهولة ولا يخاصمون بمن يذمهم كذلك ولو ذم العلماء بالجهل والنقصان وحكم عليهم بانهم
جهلاء ناقصون لا يصبرون عليه بل يتهورون وينشاء منه خصومات عظيمة وفتن
كثيرة واما رابعا فلان تعيين هذا يرى امرا مستحيلا لانه لو كان واحدا افضل من اخر
في علم كان الاخر افضل منه في علم اخر ولنعم ما قال بلينيوس من يقدر على تمييز كمال العقول
وافضلية بعضها من بعض مع كون المعلوم اجناسا كثيرة والاشياء والاعمال مختلفة لكن
لما كان الخوض في امر مشكل غاية الاشكال مع حله امرا محمودا بين جميع الرجال حثنا هذا
على ان نشرع في بيان هذا المبحث العظيم فنقول قال بلينيوس ان الرجل الكامل ان ارسطو
لم يكن قدوة حكماء اليونان فقط بل كان اشرف حكماء العالم كان يونانيا من مملكة
ماقدونيا من اسطاغيرا واسطاغيرا على ما قال بطلميوس في جاوغرافيا وشتغافوس في كتاب
البلدان كانت قصبة قديمة من ماقدونيا ثم خربت من الفتن ومرور الازمان ثم عمرها
الاسكندر بن فيلبوس تكريما لاستاده وقال بلوتارخوس خربها فيلبوس والد الاسكندر
ونفى بعض سكانها الى بعض بلاد الاطراف واسر بعضهم ثم عمرها واطلق المنفيين والاسراء
فجاؤا الى وطنهم وبنى فيها مدرسة لتعليم العلوم كان زمان ولادته قبل ميلاد عيسى على نبينا
وعليه السلام سبعين وثلث مائة سنة شمسية فيكون من وقت ولادته الى يومنا هذا
اثنان وتسعون والفان شمسية وسنتنا هذه هي سنة اربع وثلثين ومائة بعد الالف
من الهجرة النبوية واسم ابيه نيقوماخوس من نسل اسقليبيوس رئيس جميع الاطباء كان
طبيبا حاذقا ومشهورا ومعتبرا مستقرا بها وتقرب الى امنتا ملك ماقدونيا والد
فيلبوش والد الاسكندر الرومي المشهور واسم امه كان افسطيا وكانت هي ايضا من نسل

تاريخ ولادة ارسطو ووفاته

من تلميذ سمبليقيوس المذكور مات ابوه فبقى يتيما ذا اموال كثيرة بقيت من ابويه كما كتب امونيوس
فرباه اتارنوس احد احباء ابيه بتعليم مناسب للاطفال والمرد فلما بلغ سنه الى سبع عشرة
سنة ذهب الى الهيكل الشمسي التي كانت مرجعا لاهل اليونان في ذلك الزمان فتوجه عنده
واستدعى ان يلقيه ما هو خير له بعد ذلك فسمع صوتا مضمونه ان الخير له هو الاشتغال بالحكمة كذا
قال اكثر المترجمين لاحواله فذهب الى اثنه مدينة الحكماء فحضر في درس افلاطون بعد موت
سقراط وسمع منه قريبا من عشرين سنة باشتغال تام وجهد عظيم حتى سماه افلاطون
عقل درسه وفيلسوف الصدق وسمى مسكنه بيت القاري **الفصل الثاني في بيان كمال عقله
وافضليته من الحكماء المتقدمين والمتاخرين** قال الشارح اما كمال عقله فيظن انه ثابت
من تسمية افلاطون الصدوق اياه عقل درسه وفيلسوف الصدق ومسكنه بيت القاري
مع عدم تسمية غيره من تلاميذه الكثيرة بواحد من تلك الاسامي فان تسميته عقل درسه
تدل على كمال عقله في ايام شبابه قطعا وتسميته فيلسوف الصدق تدل على كونه حكيما صادقا
مستقيم الطبع وتسمية مسكنه بيت القاري تدل على كمال كتابه وتمام اشتغاله في تحصيل العلوم
ويظن ثبوته ايضا من سرور فيلبوس ملك اليونان العارف بمقادير الحكماء حين ولد
ابنه الاسكندر حتى قال انا سررت من تولده في زمن فيلسوف ارسطو مع عدم ذكره احدا
من الحكماء الموجودين في زمان ارسطو واختياره معلما لابنه مع وجود حكماء كثيرة
في عصره وبهذان الوجهان يظن انهما يدلان على فضيلته من معاصريه ايضا ويظن
اثبات مجموع المطلوب من شهادات الحكماء العارفين بمقادير كبار الفلاسفة فان اكثرهم
يقدمون على كلهم بلا استثناء واحد منهم تقديما بلا مراء وبعضهم يمدحونه بمدائح يلزم منها
تقدمه عليهم والحكيم ثميستيوس والذي هو ابلغ بلغاء اللاتين يقدمه على جميعهم الا على افلاطون قال
سمبليقيوس في مقدمة شرح الكتب الثمانية حين بين نسبته مع سائر الحكماء المتقدمين ان ارسطو
عنهم بانهم قد كانوا كتبوا امورا مظلمة ورموزا غامضة ومسائل غير مثبتة بدليل وهو نورها
وبين المراد منها واثبت المقبولة عنده ببراهين قطعية وعن افلاطون بان افلاطون
كان ينظر في الطبيعيات على القوانين الفيثاغورسية من حيث لكونه ذوات حصة من الامور
الالهية وكان لم يورد ادلة قوية على دعاويه وهو اورد على دعاويه ادلة قوية وبراهين
قطعية مركبة من المبادي الاولية والحسية وعن جميعهم بان كل واحد منهم كان عارفا بقسم واحد
فقط من اقسام الحكمة وهو كان عالما لجميع اقسامها النظرية والعملية على ما يشهد كتبه المتعددة
وقدمه ثميستيوس على كل واحد من الحكماء المتقدمين في مقدمته لكتب النفس حيث كتب فيها
ان جميع كتب ارسطوطلس كان بحيث يفيد تعجبا من كماله لانه لا يوجد بحث لم يظهر هو فيه قوة
طبعه وكماله وكذلك اظهرهما في الكتب التي الفها للنفس فانه كتب لها جامعا لجميع احوال
النفس وهي بحيث لم يكن ان الهما احد من القدماء ولو بالتصور وقال ابو الوليد محمد
بن احمد بن رشد القرطبي الذي شرح كتب ارسطو وطالع اكثر كتب سائر الحكماء السابقين
عليه في مقدمة شرح الكتب الثمانية للسماع الطبيعي ان ارسطو وجد علوما ثلثة اي المنطق
والحكمة الطبيعية وما بعد الطبيعة وكلها اما انه وجد بها فلان ما وجد من القدماء من هذه العلوم

ليس بلايق لان يكون قسما منها واما آنه كملها فلانه لم يقدر احد من مدة حيوته الى يومنا

هذا التي هي خمسمائة والف سنة ان يضم على ما علمه امرا معتدا به ويقدح عليه بقدح موجه

ووجود مثل هذا في شخص واحد امر عجيب خارج عن العادة وحكمة عجيبة واذا وجد جميع

الكمالات في رجل ينبغي ان ينتظم في سلك الملائكة لا في سلك الانسان ولهذا كان القدما يسمونه

الهيا وقال في شرح الكتاب الثالث للنفس اعتقادي ان ارسطوطلس كان مسطرة في الطبيعة

وانموذجا اوجدته الطبيعة لاظهار الكمال الاعلى في الارض وقال في الفصل الاول من الكتاب

الاول لتكون الحيوانات نحمد الله تعالى على انه امتاز بهذا الصدق ارسطو من غيرهم بالكمال

وخصصه بنهاية المرتبة الانسانية يعني المكتسبة التي هي غير مرتبة النبوة لا يقدر ان يصل

اليها احد من الناس يعني سوى الانبياء صلوة الله على نبينا وعليهم فانهم وصلوا الى ما هو

اعلى مما وصل اليه ارسطو بمراتب كثيرة وقال في بعض مقالاته ان علم ارسطو كان صادقا

شريفا لان عقله كان نهاية العقول الانسانية فصدق ما قيل في حقه انه خلق واعطي لنا

بصيرة ملكية لئلا نجهل على الممكنات وقال حجي والذي كان يقول ان اكون مخطئا مع افلاطون

احب عندي من ان اكون مع غيره مصيبا في بعض كتبه ان ارسطو اكمل في العقل والتدقيق

من جميع الحكماء الا من افلاطون وقال ان ارسطوطلس رفيع بالعقل والعلم والاحاطة

وقال هو رجل بالعقل وهو كانه ملك وقال انه رأى بدقيق نظره طبايع جميع الاشياء

وقواها وقال من الذي يكون اعلم من ارسطو واذكى منه واقبل في وجدان الاشياء والحكم عليها

بل هو اعلم واذكى واكمل من الكل سوى افلاطون وسماه بلينش في الكتاب الثامن من تأليفه

رجلا اعلى من ساير الحكماء في جميع العلوم وفي الكتاب الخامس عشر رجلا صاحب دقة التحصيل

وقال آتنيوس في كتابه للرؤيا ارى انه رجل يعلم الاشياء وسماه ابوليوس في كتابه

للعالم رجلا اعلم واكمل من جميع الحكماء وسماه جم غفير من العلماء اعجب الطبايع وتاج

العقول وملك الطبيعة وقدمه يوبنوس المتكلم المسيحي المقابل له في كثير من المسائل

الحكمية لكونها مخالفا للملة النصرانية القديمة والمعين لافلاطون على جميع الحكماء

وقال انه رئيس الحكماء واعظم كرامة الطبيعة ومظهر علوم جميع الاشياء التي يكون

نوع الانسان قابلا لها بالطبع ويستدل على ما ادعينا بدقة كتبه وكثرتها فانه لا يقوى

شيء من الاشياء قوى العقل وشدته ولنورانيته وذكاوه وكمال علمه لا كتبه فمن الذي

ينظر الى كتبه ولا يقر بانه تجاوز حدود الانسانية فانها مع بلوغها في الكثرة الى سبعة

واربعين وسبعمائة كتاب على ما قال فرانجشقوس پاترچیوس الجامع لها كلها دقيقة

مملوة بالبراهين مسلمة عند الكل برية عن اللغو والخطاء جامعة لاكثر الفنون الحكمية

فانه لم يترك شيئا ولم يجربه ولم يبق شيء لم يكمله كتب وكمل الحكمة الطبيعية بجميع ابوابه واقسامه

وكمل مجموع المنطق بجميع اقسامه وتمم ما بعد الطبيعة وعلمها تعليما ملكيا وقال امونيوس

في ترجمة ارسطوطلس انه لم يوجد له كتاب في ثيولوجيا لكنه بين جميع اقسامه وعلم العلوم

الرياضية قال لاارتيوس وفرانجشقوس پاترچیوس المورخان القديمان

كتب في جميع العلوم الرياضية ابحاثا كثيرة ونحن نرى انه لم يكتب ابحاثا منتشرة

منتشرة فقط في كتبه بل كتب كتبا تامة فيها مثل كتابه للخطوط الغير المنقسمة وعلم الطب

علما صحيحا قال بلتارخوس اعطى محبة الطب الى اسكندر ازيد مما اعطاه الى غيره وعالج

كثيرا من احبائه المرضى والف كتابا في الصحة والمرض قال پاترچیوس وكتب في الاخلاق

وتدبير المنزل والسياسة المدنية كتابا عالية منقحة وكتب كتابا ثلثة لا نظير لها في علم الخطابة

ونظم في الشعر كتبا لا يكاد يوجد مثلها وله قصايد وغزليات وقطع ورباعيات وابيات

كثيرة وتواريخ لوفيات كبار الحكماء والعلماء ويدل على ما ادعينا ايضا تعظيم جميع الحكماء

والعلماء الموجودين في مدة حيوته وبعد ها له الى يومنا هذا واقرارهم بكماله العالي

وتكريم جميع اهل اليونان بل اكثر اهالي الربع المسكون في حيوته وبعدها حتى طبعوا بالاتفاق

لاظهار كمالاته في دراهم سلطنتهم ودنانيرها صورته في طرف وكتبوا في طرفها الاخر عبارة

معجزة الطبيعة مريدين ان ارسطو هو معجزة الطبيعة وجعلوا يوم ولادته يوم عيدهم قال الشارح

لما كان الحكماء يحكمون من عند انفسهم باحكام مطلقة غير مقيد بالتقليد الى احد فنحن نقول

في حل هذا الامر المشكل ان العقل الانساني يمكن ان يكون كاملا بطرق ثلثة بطريق العموم الناقص

بان يعلم من كل علم او من اكثره بعض المسائل لا كلها وبطريق الخصوص الخاص بان يعلم علما واحدا

فقط علما تاما وبطريق العموم التام والخصوص العام بان يعلم جميع العلوم وكل علم معين

علما عاما تاما وخاصا ويسمى العالم بالطريق الاول عالما سطحيا وقشريا وبالثاني عالما

حصريا وبالثالث عالما محيطا لبيا والعلماء الكاملون بالطريق الاول محيطون بعلم اشياء

كثيرة بحيث يكونون حاضرين في ان يجيبوا كالفيلسوف عن كل مسئلة اوردت عليهم ويجيبون عنها

لكن بجواب ضعيف سطحي لا بجواب قوي عميق فانهم انما يعرفون من كل علم نبذة لا كلية

ويعلمون القشور على ما قال ابن سينا لا اللبوب وهولاء المتكلمون يحسن رادتهم صفوة

الذهن وفي كمالاتهم وكمالاته لا الى ارسطو فقط بل الى غيره وايضا مثل اسكندر الافرودسي

وابن رشد القرطبي وابو النصر الفارابي وابن سينا البخاري والنصير الطوسي والكاملون

بالطريق الثاني هم الذين يكونون عالمين بالعلم التام علما واحدا فقط واما غيره فاما

ان يعلموا منه نبذة او لا وقد كمل بهذا الطريق كثير من الرجال وصاروا فائقين في فنهم

واعلى وافضل فيه من اكثر الفحول الغالبين لهذا اتفق ايضا ومساويا لارسطو كبقراط

وكارنيدس فانه فايق في الارثماطيقي وبعض العلوم الرياضية على اكثر الحكماء وكاقليدس

فانه فائق على اكثرهم في الهندسة ومساو لارسطو وان قلنا ان بقراطا افضل منه في الطب

وارشميدس مع اقليدس في الارثماطيقي والهندسة وفروعهما وكذا ابولونيوس في الخطوط

المنحنية التي ليست مستقيمة ولا مقوسة فانه فائق على كلهم فيه نعم هولاء الكل لم يكونوا كاملين

بالطريق الثالث كما كان ارسطو كاملا بهذا الطريق ايضا فليسوا مساوين له في الكمال التام

اصلا اما انهم لم يكونوا كاملين بالطريق الثالث فلانهم لم يكونوا عالمين بجميع

اقسام المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعيات وثيولوجيا واما ان

ارسطو كان كاملا فيه فيدل كتبه المؤلفة فيها عليه وانا اذكر بعض كتبه

ليدل على كماله بهذا الطريق دلالة ظاهرة فمن كتبه كتاب فاتفوريا

الطبيب فانه فايق على الاطباء الكل على الاكثر المتقدمين واما الحاضرين وبالمطلوبين

وبرتبة حسب ارسطو

وكتاب برارمنياس وكتب انالوطيقا الاولى وكتب انالوطيقا الثانية وكتب السفسطة
وكتبه الثمانية للسماع الطبيعي وكتبه في الافلاك وكتبه في الكون والفساد وكتبه في حجج
الكائنات وكتبه في العنصريات وكتبه في النباتات وكتبه في الحيوانات وكتبه في النفس
وكتابه في الحس والمحسوس وكتبه في الجدل وكتبه في الخطابة وكتبه في الشعر وكتبه في الاخلاق
وكتبه في تدبير المنزل وكتبه في السياسة المدنية وكتبه في ما بعد الطبيعة وكتبه في ثوثوليا
على ما قال بعض المورخين منا وكتابه في العدل وكتابه في الرياضة والادب وكتابه في شرف
الجنس وكتابه في الملك وكتابه في الخير وكتابه في الخطوط الغير المنقسمة وكتابه فيما يقع عليه صفة
العدل وكتابه في التباين والاخلاق وكتابه في العشق وكتابه في ان الصور موجودة
اولا وكتابه الذي اختصر فيه قول افلاطون في المدن وكتابه في اللذة وكتابه في الحركات
وكتابه في نيل مصر وكتابه في الرسائل وكتابه في اتخاذ الحيوان ما يتخذ من المواضع ليأوي
اليها وكتابه المسمى بجوامع الصناعات وكتابه في المحبة وكتابه في اليقظة والنوم وكتبه
في حركة الحيوانات وتشريحها وكتابه في الاعضاء التي بها الحيوة وكتابه في الصحة والمرض
وكتابه في طول عمر الحيوانات وكتبه في اقسام الزمان واقسام النفس واقسام الشهوات
وامر الفاعل والمنفعل والفعل وامر المحبة وانواع ما يقع عليه القول وانواع الموجودات
وما ينقسم اليه وكتبه في الشروط التي تشترط في القول وكتبه في مناقضة القول بان نوخذ
مقدمات القول وكتابه في الموضوعات العشقية وكتابه في الموضوعات الطبيعية وكتابه
في بيت الموضوعات وكتبه في الاشياء التحديدية وكتابه في التحديدي وكتبه في حدود
مستعملة في الجدل وكتبه في الاسولة وكتبه في المقدمات للمسائل وكتبه في المسائل الدورية و
كتبه في الوصايا وكتبه في التذكيرات وكتبه في اصناف مسائل الطب وكتابه في تدبير الغذاء
وكتابه في الفلاحة وكتابه في الرطوبات واليبوسات ومقالتاه في تكون الحيوانات وكتاب اخر
في المضاف وكتاب اخر في الزمان وله كتب اخرى كثيرة تركنا ذكرها مخافة
الاطناب وقد نقلنا ان المجموع سبعة واربعون وسبعمائة على ما جمعها فرجستوس المورخ
القديم فهذا الذي يكون مثله وبدايته من الحكماء المتقدمين والمتاخرين **البحث الثالث** في انه
هل تعلم الاشياء الطبيعية ام لا وان علمت فكيف تعلم وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** في بيان اراء
الحكماء المتقدمين في العلم الطبيعي وذكر الادلة الموردة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم
اعلم ان بين الحكماء المتقدمين اختلافا كثيرة في العلم ومرادهم منه هو الملكة الحاصلة من الحد
او البرهان او الاستقراء فان اخذ على الاطلاق فانكره بعضهم على الاطلاق واقر بعضهم بامكانه فمن
هؤلاء قالوا انا نعلم جميع المحسوسات الظاهرة وهم قالوا لا نعلم شيئا منها وقال بعضهم ان كل متناقضين
صادقان معا وبعضهم حكم بوجود الواسطة بينهما وقال بعضهم لا يمكن ان يقول بعضهم ما
يضاد قول الاخر وفصل الفيلسوف اقوال هؤلاء الاقوام ورد عليهم في المتن الحادي و
العشرين من رابع ما بعد الطبيعة بانه لو كان لهؤلاء الاقوام الذين يطلبون العلم ويحبونه
اراء كذلك في الصدق اي العلم فكيف لا يكون غيرهم مهملين متكاسلين في تحصيل الحكمة
وان اخذ العلم لا على الاطلاق فانكره اقليدوس وقراطلوس امكان ان يثبت شيء على

على الاشياء الطبيعية صدقا ويعلم لان كل ما يوجد تحت فلك القمر يسيل ويجري دائما كما ذكره الفيلسوف
في المتن الثاني والعشرين من الكتاب الرابع المذكور ويورد فيه دليلين سنذكرهما بعيد ذلك
واما افلاطون فذهب من جهة كما نقل الفيلسوف في الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة
الى رأي هذين لسيلان ما تحت فلك القمر وعدم قراره على الدوام وقال لا يعلم شيء اصلا
مما يوجد تحت فلك القمر ومن جهة اخرى كان يحب ان يحفظ درجة الحكمة الطبيعية وقد رها
فمال كونه ذا ابا الى الاعداد الفيثاغورسية على ما اشار اليه الفيلسوف في الفصل السابق
ذكره تابعا على الكمال الى برمنيدس واناكساغورس الفيثاغورسيين على ما قال ارسطو فخمس
او رد بعض صور كلية منفصلة عن المادة موجودة بالذات كائنة بحيث تحدث بهذه الجزئيات
الى قبله باخذ حصة منها فوضع مثلا طبيعة واحدة كلية لافراد الانسان منفصلة عنها موجودة
بالذات بحيث يحدث كل واحد منها باخذ حصة منها وسمى هذه الصورة مثلا وقال العلم انما
يكون لها لا لهذه الجزئيات الفاسدة وان شئت ان تعرف ما قلنا مفصلا فارجع الى كتاب
افلاطون الى قريب غاية الكلام السادس من السياسة المدنية والى اول الكلام العاشر لها والى
تماوس من الكتاب الاول للتحليل الثاني من كتب ارسطو والفصل السادس والسابع من اول
ما بعد الطبيعة له والفصل الاول من سابعه له والفصل الثالث من الثاني عشر منه له والفصل
الثالث من الثالث عشر منه له والى الفصل العاشر من اول الاخلاق له والى المواضع الاخر
الكثيرة من كتبه **ذكر الادلة** على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم يستدل عليه اولا بان الاجسام
الطبيعية متبدلة ومتغيرة ولا شيء من المتبدل والمتغير بمتعلق للعلم اذ العلم انما يكون متعلقه
للامور التي يمتنع تبدلها وتغيرها على ما مر في الفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني
فالاجسام الطبيعية ليست بمتعلقة للعلم وكلما لم تكن الاجسام الطبيعية متعلقة للعلم لم تكن
الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا التالي وتثبت الصغرى بان الاجسام الطبيعية ذوات
هيولى وطبيعة الهيولى على ما قال الفيلسوف في المتن الثالث والخمسين من الكتاب السابع
مما بعد الطبيعة تكون بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد والاشياء التي كان هيولاها
بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد يمكن ان تتبدل وتتغير فالاجسام الطبيعية يمكن ان تتبدل
وتتغير فتتبدل وتتغير في وقت ما البتة وبانها متحركة وكل متحرك متبدل ومتغير بالضرورة
لان حركة الشيء على ما برهن عليه الفيلسوف في المتن السابع والثلثين من سادس الطبيعيات ليس الا
تبدله وتغيره من حال الى حال اخرى فالاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة وثانيا بان الحكمة الطبيعية
تبحث عن الجواهر المحسوسة فانها على ما قال الفيلسوف في المتن الاول من الكتاب الاول
الاول من الفلكيات تبحث عن الاجسام والعظم واحوالها وعن المكان ومبادئ
الاشياء والامور المحسوسة لا تعرف ولا يبرهن عليها كما علمه الفيلسوف في المتن الخامس
من سابع ما بعد الطبيعة فالحكمة الطبيعية ليست بعلم ويقرب منه ان المحسوسات على ما قال
الفيلسوف في المتن الخامس والثلثين من الكتاب الاول للتحليل الثاني لا تعلم لان العلم
لما كانت ملكة عقلية على ما علمه في الفصل الاول من سادس الاخلاق بيده ورجوع الاشياء المعقولة
والمحسوسات ليست بمعقولات لما ان الحس ليس بعقل كما سيظهر في المتن المائة والخمسين من الكتاب

موقوف العلم

الثاني للنفس فلما كانت الاجسام الطبيعية محسوسة لا يكون لها علم لكن المقدم حق فكذا التالي
وثالثها بانه لا يمكن ان يعلم شيء من الماديات على ما علل الفيلسوف في المتن الثالث والخمسين
من سابع ما بعد الطبيعة حين قال فيه ان الجواهر المحسوسة لا تعرف ولا يبرهن عليها
بقوله لان لها مادة وسببه ظاهر فانه لا شيء من الماديات بضروري والتعريف والبرهان
انما يكونان للامور الضرورية على ما علمه في المتن المذكور وفي المتن الخامس والثلثين من
الكتاب الاول للتحليل الثاني فتقرير الدليل على هذا ان الاجسام الطبيعية ماديات
ولا يمكن ان يعلم شيء من الماديات فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تعلم وكلما لا يمكن ان تعلم
الاجسام الطبيعية لا يكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا التالي ورابعها بان الاجسام
الطبيعية لا يمكن ان تفعل في العقل وتحركه لانها ليست باكمل واشرف من العقل لانها
ماديات والعقل ليس بمادي وكل فاعل ومحرك اكمل واشرف طبعا وحالا من المنفعل
والمتحرك كما قال الفيلسوف في المتن التاسع عشر من ثالث كتب النفس فان الفاعل والمحرك
من حيث انه فاعل ومحرك بالفعل والمنفعل والمتحرك من حيث انه منفعل ومتحرك بالقوة
على ما علمه الفيلسوف في المتن السابع عشر من ثالث الطبيعيات وما هو بالفعل اكمل واشرف
مما هو بالقوة فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تفعل في العقل وتحركه وكل ما لا يمكن ان يفعل
في العقل ويحركه لا يمكن ان يعلم بالعقل لان ما يعلم به يفعل فيه ويحركه قطعا لان علمنا هو
انفعال ما على ما علمه الفيلسوف في المتن الثاني والثاني عشر من ثالث النفس فالاجسام
الطبيعية لا يمكن ان تعلم وكلما لا يمكن ان تعلم لا يكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا
التالي **الفصل الثاني** في ان الاشياء الطبيعية تعلم حقيقة وان الحكمة الطبيعية علم حقيقة والى هذا
ذهب الفيلسوف في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة حيث قال فيه لما كان الطبيعيات علما
بجنس من الموجود لانها تبحث عن جوهر فيه مبدا الحركة والسكون الكائنين فيه ظهر انها ليست
عملية ولا صناعية لان مبدا الصناعيات في الصانع اما العقل او الصناعة او قوة اخرى
ومبدا الفعليات في الفاعل هو الارادة لان الفاعل والمريد واحد فلما كان كل علم اما عمليا
او صناعيا او نظريا كان الطبيعيات علما نظريا باحثا عن موجود قابل للحركة وكرر هذا الكلام
في الفصل السادس الحادي عشر من الفلسفة الاولى وجميع المتاخرين تبع الفيلسوف في هذا
الرأي وتبعه سمپلقيوس ويحيى النحوي وثمسطيوس وابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوماس
اقوناس والمدقق سقوتس وكثيرون آخرون ويبرهن على ما قلنا بان للاشياء الطبيعية
فيها ملكة مسائل كثيرة حاصلة من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة المحققة الضرورية
والعلم المقول حقيقة المغاير لليقين البديهي على ما قال الفيلسوف في الفصل السادس من سادس
الاخلاق والفصل الثاني من الكتاب للتحليل الثاني ملكة مسائل حاصلة فينا من البراهين المركبة
من المقدمات الصادقة الاول الضرورية فللاشياء الطبيعية فينا علم حقيقة وهذا العلم هو
الحكمة الطبيعية والصغرى ظاهرة من مسئلة ان كل جسم مركب قابل للفساد فانها يبرهن
عليها بان كل جسم مركب حاصل من الطبايع المتضادة الكيفيات وكل حاصل من الطبايع من
الطبايع المتضادة الكيفيات قابل للفساد فكل جسم مركب قابل للفساد ومن امثالها الآتية

الآتية في الكتاب وبانه متى نعلم الموجودات الطبيعية من عللها بحيث لا يمكن ان تتبدل تكون تلك
الموجودات معلومة لنا كما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني لكنا
نعلمها كذلك فالموجودات الطبيعية معلومة لنا وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية وتثبت المقدمة
الواضعة بانا نعلم ان التراب مائل الى جهة التحت بالضرورة لانه ثقيل بالضرورة وكل ثقيل
مائل الى جهة التحت بالضرورة فالتراب مائل الى جهة التحت بالضرورة ونعلم انه ثقيل
بالضرورة بسبب علمنا ان مادته كثيرة ذات مقدار صغير بالضرورة وكل ما يكون كذلك
فهو ثقيل بالضرورة وبانا نعلم ان النار مائلة الى الفوق لعلمنا انها خفيفة بالضرورة بالضرورة
وكل خفيف مائل الى الفوق بالضرورة فالنار مائلة الى الفوق بالضرورة ونعلم انها خفيفة
من علمنا ان مادتها قليلة ذات مقدار كبير بالضرورة وكل ما يكون مادته قليلة ذات مقدار
كبير فهو خفيف بالضرورة فالنار خفيفة بالضرورة وبانا نعلم ان كل جسم بسيطا كان او مركبا
متحرك لان كل جسم ذو طبيعة هي مبدا الحركة وعلتها وكل ذي طبيعة هي مبدا الحركة وعلتها
متحرك فكل جسم بسيطا كان او مركبا متحرك وكذا نعلم سائر الموجودات الطبيعية من عللها
بحيث لا يمكن ان تتبدل وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية فالحكمة الطبيعية علم قطعا وايضا
ان كثيرا من الموجودات الطبيعية يكتسب بالبرهان الآني وكل مكتسب بالبرهان الآني معلوم
فكثير من الموجودات الطبيعية معلوم وهذا العلم حكمة طبيعية فالحكمة الطبيعية علم اما الصغرى
فلانا نعلم ثبوت النفس من علمنا بالحركة والحس ووجود محركات العالم اي العقول من علمنا
بحركة الافلاك واما الكبرى فلان البرهان الآني ينتج العلم كما علمنا الفيلسوف في المتن الخامس
والتسعين من الكتاب الاول من انالوطيقا الثانية ونرد ما قال افلاطون من ان العلم يكون
للمثل اذا اخذت على وجه بينها به الفيلسوف ونقول لا يمكن ان تعلم لان المثل الافلاطونية
على ما بينها الفيلسوف لا يمكن ان تحد ولما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثالث والخمسين الرابع
والخمسين من سابع الفلسفة الاولى ولانه لو عرفنا الانسان مثلا نقول هو الحيوان الناطق
المائت وهذا التعريف لا يمكن ان يصدق على مثال الانسان الافلاطوني بوجه ما لانه صورة
دائم الوجود لا يمكن ان يتغير ويفسد اصلا وظاهر انه لا يصدق عليه مفهوم المائت وكل ما
لا يمكن ان يحد ولا يمكن ان يعلم لما قال الفيلسوف في المتن الثاني من انالوطيقا الثانية والفصل
السادس من الكتاب الحادي عشر مما بعد الطبيعة ان جميع العلوم تستعمل التعريف اي مجموع الحد
والمحدود فان التعريف يطلق ويراد به كثيرا هذا المجموع ويجعل مقدمة من البرهان فالمثل
الافلاطونية لا يمكن ان يعلم وهذا هو ما قال الفيلسوف في المتن الثامن والعشرين من اول
ما بعد الطبيعة من ان الكلام المتعلقة بالمثل ترفع بالكلية الاشياء التي يحب القائلون بالمثل
كونها موجودة ازيد من كون المثل موجودة والى هذا يرجع ما قال في المتن السابع من ثالثه
من ان الذين قالوا بالمثل يتضررون بضررين ما عدا الاضرار اللازمة لهم بان يكون ماهية
الشيء المحسوس منفصلة عن الشيء وبان يكون الدائمات والفاسدات من نوع واحد
ولان كل مثال منها جزئي كما قال افلاطون في الفصل السادس من كتابه الجمهورية ان المثل جزئية
وهكذا نقل عنه المصنف الفصل العاشر من الثالث عشر مما بعد الطبيعة وبينه في المتن الثاني

من انا تنقا الثانية ولانه موجود في الخارج وكل موجود في الخارج جزئي كما برهن عليه الفيلسوف
في المتن الثالث والخمسين والرابع والخمسين من سابع مابعد الطبيعة ولا شئ من الجزئي
فاسدا كان او لا يمكن تحديده فلا شئ من المثال يمكن التحديد فلا يمكن ان يعلم اولا عدم امكان
تحديده غير مسلم فان ابن سينا واكثر الحكماء منا ومن اللاتينيين جوزوا التحديد المعقول وتبعهم
اثيرالدين على ما مرّ في ترجمة الانوار لمنطق ارسطوطاليس تحديد المثل اصعب من تحديدها ورجحه
الفيلسوف وليس جدلي لايفيد اليقين وما اشتهر من ان الجنس ماخوذ من الهيولى والفصل من الصورة
فليس بكلي بل مخصوص بالاجسام المادية وعدم امكان صدق تعريف الانسان بالحيوان الناطق
المائت على مثال الانسان الافلاطوني لايفيد عدم امكان تعريف مثاله بتعريف اخر وكونهم
عدم امكان تحديدها فان اراد بقوله ان كل ما لا يمكن ان يحد ولا يمكن ان يعلم بطريق من طرق
العلم فغير مسلم لان ارباب الذوق والرياضات من الصوفية والحكماء بعد مرتبة العقل
المستفاد مرتبتان مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق
المفيض اياها كما هي ومرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا
عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا فتعلم جميع ما فيه على ما هي عليه بالعلم الحضوري
وان اراد ولا يمكن ان يعلم بطريق النظر فلا يفيد الا ان المثل لا يمكن ان يعلم بالنظر فقط فيجوز
ان يعلم بعين اليقين او حق اليقين وليس العلم الا الملكة الحاصلة من البرهان او الاستقراء
بل الملكة الحاصلة من عين اليقين اعلى منها لان الملكة الحاصلة من البرهان او الاستقراء
غير خالية عن الشكوك والاوهام بخلاف ملكة عين اليقين وملكة حق اليقين اعلى منها على انه
يلزم ان لا يكون المسائل المتعلقة بالاله والعقول والهيولى والصورة علما لانها لا تحد
عند المصنف

الفصل الثالث

في بيان ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي كذا حكم الفيلسوف
في الفصل الاول من سادس مابعد الطبيعة والفصل السادس من حادي عشر منه حيث
استنتج في هذين الموضعين قائلا فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا كان الطبيعيات
علما نظريا باحثا عن موجود قابل للحركة وهذا متفق عليه بين العلماء القائلين بانها
علم ولا نعلم هذا ينبغي فاعلم ان القوى او قل الملكات تعلم وتمتاز من افعالها واعمالها
على ما قال الفيلسوف في المتن الثاني والعشرين من الكتاب الثاني للنفس فالعلم النظري او قل
الملكة النظرية هي التي غايتها واثرها الفعل النظري اي العلم والعلم الفعلي والملكة الفعلية
هي التي غايتها الفعل الفعلي اي الفعل وستعرف امورا كثيرة للعلم النظري والملكة في الكتاب
الثالث للنفس فيكون فيما نحن فيه اشياء ثلثة فعل نظري وفعل فعلي وفعل في الفعل النظري
هو فعل العقل فقط الغير المجعول التسديد بعمل قوة اخرى مغايرة للعقل بل يستقر في خالص
نظر موضوعه اي متعلقه فقط ويكون لاجل نفسه كالفعل الذي به ينظر المابعد الطبيعي
في الموجود والفعل الفعلي هو فعل العقل ايضا لكن ليس لاجل نفسه بل لاجل الغير ولا يستقر
في خالص نظر موضوعه ومتعلقه بل هو سبب للعمل ولهذا يكون مجعول التسديد بعمل الارادة
او قوة اخرى مثلا الفعل الفعلي هو الفعل الذي به يسدد الفعل ارادته الى محبة الله
تعالى او الى جعل عمل اخر لان العلم الفعلي ايضا ينقسم الى العملي او الصناعي وكل هذا علمه

علمه المعلم الاول في المتن التاسع والاربعين من الكتاب الثالث للنفس حين كونه متكلما
فيه للحركة المكانية للحيوانات فانه فرق بين العقل الفعلي والنظري بغايتيهما حيث قال ان
كل واحد من العقل والشوق يكون محركا بالحركة المكانية وهذا هو الذي يتفكر لاجل شئ (اي عمل)
ويكون فاعلا ويمتاز عن النظري بالغاية وبين الغاية في المتن الثالث من ثاني مابعد
الطبيعة حيث قال فيه غاية النظري هو الصدق اي العلم وغاية الفعلي هو الفعل وقال ابو الوليد
ابن رشد القرطبي نعلم بالنظري لنعلم ونعلم بالفعلي لنفعل لان غاية الفعلي هو الفعل فكل واحد
منهما فعل العقل لكن فعل الفعلي يرتب ويتهيأ للغير وهذا هو معنى ما اشتهر من ان العقل
يكون بالاستعداد فعليا والفعل هو العمل الحاصل بالارادة كمحبة الله تعالى او بقوة اخرى
ولهذا يعرف الفعل بانه عمل قوة مغايرة للعقل ومتاخرة عنه قابل لان يصدر مطابقا للعقل
المستقيم فيفترق الملكة والعقل النظري والملكة والعقل الفعلي اولا بان النظري
لا يخرج عن ساحة نفسه بل هو يجول داخل ساحة النظر والفعلي يسدد بعمل قوة مغايرة
للعقل ويمتد بنوع امتداد الى العمل وتفترقان ثانيا بالغاية لان غاية النظري انما هو محض
الصدق والعلم كما مرّ وغاية الفعلي هو العمل وهذه الغاية لا يجوز ان يكون امر كيف ما اتفق
بل يجب ان يكون مطابقا للعلم وتفترقان ثالثا بان كل واحد منهما وان كان ناظرا الى افعالنا
لكن الفعلي يجب ان يحصل للعمل حتى لو لم يحصل لم يكن فعليا بل نظريا ولهذا قال الحكيم توماس
اقوناس لو لاحظ نجار كيفية امكان بناء دار من غير تهيأ للعمل بل لمجرد العلم يكون
بالنظر الى الغاية علما نظريا لشئ فعلي وتفترقان رابعا بان في العلم النظري مبداء العلم
هي الاشياء القابلة لان يعلم ويكون العلم صادقا اذا كان مطابقا بها ولهذا يسمى الاشياء
الخارجية المعلومة بالعلم النظري ميزانا ومعيارا له واما في العلم الفعلي فليس الامر كذلك
لان مبداء الاشياء اي الاعمال الصادرة عنا فينا وعلمنا الفعلي هو مبداء ومعيار لها
بحيث لا تكون كاملة الا اذا طابقت به كذا افاد المعلم المكمل في الفصل الاول من سادس
مابعد الطبيعة وفي الفصل السادس من الحادي عشر منه حيث قال ان العلم النظري الطبيعيات
علم لبعض جنس الموجود الى اخره ثم قال لبيان ان الفعلي ان مبداء المعمولات يكون في العامل
وهو اما العقل والصنعة او قوة اخرى وحكم بما قلنا توماس اقوناس في مواضع
من كتبه وسقوتس وقايتانس وقايراولس وفراريس وشارح الراهب
ورهابين قومبلتنسس وبريس وفرانخسقس ويعقولومناكس ومتى واكثر شراح
كتب المصنف من اليونانيين واللاتينيين ومما ذكرنا لبيان الملكة النظرية يعلم ما ادعينا
اولا من ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي ثانيا ثم اذا علمت ان الحكمة النظرية لا يتجاوز
عن حدود النظر ولا تسدد بعمل القوة مغايرة للعقل وان غايتها انما هو معرفة صدق
مسائلها وان مبداءها نفس الاشياء الخارجة علمت ان الحكمة الطبيعية نظرية لا فعلية فان
قلت ان الحكمة الطبيعية كما ستعرف في الكتاب الثامن من هذه الكتب الثمانية تبحث عن المبدا
تعالى والعقول وتثبتها وهذا يحرك الشوق والارادة الى محبتهم قطعا فانه يستحيل ان يعلم
الخير المحض ولا يحب فيلزم ان يكون فعلية لا نظرية لان العلم المحرك الى العمل فعلي قطعا

قلت ان الشوق والارادة يحركان الى محبة الله تعالى والعقول المثبتة في الحكمة الطبيعية لكن هذا
التحريك انما هو بالعرض للحكمة الطبيعية لا قصدا وبالذات فانها انما يريد بالذات اثباتها
بالنظر لا تحريكها الى محبتهم والعلم الفعلي انما يريد بالذات تحريك قوة مغايرة للعقل الى العمل
فالحكمة الطبيعية ليست بعلم فعلي بل انما هو نظري الفصل الرابع في حل الاسولة المذكورة في الفصل
الاول الموردة على كون الحكمة الطبيعية علما يقينيا اعلم ان الادلة المذكورة على ان الحكمة الطبيعية
ليست علما يقينيا كانت في زمن الحكماء الاوائل معطية لهم قوة عظيمة على مطلوبهم واما في زماننا
هذا فليس شيء منها بشيء فان اكثر المبتدئين في الحكمة الان يقدر على ردها بلا تردد فانه يجيب عن الدليل
الاول بانهم ان ارادوا من صغرى دليلهم الاول ان الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية
ومن حيث انها موجودة بالفعل متبدلة ومتغيرة فهي مسلمة لكنها انما تثبت مع كبراها عدم
كون الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية ومن حيث انها موجودة بالفعل متعلقة للعلم
لا عدم كون الاجسام الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث ارتباط المحمول بالموضوع
ارتباطا ذاتيا متعلقة له فانها غير متبدلة ولا متغيرة بل هي سلسلة الصدق الدائم والمقصود
انما هو هذا وان ارادوا ان الاجسام الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث الارتباط
الذاتي بين المحمول والموضوع متبدلة ومتغيرة فبطلانها مع دليلها ظاهر فانه عرف
في محله انها دائمة لا متبدلة ولا متغيرة ومحمولاتها مرتبطة بها ارتباطا دائميا ضروريا و
هي تكون متعلقة للعلم اليقيني قطعا وهذا الجواب ماخوذة من كلام المصنف في المتن الثاني
والعشرين من رابع ما بعد الطبيعة حيث قال فيه مقابلا لهرا قليطوس وقراطيلوس القائلين
بانه لا يمكن اثبات شيء يقينا لهذه الاجسام لانها متبدلة وانما الها متبدلة بحسب الكم
لا بحسب الكيف فانه اراد بلفظ الكيف على ما فسره في ذلك الموضع الصورة مريدا بها
الكليات ووجه صحة هذه الارادة ظاهر فان الكلي كل ما والجزئيات اجزاء على ما علمه
في المتن الثالث من هذا الكتاب لا الاول والكل صورة ما والاجزاء المنسوبة اليه مادة
على ما افاده في المتن الحادي والثلثين من ثاني الطبيعيات والمتن الثالث من خامس ما بعد
الطبيعة فالكلي صورة ما واراد بلفظ الكم هذه الجزئيات الممتازة بعضها عن بعض
بعوارض مخصوصة وان قالوا ان قابلية التبدل والفساد من خواص الاجسام الطبيعية
فيكون ثابتا للكليات اولا وللجزئيات ثانيا فان ارادوا ان الاجسام الطبيعية الكلية
متبدلة ومتغيرة لا يكون بطلانها ظاهرا بل يكون هذه الارادة حقا ويكون متبدلة
متغيرة فلا يكون معلومة يقينا اما الصغرى فلان قابلية التبدل والفساد تصدر عن ذات
الاجسام الطبيعية من حيث انها مركبة من الامور المتخالفة واما الملازمة الاولى فثابتة لان
الخاصة ثابتة للنوع اولا ثم لافراده لما قال الفيلسوف في فصل مقولة الجوهر من ان سقراط
ضاحك لان الانسان ضاحك لا بالعكس اي ليس الانسان ضاحكا لان سقراط ضاحك
واما الملازمة الثانية فلانه لما كان قابلية التبدل والفساد ثابتة للكليات اولا تكون متبدلة
ومتغيرة بالفعل ايضا لان الفعل لما يكون له القوة على ما صرح به الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة
واما الثالثة فلما مر غير مرة من ان العلم انما يكون للامور الدائمة الضرورية لا المتبدلة الفاسدة

الكيف يجيء بمعنى الصورة الكلي لها والجزئيات اجزاء الكل صورة و اجزاؤه مادة الخواص ثابتة للكليات اولا وللجزئيات ثانيا

الفاسدة قلنا بعد تسليم الصغرى ان قابلية التبدل والفساد يكون ثابتة للكليات ان كان
الكلام بالنظر الى الارتباط الواقع بين الماهية والحال المختصة بها لكن لا يكون التبدل
والفساد بالفعل ثابتا لها مثلا ان قابلية الضحك بالنظر الى الارتباط الذاتي يكون
اولا ثابتا للنوع الانساني وللجزئيات ثانيا واما الضحك بالفعل فلا يكون ثابتا له اولا
لان نوع الانسان اي ماهيته الكلية لا يضحك بالفعل بل الجزئيات قال الفيلسوف في الفصل
الاول من اول ما بعد الطبيعة ان العرض العام يكون ثابتا للجزئيات فكذلك يجب ان نعلم
ان قابلية التبدل والفساد ثبتت اولا للنوع الجسم الطبيعي ولجزئياته ثانيا وان التبدل
والفساد بالفعل انما يثبت اولا لجزئياته لا للنوع الجسم الطبيعي لان نوع الجسم الطبيعي لا يفسد
ولا يتبدل بالفعل بل الفاسد والمتبدل بالفعل ليس الا الجزئيات وما نقل عن الفيلسوف
من ان الفعل يكون لما يكون له القوة فهو مخصوص بالجزئيات ويجيب عن الثاني بان يقول
ان الجواهر المحسوسة الجزئية لا يكون لها تعريف ولا برهان وهذا هو مراد الفيلسوف
مما نقل عنه في هذا الدليل من سابع ما بعد الطبيعة واما الجواهر الكلية فيكون لها تعريف
وبرهان وقد وقعا بالفعل ومما يقرب منه بان المحسوسات الكلية لا تكون منظورة للحس بل
المنظور له ليس الا الجزئيات على ما صرح به الفيلسوف في اول الطبيعيات والثاني من كتب النفس
بل يكون منظورة للعقل وبهذا الوجه يكون لها علم ولنذكر هنا ما قال الفيلسوف اسكندر
الافرودیسي في الفصل الثالث من الكتاب الاول من كتابه للاسولة الطبيعية مبينا فيه
ما يكون له الحد وما لا يكون له قال ان الجزئيات لا تعرف لانها تكون جزئيات بسبب بعض
العوارض ولا بسبب هذه بعينها وانما بل بسبب الاشياء التي تحتاج الى الحس زيد من احتياجها
الى العقل المعرف العقلي بل ولا يعرف الكلي المنفصل عن الجزئيات ولا ما يكون طبيعة لا جسمية
فانه كيف يكون الاجسمي ذا قدمين وباي وجه يكون الدائمي مائتا لكنا قد نقول معرفين
للانسان انه حيوان ماش ذو القدمين وقد نقول انه هو الحيوان الناطق المائت ولكن
نعرف الكليات الكائنة في الجزئيات والجزئيات بالنظر الى الكليات الكائنة فيها اقول
قد عرفت ما يرد عليه في الفصل الثاني من البحث الثالث ويجيب عن الثالث بان الفيلسوف
اراد بلفظ الماديات في قوله لا يمكن ان يعلم شيء من الماديات لان الماديات ليست بضرورية
بل يمكن ان توجد وان لا توجد الجزئيات المادية فقط وهي كما قال ليست بضرورية بل
في معرض الفساد ولا تكون معلومة لتبدلها وفسادها واما الكليات المادية فانها ضرورية
ليست في معرض الفساد كما مر مرارا وعن الرابع بان العقل يعلم الماديات بالصور المعلومة
الغير المادية وبهذا الوجه تكون الماديات محركة للعقل وان كانت بحسب طبعها ادنى منه فان
الجدار يحرك حاسة البصر بصورته المعلومة وان كان ادنى منه طبعا وما نقل عن الفيلسوف
من ان الفاعل والمحرك اكمل واشرف مادة وحالا من المنفعل والمتحرك فله بيانات مختلفة
سنتكلم في موضعه ونقول هنا الفاعل من حيث انه فاعل اشرف من المنفعل من حيث انه منفعل
لكن يمكن ان يكون بعض الفواعل بحسب ذاته ادنى من المنفعل كذلك كالنار الفاعلة في الانسان
بان تصير حارا فانها من حيث انها مسخنة له اشرف منه من حيث انه متسخن منها مع انها ادنى منه

بالنظر الى ذاتها بثلث مراتب **البحث الرابع** فى موضوع الحكمة الطبيعية وفيه فصول اربعة
الفصل الاول فى اسماء الموضوع وشروطه وقد تكلمنا الى هذا الان لجنس الحكمة الطبيعية
ببيان انها علم نظري فالآن نشرع فى بيان فصلها ليتم معرفتها ولما كان فصول العلوم النظرية
على ما يستفاد من الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة ومن الفصل السادس من الحادي عشر
منه تؤخذ من الموضوعات التي هي مبادئ للعلوم النظرية ومعيارها كما بينا فى البحث السابق
ناسب ان نعلم اولا اسماء الموضوع وشروطه فهو يسمى منظور العلم لانه الذي ينظر فيه ومنى لحوا له
ليحصل العلم لانه كما ان المحسوس منظور الحس كذلك المعقول منظور العقل وقد يسمى مقابلا
على ما قال الفيلسوف فى الكتاب الثاني من كتب النفس وفى الثاني للكون والفساد لانه يقابل
العلم تقابلا اضافيا كما ان المحسوس يقابل الحس كذلك كما قال الفيلسوف فى الكتاب المذكور
اولا وقد يسمى موضوعات تحت اما اولا فمن جهة المعلوم لانه يوضع تحت المجهولات المبينة
فى العلوم واما ثانيا فمن جهتنا لانه يوضع تحت عقلنا لان عقلنا على ما قال الفيلسوف فى الكتاب الثالث
من كتب النفس هو صورة الصور كما ان اليد آلة الالات فكما ان اليد اذا استعملت آلة تضعها
تحتها كذلك العقل اذا علم شيئا يضعه تحته ويسمى كثيرا اما موضوعا من غير اضافة لانه وضع
لان يحمل عليه احواله وقد يسمى مادة العلم والمادة بعضها مادة فيها كالقرطاس فانه مادة
وجد فيه البياض وبعضها مادة عنها كالهيولى الاولى التي يظهر عنها الصورة الجوهرية وبعضها
مادة عليها كالرخام فانه مادة يعمل عليها الحجار وبهذا المعنى الاخير يسمى موضوع العلم مادة
العلم وقد سماه الفيلسوف فى المتن الخامس والسبعين من الكتاب الاول من كتابي انا لوطيقا
الثانية الجنس المعلوم اما الاول فلكونه امرا كليا شاملا لاشياء كثيرة بالقوة كالجنس واما
الثاني فلفرقه عن الجنس المنطقي وقد يسمى معلوما لكونه متعلق العلم كما يسمى الشيء محسوسا لكونه
متعلق الحس على ما قال الفيلسوف فى فصل مقولة الاضافة وفى مواضع اخر وقد يسمى غاية العلم
ومقصوده لانه الذي يطلب لاجله العلم وقد يسمى معطى ومسلما كما قال الفيلسوف فى المتن السادس
والثلثين من الكتاب الاول من كتابي انا لوطيقا الثانية لانه اذا اعطى وسلم فى العلم يطلب احواله
وهذه هي اسماؤه المنقولة عن الحكماء وبعض الموضوع مساو وهو الذي يساوي العلم
ولا يكون اعم منها ولا اخص وبعضه اصلي ورئيس وهو الذي يكون له مقام اصلي بين الموضوعات
الجزئية لهذا العلم ولا يكون مساويا له وبعضه لا رئيس وهو الموضوع الجزئي الغير الاصلي
ثم الموضوع المساوي ينقسم على ما يستفاد من ثاني الطبيعيات الى المادي الملحوظ بلا قيد الحيثية و
الصوري الملحوظ معه ويشترط الموضوع المساوي الصوري للعلم ثلثة احدها ان يكون شاملا
لسائر الموضوعات المبحوث عنها فى هذا العلم اما بان يكون المبحوث عنه عين الموضوع او
مبادئه او احواله وثانيها ان يكون معرفته مقصودا بالذات فى هذا العلم بحيث يكون
جميع ما يبحث فيه عنه معمولا لتحصيل كمال معرفته وثالثها ان يكون بحيث يمتاز هذا العلم بهذا
الموضوع عن كل علم اخر **الفصل الثاني** فى بيان مذاهب ثمانية فى الموضوع المساوي
للحكمة الطبيعية ورد ثلثة منها اعلموا انه قد وقع اختلافات كثيرة بين العلماء فى تعيين الموضوع
المساوي للحكمة الطبيعية حتى صنف كثير منهم كتبا مفصلة ورسالات عظيمة لم يوجد فيها مذاهب ثمانية

جنس العلوم هو العلم وفصولها موضوعاتها

اسماء الموضوع

المادة فيها والمادة عنها والمادة عليها

الموضوع اما مساو ورئيس او لا مساو ولا رئيس

الموضوع المساوي اما مادي او صوري

شروط الموضوع الصوري

ثمانية الاول هو ان الموضوع المساوي لمجموع الحكمة الطبيعية هو الموجود القابل للحركة على ما اختاره
ابو الوليد ابن رشد القرطبي على ما يستفاد من شرحه للكتاب الرابع من كتب ما بعد الطبيعة للمصنف
ومن شرحه للكتاب الثاني عشر منها واختاره الحكيم الالهي ثوماس اقويناس وتبعه جميع تلاميذه
وكثير من فحول العلماء الثاني هو انه هو الجسم الطبيعي واليه ذهب جميع شراح اليونانيين لكتب
المصنف وتبعهم زابارلا وفونسكا رتس والثالث انه هو الجسم القابل للحركة واليه ذهب ابن سينا
والبرتس الكبير وبعض اخر الرابع هو انه هو الجوهر الطبيعي واليه ذهب سقوتس واتباعه
والخامس هو انه هو الموجود الطبيعي واليه ذهب فرانجسقس وتولتس وبعض اخر والسادس
هو انه الطبيعة وهو ما ذهب اليه بجلس وافلامس وبعض اخر ما نقل فرانجسقس يقولون انهم
ويريدون من لفظ الطبيعة جميع الاشياء المتعلقة بالطبيعيات وهي المركبات الطبيعية ومباديها واحوالها
السابع هو انه هو الجسم المتكون الفاسد لا الجسم الفلكي واليه ذهب شرذمة قليلة الثامن هو انه
هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه مركب واليه ذهب بعض شراح اللاتينيين لكتب المصنف والمذاهب
الخمسة الاول متحدة فى المآل كما سنبينه فى الفصل الآتي والثلثة الاخيرة مغايرة لها وكل واحد
منها مغاير لاخر ونحن نريد ان نبحث ههنا عن هذه الثلثة فنقول ولا ان الرأي السادس كاذب
لان المركبات ليست طبيعة لا يقال انها طبيعة بل يقال انها ذوات طبيعة او لها طبيعة كما المرجبة
فلما حكم به الفيلسوف فى المتن الرابع من ثاني الطبيعيات حيث قال فيه جميع الاشياء التي لها مثل هذا
المبدا تملك الطبيعة وجميعها جواهر لان الطبيعة اما موضوع ما وتوجد فى الموضوع انتهى يعني
لان الطبيعة موضوع اي هيولى وتوجد هي اي الطبيعة فى الموضوع اي صورة كائنة فى الموضوع اي
الهيولى وليس شيء منها بمركب طبيعي بل جزء له **اقول** للخصوم ان يقولوا ان مراد الفيلسوف
ان الطبيعة المعرفة فى المتن المذكور قبيل المتن الرابع هي الهيولى والصورة ونحن نقر به ونقول
ان المركبات ذوات طبيعة بهذا المعنى لكن نقول ان لفظ الطبيعة المذكور فى قولنا يعني المركبات
ومباديها واحوالها ولا مشاحة فى الاصطلاح ويجيء لهذا بحث عظيم واما ثانيا فلما قال الفيلسوف
فى المتن الثاني عشر من الكتاب المذكور بعد بيان كون الطبيعة مادة بوجه وصورة بوجه اخر
واما ما يكون من المادة والصورة فليس بطبيعة بل من الطبيعة كالانسان **اقول** لهم ان يقولوا
ايضا ان مراد الفيلسوف من قوله ليس بطبيعة معرفة بمبداء الحركة والسكون اي ليس بهيولى وصورة
بل حاصل من الطبيعة ولا يلزم ان لا يكون المركب منها طبيعة بمعنى اخر من معانيه وايضا يبرهن
عليها بان المركب ليس بمبداء وعلة للحركة والسكون والطبيعة مبداء وعلة للحركة والسكون
كما عرفها الفيلسوف فى الكتاب المذكور فالمركب ليس بطبيعة وبان المركب ليس مبداء ما يكون فيه
لانها عرفت به ايضا فالمركب ليس بطبيعة **اقول** اللازم من هذين الدليلين عدم كون المركبات
طبيعية بالتعريفين المذكورين فقط ولا يلزم عدم كونها طبيعة بمعنى اخر لها ولان فهم جميع مباديها
المركبات من لفظ الطبيعة ردي لان العدم مبداء ثالث للاجسام المركبة على ما قال الفيلسوف
وسلمه من جاء بعده والعدم لا يدل عليه لفظ الطبيعة واذا عرفت هذا فاستنتج منه ان
الطبيعة بالمعنى الذي ارادوه لا يشمل العدم الذي هو مبداء يبحث عنه فى الحكمة الطبيعية والموضوع
المساوي لكل علم هو شامل لكل ما يبحث فيه عنه فالطبيعة بالمعنى الذي ارادوه ليست بموضوع

والطبيعة مبداء ما يكون فيه

ما وللحكمة الطبيعية **اقول** وكذلك لفظ الجسم الطبيعي والجسم القابل للحركة والموجود الطبيعي
القابل للحركة والجوهر الطبيعي لا يدل على العدم واذا عرفت هذا فنستنتج ونقل ان شيئا منها
لا يشمل العدم الذي هو مبداء يبحث عنه في الحكمة الطبيعية والموضوع المساوي لكل علم هو
الشامل لكل ما يبحث فيه عنه فشيء منها ليس موضوعا مساويا للحكمة الطبيعية مع انها موضوعات
مساوية لها عند الشارح فما هو جواب الشارح عن هذا فهو جواب الخصوم عما اورده عليهم
عليهم على ان مرادهم من المبادي هي المبادي بالذات والعدم ليس مبداء بالذات كما سيقول
الشارح في بيان عادة المص ولكن الطبيعة لا يفهم منها جميع احوال الاجسام الطبيعية المذكورة
في هذه الكتب الثمانية فضلا عن ان يفهم منها جميع احوالها المذكورة في الكتب الاخر من الحكمة
الطبيعية فان العلة والبخت والاتفاق والخلاء والمكان والزمان وعدم التناهي والحركة
من الاحوال المذكورة في الكتب الثمانية مع ان شيئا منها لا يفهم من لفظ الطبيعة ومن يقول بكون
الحركة والزمان وامثالها طبيعة اي مبداء لحركة الجسم الطبيعي وسكونه وان قال ارباب هذا الرأي
ان الطبيعة موضوع ما وللعلم الطبيعي لان الحكمة الطبيعية تكون لها على ما قال الفيلسوف في مواضع
كثيرة من كتبه وكل ما كان كذلك يكون الطبيعة موضوعا ما وبالحكمة الطبيعية فالطبيعة موضوع
مساو للحكمة الطبيعية قلنا هذا الاستدلال ليس بشيء لان مراد الفيلسوف من كون الحكمة الطبيعية للطبيعة
هو كونها للجسم الطبيعي الحاصل من الطبيعة على ما فسره ابو الوليد بن رشد القرطبي وجميع شراح اليونانيين
وانا اقول اذا اراد الفيلسوف ان في لكون الجسم الطبيعي طبيعة على ما عرف من الطبيعة الجسم الطبيعي
ويكون هذه الارادة صحيحة يكون ارادة اصحاب الرأي المذكور منها المركبات ومباديها و
احوالها صحيحة بلا مراد فلا يكون كاذبا كما قال وثانيا ان الرأي السابع ايضا كاذب لان الحكمة
الطبيعية تبحث قصدا وبالذات عن الاجسام الفلكية وهي اجسام طبيعية ليست بمكونة ولا فاسدة
اما القضية الاولى فلانه يبحث قصدا وبالذات في كتب الفلكيات التي هي من اجزاء الحكمة الطبيعية
عن الاجسام الفلكية ولان الفيلسوف بعد ما قال في المتن الخامس من الثاني عشر مما بعد الطبيعة
ان الجواهر ثلثة بعضها محسوسة وهي قسمان احدهما هي المحسوسة الدائمة الوجود المتحركة وهي الاجسام
الفلكية والثاني هي المحسوسة الفاسدة المتحركة وهي الجواهر التي تكون تحت فلك القمر والبعض الاخر
غير محسوس ولا متحرك دائم الوجود وجعل بحث الجواهر المحسوسة دائمة كانت او فاسدة حكمة طبيعية
دون الجواهر الغير المحسوسة وقال ايضا تكون للحكمة الطبيعية لان لها مبداء لحركتها وهي لغيرها
وهذا القول موافق لما قال في المتن الحادي والسبعين من الكتاب الثاني من الطبيعيات من ان جميع
الاشياء التي اذا تحركت تحركت تكون للطبيعيات وما ليس كذلك فلا فيبحث الاجسام الفلكية من الحكمة
الطبيعية قصدا وبالذات واما القضية الثانية فلان الاجسام الفلكية يكون لها طبيعة لانها توجد
فيها الطبيعة ولما اوردها الفيلسوف في الفصل الاول من الكتاب الثالث للفلكيات بين الجواهر
الطبيعية وقال في المتن الثاني عشر من تاسع الطبيعيات ان الجواهر الطبيعية الدائمة ليس لها هيولى
كما يكون للمكونات الفاسدة لا يقال ارباب هذا الرأي يقولون ان البحث عن الاجسام
الفلكية في كتب الافلاك ليس قصدا وبالذات وبحثا عن قسم موضوع الحكمة الطبيعية بل بالعرض
وبحثا عن مبداء الاجسام الطبيعية لانا نقول هذا القول كاذب جزما فان البحث عنها في الكتب

الجواهر ثلثة

بحث عن مبداء الاجسام بالعرض

في الكتب المذكورة بالقصد وبالذات وبحث عن قسم موضوع الحكمة الطبيعية وهذا معلوم لكل
من ينظر فيها ولو بالنظر الجليل سوى ارباب هذا الرأي وبعض اخر فان البحث عنها فيها بانها
هل هي بسيطة وهل هي عديم الكون والفساد وهل هي متحركة بالحركة البسيطة والاستدارة
وهل هي متناهية وهل جوهر الكواكب متحد بجوهر الافلاك او مخالف له وامثالها
مما يبحث فيها بالدقة والاهتمام ليست ابحاثا بالعرض وكالبحث عن مبداء الاجسام الطبيعية
بل بالقصد وبالذات وكالبحث عن الاجسام الطبيعية السافلة وايضا لما كانت الاجسام
الفلكية اجساما طبيعية بل اكمل من غيرها يجب على معلم الحكمة العارف بمراتب الموجودات واحوال
اقسامها البحث عنها قصدا وبالذات في محل معين من كتب الحكمة لانه لو لم يبحث عنها كذلك
في محل معين من محال مجموع الحكمة مع كونها اكمل من الاجسام السافلة وقصر البحث في السافلة
يكون ابله غير عارف بمراتب الموجودات واحوال اقسامها والتالي فاسد لانا فرضناه
معلما للحكمة عارفا بمراتب الموجودات واحوال اقسامها فكذا المقدم فيلزم ان يكون البحث الواقع
عنها قصدا وبالذات لا تبعا وبالعرض ولئن قال اصحاب هذا الرأي وكان الجسم الطبيعي
ليس مشتركا معنويا بين الاجسام الفلكية والعنصرية لما قال الفيلسوف في عاشر ما بعد الطبيعة من ان
الدايم والفاسد مختلفان بالجنس وكل موضوع ما وللعلم مشترك معنوي بالضرورة بين
افراده التي تحمل عليها فالجسم الطبيعي ليس بموضوع ما وللعلم ما ولا الطبيعي بالضرورة بل موضوعه هو
ما قلنا اي الجسم القابل للكون والفساد الصادق على افراده التي هي تحت فلك القمر فقط بمعنى واحد
وثانيا ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي الذي عرف الفيلسوف طبيعته في المتن الثالث من ثاني الثمانية
بانها مبداء الحركة والسكون والجسم الفلكي ليس بجسم طبيعي معرف طبيعته بهذا التعريف لان الجسم
الطبيعي المعرف طبيعته به هو الجسم الذي يكون فيه مبداء الحركة والسكون والفلك ليس
فيه مبداء السكون ولانه ليس له مبداء للحركة داخل فيه لان مبادي حركات الافلاك ومحركاتها
امور خارجة عن الافلاك لا داخلة فيها وهي العقول والجسم الطبيعي المعرف بالتعريف المذكور
يكون مبداء حركته ومحركه داخلا فيه فالجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم الطبيعي الذي هو موضوع
الحكمة الطبيعية فموضوعها هو الجسم القابل للكون والفساد لا الجسم الفلكي لا قابل لشيء منها وثالثا
ان الفيلسوف حين عد الاجسام الطبيعية في اول الكتاب الثاني من هذه الكتب الثمانية ذكر
الحيوانات واجزائها والاجسام البسيطة ثم ذكر متصلا بهذه اسماء الارض والماء والهواء
والنار باسمائها ولم يذكر الفلك اصلا فموضوع الحكمة الطبيعية هي المذكورات فقط لا الفلك
ورابعا ان الاجسام القابلة للكون والفساد قد بين مباديها فقط في اول الحكمة الطبيعية
وموضوع العلم هو ما يبين مباديه في اول هذا العلم لا غير فالاجسام القابلة للكون والفساد
هو موضوع الحكمة الطبيعية لا الاجسام الفلكية الا قابلة لشيء منها واجاب الشارح عن الاول بان
الاجسام الفلكية والاجسام السافلة يمكن ان يلاحظا على وجهين الاول بماهيتها وبهذا الوجه
تختلفان بالجنس والثاني بماهية الموضوع من حيث تتحد كلها في طبيعي واحد متنوع وبهذا الوجه
تدخلان تحت معنى واحد مشترك هو معنى الموضوع ونظيره يوجد في سائر الاشياء الطبيعية فان
العناصر والحيوانات اذا لوحظتا بماهيتهما تختلفان بالجنس القريب جزما ولكن تتحد كلها في طبيعي

الجسم الطبيعي ليس مشتركا معنويا بين الاجسام
الفلكية والعنصرية

واحد ممتنع وبهذا الوجه تكونان قسمين لموضوع العلم الطبيعي وعن الثاني بان الاجسام الفلكية
ايضا داخلة في حد الجسم الطبيعي المعرف طبيعته في المتن الثاني المذكور كما سنبين في محله
ويندفع دليله الاول بان وجود مبداء الحركة في الفلك كاف في ان يصدق عليه حد الجسم الطبيعي
المعرف طبيعته في المتن المذكور ويندفع الثاني بان مبداء الحركة داخل في الافلاك لا خارج
عنها كما سنبين في الفلكيات وعن الثالث بان الفيلسوف لم يرد ان يذكر جميع الموجودات الطبيعية
حتى يلزم ان يكون الاجسام الفلكية المتروكة غير داخلة فيها بل انما ذكر ما ذكره لاجل المثال مع انه
قد اشار اليه بقوله والاجسام البسيطة وبقوله بعيد هذا فان هذه وامثالها نقول انها
طبيعي وسنتكلم لهذا في موضعه وعن الرابع بان المبدأين من المبادي المبينة في اول الطبيعيات
اي الهيولى والصورة مبدأن للاجسام الفلكية ايضا واما العدم فهو وان لم يكن مبداء لها
من حيث صورها الجوهرية لكنه مبداء لها من حيث حركتها المكانية بحسب اجزائها وثالثا
ان الراي الثامن المحكم الذي هو ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه
مركب بعيد عن الصدق لان معظم مباحث هذا العلم هو بحث الاجسام البسيطة على ما يرى في
الكتابين الاخيرين للفلكيات فانه يبحث فيهما عن العناصر الاربعة ملحوظة من حيث قواها المحركة
وفي كتاب الكون والفساد من حيث تكيفها بالكيفيات المتبدلة كما سنقول فيه فليس موضوعها
هو الجسم الطبيعي المركب فقط من حيث انه مركب بل البسائط ايضا موضوعها وايضا لا يبحث
في هذه الكتب الثمانية عن المبادي الاول للاجسام الطبيعية المركبة واحوالها المشتركة بينها
فقط بل عن مبادي البسائط ايضا فانها مركبة من الهيولى والصورة وما ادعينا يحصل ظاهرا
من كلام الفيلسوف في اول ثاني الطبيعيات فانه حين عد الاشياء التي تحصل من الطبيعة والتي يدور
عليها الحكمة الطبيعية عد الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة على السوية وايضا وضع
هذه الاجسام البسيطة بين الاجسام الطبيعية في مواضع كثيرة لا سيما في ثالث الفلكيات بل حقق في الفصل
الاول من سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل السادس من الحادي عشر منه ان الحكمة الطبيعية تدور
على الموجود الذي يمكن ان يتحرك ولا ريب لاحد في امكان حركة الاجسام البسيطة واجاب
مارقس انتونينوس بان العناصر ليس فرادا موضوع هذا العلم حقيقة لانه لا يبحث عنها
فيه لاجل انفسها بل لاجل المركبات فقط وهذا الجواب ليس بشيء فان العناصر وان بحث عنها فيه
لاجل المركبات لكن بحث عنها لاجل انفسها ايضا من حيث انها اجسام طبيعية بسيطة لان ما يبحث
عنه لاجل الغير فقط اذا ارتفع هذا الغير ارتفع ذلك البحث ايضا فانه اذا ارتفع المقصود
يرتفع ما هي واسطة له لكنه لا يرتفع بحث الاجسام البسيطة لو ارتفع المركبات لانه لو وجد الاجسام
البسيطة فقط كان مادة الحكمة الطبيعية محفوظة فالاجسام البسيطة لا يبحث عنها في العلم لاجل
المركبات فقط **الفصل الثالث** في بيان الاراء الخمسة الاول هذه الاراء الخمسة متغايرة
بالعبارات لكنها متفقة بالمعنى المقصود من تلك العبارات فان كل واحد منها يدل على شيء واحد
منها يدل على شيء واحد كما سيظهر فالنزاع بين الاراء المذكورة كما قال الرهابين المسماة بقونيمبريقنس
وزوبيس الراهب قليل بحسب المعنى كثير بحسب اللفظ فالنزاع يرجع حقيقة الى تراجيح عبارة من
العبارات الخمسة يؤدي ويشرح معنى موضوع هذا العلم اداء وشرحا اوفى واقرب اذا

واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الفاظ الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي والجوهر الطبيعي
والجسم القابل للحركة والموجود الطبيعي شيء واحد فان الموجود القابل للحركة وان كان
يدل على معنى اعم بحيث يدخل فيه كل موجود قابل للحركة باي حركة كانت حتى يدخل فيه
الملائكة المتحركة عند اهل الملل بالحركة المكانية وبحيث يدخل فيه ما يكون قابلا لان يتحرك
بالحركة الطبيعية من حيث انه منتهيها كما ان بعض الاعراض متحركة حركة طبيعية فان الكيف
والكم يجددان الحركة بالذات كما افادنا المعلم الاول في المتن العاشر من خامس الطبيعيات وما
يكون قابلا لان يتحرك بالحركة الطبيعية من حيث انه موضوع لها لكنه لا يراد به ههنا ما يشمل الملائكة
فان حركاتها ليست طبيعية فانهم كما يكونون في المكان باشتراك الاسم كذلك يكونون متحركين ولا
ما يشمل ما يكون قابلا لان يتحرك بالحركة الطبيعية المنتهية بل المراد بمعونة المقام هو الموجود القابل
للحركة الطبيعية الموضوعية فهو يدل ههنا على كل ما هو قابل للحركة الموضوعية اي على كل ما يعد ان يقبل
الحركة الطبيعية كالاستحالة والنمو والذبول والحركة المكانية والكون والفساد ويكون موضوعا
لها وما قلنا مسلم عند الرهابين المذكورين على ما صرحوا في كتبهم الطبيعية المؤلفة باتفاقهم وكل ما
هو قابل للحركة الطبيعية الموضوعية فهو جسم طبيعي فالموجود القابل للحركة جسم طبيعي فالموجود
القابل للحركة والجسم الطبيعي يكونان بمعنى واحد هو موجود قابل للحركة ويبين هذا بوجه اخر
لانا اذا قلنا موضوع الحكمة الطبيعية هو الموجود القابل للحركة لفظ القابل للحركة يدل على شيئين
اي على المستعد للحركة باستعداد قريب منها والاستعداد كيف ما زائد على الذي يقوم به و
على المبداء الذي يصدر منه هذا الاستعداد كما ان قابل الضحك يدل على المستعد للضحك
باستعداد قريب منه هو كيف ما زائد على الذي يقوم به وعلى الناطق الذي يصدر منه هذا
الاستعداد والمقصود من القابل للحركة ههنا هو الماخوذ بالمعنى الثاني اي ذو مبداء الحركة
فالمراد بالموجود القابل للحركة هو الموجود ذو مبداء الحركة اي ذو الطبيعة وكل موجود ذي طبيعة
جسم طبيعي فالموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي بمعنى واحد ههنا وايضا الجسم الطبيعي يدل
على ما يدل عليه الجسم القابل للحركة فان الجسم بلا قيد القابل للحركة وان كان شاملا للجسم الطبيعي
والرياضي والصناعي لكنه اذا خصص بهذا القيد يختص بالجسم الطبيعي لان الرياضي والصناعي
لا يقبلان الحركة فيكون الجسم الطبيعي والجسم القابل للحركة بمعنى واحد ولما كان كل موجود
قابل للحركة جسما طبيعيا وكل جسم طبيعي جسما قابلا للحركة كان كل موجود قابل للحركة جسما قابلا
للحركة والجوهر الطبيعي والموجود الطبيعي يدلان على ما يدل عليه الاول فان الجوهر والموجود الطبيعيين
يدلان على الجسم الطبيعي وهو مدلول الكلمات الاول فظهر ان هذه العبارات الخمسة
دالة على شيء واحد ومما ذكرنا تعرف سبب استعمال الاستاد المكمل حين اشارته الى موضوع
الحكمة الطبيعية تارة عبارة من هذه العبارات واخرى اخرى وعين له في الفصل الاول
من سادس ما بعد الطبيعة الموجود القابل للحركة حيث قال فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او
نظريا يكون الطبيعيات نظرية حقا لكن نظرية على الموجود الذي يمكن ان يتحرك واشار في اول
كتب الفلكيات الى انه الجسم الطبيعي حيث قال فيه العلم الذي للطبيعة يرى على الاجسام والمقدارات
واحوالها والحركة وعلى المبادي التي تكون لجوهر كذا وكذا اشار اليه ثانيا في الحادي عشر مما

بعد الطبيعة حيث قال فيه مكررا اما العلم الطبيعي يكون على الاشياء التي يوجد في نفسها مبدا الحركة
فان الاشياء التي يوجد في نفسها مبداء الحركة انما هي الاجسام الطبيعية كما سيظهر من ثاني الطبيعيات
وعليه له في المتن الحادي والسبعين منه الجسم القابل للحركة حيث اشار اليه بقوله جميع الاشياء
التي اذا تحركت تحرك يكون للطبيعي اي لنظر الطبيعي وجميع ما لا فلا واشار في الفصل السادس
مما بعد الطبيعة الى انه الجوهر الطبيعي حيث قال ولكن لما كان الطبيعي علما على جنس ما للموجود لانه
على الجوهر الذي فيه مبداء الحركة والسكون الذي فيه ظهر انه ليس عمليا ولا صناعيا الى اخره
ثم قال بعيد هذا ان العلم الطبيعي يدور على الجوهر بحسب الصورة الغير المفارقة كثيرا وهي الصورة
الطبيعية كما يظهر من المتن الحادي عشر من ثاني الطبيعيات ولهذا قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي
التابع للمعلم الاول في مقدمة الطبيعيات ان موضوع الحكمة الطبيعية هي المحسوسات من حيث تتبدل
وبين مراده من التبدل وقال اي من حيث يوجد فيها مبداء الحركة فيكون مراده منها هي الاجسام
الطبيعية وقال في شرح الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة وفي شرح الكتاب الثاني عشر منه ان موضوع
العلم الطبيعي هو الموجود القابل للحركة وقال في شرح الكتاب السادس منه انه الشيء القابل
للحركة وفي شرح الكتاب السابع منه سمي هذا الموضوع بالجوهر القابل للحركة وقال في شرح هذا
الكتاب انه هو الجوهر الطبيعي وقال في تهافت الفلاسفة انه الجسم القابل للحركة وكذا
الحكيم توماس اقوناس لا يجتنب من استعمال هذه العبارات في موضوع العلم الطبيعي فانه عينه
في مقدمة كتب الفلكيات ان يكون هو الجسم القابل للحركة وذكر هذا ثانيا في مقدمة كتب
الكون والفساد حيث كتب فيها ولهذا ناسب ان يقع التعليم اولا بعد بحث الحركة والمحرك
على العموم الذي كان يعطي في الطبيعيات للاجسام من حيث تتحرك بالحركة المكانية في كتب الفلكيات
التي هي قسم ثان للعلم الطبيعي فبقي البحث عن الحركات الاخرى المتعاقبة التي لا تعم جميع الاجسام
بل توجد في الاسافل الى اخره وقال في مواضع اخر ان العلم في العقل فلو لم يعلم العقل الاجسام
يلزم ان لا يكون علم للاجسام اصلا فح ينعدم العلم الطبيعي الذي يكون للجسم القابل للحركة وعين له
في اول الطبيعيات وفي سادس ما بعد الطبيعة الموجود القابل للحركة وذكر في شرح سادس ما بعد
الطبيعة عبارتين من العبارات المذكورة احدهما هو ان الموجود القابل للحركة موضوع الحكمة الطبيعية
والاخر هو ان هذا الموضوع الجوهر الطبيعي حيث كتب فيه وقال قال ارسطوطلس ان العلم الطبيعي
ليس على الموجود المطلق بل على جنس من الموجود اي على الجوهر الطبيعي الذي يوجد فيه مبداء الحركة و
السكون انتهى وظاهر ان ما يكون عليه علم يكون موضوعا لهذا العلم ومع انه قبل في اول
الطبيعيات كون الموجود القابل للحركة موضوعا للعلم الطبيعي دون الجسم القابل للحركة بين الموجود
القابل للحركة الذي قبله فيه بالجسم الطبيعي فانه قال الحكمة الطبيعية للطبيعيات والطبيعيات هي التي
تكون الطبيعة مبداء لها والطبيعة هي مبداء الحركة والسكون فيما يكون فيه فالعلم الطبيعي يكون
لهذه الاشياء التي يوجد فيها مبداء الحركة وظاهر بلا نزاع ان الاشياء التي يوجد فيها مبداء الحركة
اي الطبيعة يكون جميعها اجساما طبيعية فان الفيلسوف قال في المتن الرابع من ثاني الطبيعيات جميع
الاشياء التي يوجد فيها مبداء الحركة تملك الطبيعة وجميع هذه جواهر انتهى وكل ما يوجد فيه
الطبيعة يكون جوهرا مركبا طبيعيا او لما قال الحكيم اقوناس ان العلم الطبيعي لهذه الاشياء التي يوجد

يوجد فيها مبداء الحركة يعني للاجسام الطبيعية يكون الجسم الطبيعي موضوعه عنده وايضا قال
في هذا الموضع ولما كان كل ما يوجد فيه الهيولى قابلا للحركة لزم ان يكون الموجود القابل للحركة
موضوع الحكمة الطبيعية انتهى فح نقول ان الموجود القابل للحركة يوجد فيه الهيولى وكل ما يوجد
فيه الهيولى جسم فالموجود القابل للحركة جسم فيكون الموجود القابل للحركة والجسم القابل لها
امرا واحدا عند الحكيم اقوناس هذا ولما كان الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي والجسم
القابل للحركة والجوهر الطبيعي والموجود الطبيعي دالة على شيء واحد والا لبطل استعمال الحكماء العظام
هذه العبارة في معنى واحد كان مجموع البحث راجعا الى ان اي عبارة منها تكون اشرح لمعنى
موضوع الحكمة ولما كان ما ذكرنا صادقا فانظر اولا كيف غلط تومستيون وبعض اخر حيث
قالوا ان توماس اقوناس اذا كان يشرح كتب الفلكيات تفكر ان السبب الذي لاجله في اول
الطبيعيات كون الجسم القابل للحركة موضوع العلم الطبيعي وهو ان الموضوع يجب ان يكون مسلما
في العلم اولا لكن كون كل جسم قابلا للحركة يثبت في هذا الكتاب اب وس ظن فرجع عما قال
اولا واصلح كلامه فعينه ههنا لان يكون موضوعا له انتهى ما قالوا فانهم نسبوا اليه بالكلية عدم ثباته في
تعيين موضوع العلم الطبيعي على قوله لان الموجود القابل للحركة والجسم القابل للحركة يدلان على معنى
واحد عنده كما نرى انه تارة يستعمل هذا وتارة يستعمل ذاك على مقتضى ما يناسب المقام الذي
يكون فيه فلما كان استعمال الموجود القابل للحركة ارجح من استعمال الجسم القابل للحركة في اول الطبيعيات
الذي يبحث فيه عن اشياء اعم كالمبادي العامة والاحوال المذكورة فيه فان الموجود اعم من الجسم
رجح فيه استعمال الموجود القابل للحركة على الجسم القابل لها فقال موضوع العلم الطبيعي هو الموجود
القابل للحركة مطلقا مبينا لعمومه بقوله مطلقا وليؤكد هذا العموم المفاد ضم اليه قوله لكن لا اقول
انه الجسم القابل للحركة الى اخره ولما كان استعمال الجسم ارجح من استعمال الموجود في كتب الفلكيات
لكون البحث الواقع فيها عن الافلاك والعناصر خاصة رجح فيه استعمال الجسم على الموجود وثانيا
كيف وقع بعض التومستيين اي اتباع توماس مثل آولتس وفرآريس وقايتانس وامثالهم
بعيدين عن راي متبوعهم فيما قالوا ان الموجود القابل للحركة اعم مفهوما من الجسم القابل لها ولهذا
لا يتعاكسان كليا لان الجسم القابل للحركة يدل على المركب الجوهري فقط الحاصل من الهيولى والصورة
الجوهرية والموجود القابل للحركة يدل على شيء اعم ولا يدل على المركب الجوهري فقط بل وعلى المركب
العرضي ايضا ومن ثمه يكون المركب العرضي من اقسام موضوع العلم الطبيعي في نفس الامر عندهم كما
قالوا الآن هؤلاء التابعين له يتفلسفون كذبا لان المركب العرضي موجود بالعرض لتركبه من الاجناس
المختلفة والموجود بالعرض لا يدخل في علم ما على ما علمه المعلم الاول في المتن الثاني من سادس ما بعد الطبيعة
وفي الفصل الثامن من الحادي عشر منه ولان الموجود العرضي لا يكون مباديه واحواله مطلوبة
في كتب العلم الطبيعي على ما سيعلم منها بل انما يطلب فيها مبادي المركب الطبيعي الحاصل من المادة والصورة
واحواله وقسم موضوع العلم هو الذي يكون مباديه واحواله مطلوبة في كتب هذا العلم كما بين في الحكمة
فالموجود العرضي ليس قسما من موضوع العلم الطبيعي وثالثا كيف ظن كذبا بعض تومستيين وبعض
اخر منهم مثل قوزمانس آلانس ان توماس عين للموضوع المساوي للعلم الطبيعي الموجود القابل
للحركة وللموضوع الرئيس الجسم القابل للحركة لان توماس يفهم من كل منهما امرا واحدا لكنه يستعمل

كلا منهما في مقام انسب له من الاخر **الفصل الرابع** في ترجيح الشارح الاثنين من العبارات
الخمسة المذكورة ورد بعض الشبهات قال هذه العبارات الخمسة المذكورة وان كانت
تدل على امر واحد لكني اظن ان الاثنين منهما اي الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي انسب
من الثلاثة الباقية وبيان لموضوع العلم الطبيعي بما انا ازيد واشرح من سائرها والاول
منهما اي الموجود القابل للحركة وان كان يرى بالنظرة الاولى مظلما بالنسبة الى الثاني اي الجسم
الطبيعي لكنه اذا فهم كما ينبغي يؤدي المعنى الصوري لموضوع الطبيعيات اداء ابين واشرح
من الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي يدل على معنى اجمل مما يدل عليه الموجود القابل للحركة ولبيان مجموع
ما قلنا اقول وانا رجحت الموجود القابل للحركة لاني اجده في عبارات المعلم الاول مصرحا دون
البواقي لانه ذكره بعينه في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة حيث قال ان الطبيعة تكون
على الموجود القابل للحركة ولم يصرح في موضع من المواضع واحدا من سائر العبارات وانما قلنا
يرى بالنظرة الاولى مظلما لان الموجود لما كان اعم من الموجود الطبيعي والموجود الما بعد الطبيعي
اللاهيولاني والموجود الرياضي والصناعي ينبغي ان يبين اولا ان المراد ههنا هو المستعد
في نفسه لان يقبل الحركة الطبيعية ثم ان يبين ان القابل للحركة لا يراد منه ههنا القابل للحركة
بالعرض ولا القابل للحركة المنتهية ولا القابل للحركة بالقوة القريبة من الحركة بل يراد القابل
للحركة بالذات الموضوعية بالقوة البعيدة عنها والجسم الطبيعي وان كان لا يحتاج الى هذه
القيود لكن الموجود القابل للحركة ههنا يشرح ويؤدي المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي
شرحا واداء اوفى واقرب من شرح الجسم الطبيعي وسائر العبارات واداءها وذلك
لان المعنى الصوري الذي ينظر العلم الطبيعي بسببه الى كل واحد مما يحاط في دائرته هو الاستعداد
الى الحركة وقابليتها وكلما اسمع القابل للحركة افهم في الحال هذا الاستعداد والقابلية لكني
اذا سمعت الجسم الطبيعي لا افهم هذا في الحال بل ينبغي ان اقيس واتفكر ان الجسم الطبيعي يوجد
فيه الطبيعة وان الطبيعة هو مبدا الحركة حتى اعرف ان الجسم قابل للحركة ومستعدها فالموجود
القابل للحركة يشرح ويؤدي المعنى الصوري له شرحا واداء اوفى واقرب من شرح الجسم
الطبيعي واداءه والقضية الاولى مقبولة عند الكل وعند الفيلسوف في مواضع كثيرة فانه
قال في ثاني الطبيعيات كل ما اذا حرك يحرك يكون للطبيعي وكل ما لا فلا وورد في الثاني عشر
ما بعد الطبيعة ثلثة جواهر الاثنان منها محسوسان هما الافلاك وما تحت فلك القمر والثالث
هو اللاقابل للحركة ثم ذكر ان الاولين يكونان للعلم الطبيعي وعلله بقوله لانهما يكونان مع الحركة
وقرر في الفصل الثالث من الحادي عشر منه ان الكم يبحث عنه الالهي والرياضي والطبيعي
لكن بحيثيات مختلفة حيث قال الالهي يبحث عنه من حيث انه موجود ويبحث عن احواله التي
تقع عليه من حيث انه موجود والرياضي يبحث عنه من حيث انه مقدار متصل ومنفصل اما
الطبيعي فيجب ان يبحث عنه من حيث انه يكون ذا حصة من الحركة انتهى فالموجود القابل للحركة
يشرح ويؤدي المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي شرحا واداء اوفى واقرب من شرح سائر
العبارات ولهذا ينبغي ان يتعين لموضوع هذا العلم **اقول** الموجود القابل للحركة لا يؤدي
الوجه الصوري اداء اوفى واقرب من اداء الجسم القابل للحركة بل على السوية بل اقول

ان الجسم القابل للحركة ارجح لان يكون موضوعا للعلم الطبيعي من الموجود القابل للحركة لعدم
الاحتياج فيه الى اخراج الهيولانيات بخلاف الموجود القابل للحركة **قال الشارح** فان قلت ان
موضوع العلم هو الذي يصدر منه الاحوال التي تنظر في هذا العلم والاحوال المنظورة في العلم
الطبيعي هي الحركة والسكون والسكون لا يمكن ان يصدر عن قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة
لانه مقابل للحركة لكنه يمكن ان يصدر عن الجسم الطبيعي الذي فيه مبدا الحركة والسكون معا بل
من حيث انه جسم طبيعي بل لا يمكن ان يصدر منه اصل السكون الذي سميناه قابلية السكون فان
قابل الحركة وقابل السكون متقابلان واحد المتقابلين لا يصدر عن اخر لكنه يمكن ان يصدر
عن الجسم الطبيعي فهذا هو اليق لان يعين موضوعا للعلم الطبيعي وان لم يكن مفيدا للسكون لما قال
الفيلسوف في ما قال ان قوى الشيء توزن بالاكبر لكنه مفيد لها فيكفي **اقول** هذا الجواب لا يدفع السؤال
لانه لا يدفع كون تعيين الجسم الطبيعي موضوعا للعلم الطبيعي اليق من تعيين القابل للحركة بل انما
يفيد صحة كون القابل للحركة لان يكون موضوعا له وكفايته والسائل لا ينكره بل يدعيه ولياقته
على ما يدل عليه صيغة اليق ثم اجاب عنه بان الموجود القابل للحركة انما لا يفيد السكون اذا اريد
منه الموجود القابل للحركة بقابلية قريبة اليها وعلى هذه الارادة فقط يرد السؤال **اقول**
لفظ القابل للحركة اذا اريد منه القابل للحركة بقابلية قريبة لها ليس المفهوم منه ظاهرا هو طبيعة
الجسم فقط بل طبيعته التي هي مبدا الحركة فيكون فيه قصور بسبب عدم دلالته على مجموع مبدا
الحركة والسكون وليس في الجسم الطبيعي هذا القصور فهو اولى لان يكون موضوعا للعلم الطبيعي
من الموجود القابل للحركة فان الجسم الطبيعي يدل على تمام قيد حيثية الموضوع والموجود القابل
للحركة يدل على جزئه فقط ويتوهم منه كونه تمام قيد الحيثية وليس كذلك وما يدل على تمام
الحيثية اولى لان يعين موضوعا للعلم مما يدل على جزئه فقط ويتوهم منه كونه تمامه فالجسم الطبيعي
اولى في ان يعين موضوعا من الموجود القابل للحركة بل ومن الجسم القابل للحركة فان قلت ثانيا
ان القابل للحركة لا يعلم في الحكمة الطبيعية اولا بل الطبيعي هو المعلوم اولا ثم القابل للحركة لانه
صادر عن الطبيعة صدور المعلول عن العلة ثم علم الطبيعي لم لا بالعكس وموضوع كل علم
هو ما يعلم فيه اولا لا ثانيا فقابل الحركة ليس موضوع الحكمة الطبيعية بل الطبيعي هو موضوعه
اقول هذا السؤال ليس بشيء لان القابل للحركة صورة ومن حيث الاستعداد القريب الى الحركة
وان كان متاخرا عن الطبيعي لكنه ليس بمراد من القابل للحركة ههنا واما القابل للحركة اصلا
واساسا وهو المراد ههنا منه فليس بمتاخر عنه كما تبينت سابقا وهذه المذكورات كتب
للموجود القابل للحركة وان شئت ان تاخذ الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي موضوعا لمجموع
الحكمة الطبيعية تقدر ان تثبته بان تقول الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي يبحث في الحكمة
الطبيعية عن مباديه واحواله واقسامه وانواعه لان كتب الحكمة الطبيعية لارسطوطاليس
التي هي اصول جميع كتب الحكمة الطبيعية ومأخذها تبحث عنها لان كتابه الاول يبحث عن الهيولى
والصورة اللتين هما المبدآن الداخلان في الجسم الطبيعي والثاني يبحث عن الطبيعة
والعلل الاربع التي تقوم مقام المبادي والكتاب الثالث وما بعده يبحث عن الحركة
والكم وعن عدم التناهي والمكان والزمان التي هي احوال الجسم الطبيعي التي تعرض له

او ان اردت قلت بالكاف [illegible] الموجود القابل للحركة [illegible] العلم الطبيعي [illegible]

وانا اذا اريد القابل للحركة بقابلية بعيدة [illegible] الجسم كما بينا ان القابل [illegible] بالقوة القريبة [illegible] السكون بالفعل [illegible] القوة القريبة

اولا وبالذات ونبحث عن اقسامه وانواعه فانها هي الاجسام البسيطة التي هي الافلاك والعناصر والمركبات التامة كالنباتات والحيوانات والغير التامة كالمكونات في الجو
والموضوع المساوي لكل علم هو ما يبحث فيه عن مباديه وعن احواله واقسامه وانواعه فالجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي هو الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية ثم اعلم انه لما كان موضوع كل علم اثنين احدهما الموضوع المادي والاخر هو الموضوع الصوري وهو المعنى الذي ننظر تحته في مثل هذا العلم الاشياء المبحوث عنها فيه وهذا التقسيم هو على ما قالوا انه يكون في كل علم الاشياء المنظورة ووجه النظر ويحصل ايضا مما قال الفيلسوف في الملحق السادس عشر من ثاني كتب السماع ان الاشياء المنظورة في العلم الطبيعي هو جميع الاشياء المحسوسة الموجودة في العالم يعني مجموع العالم الجسماني وكل واحد من اقسامه الاربعة اي البسائط والمركبات الجامدة والنباتات والحيوانات واما وجه النظر والمعنى الصوري الذي ننظر تحته الاشياء في مثل هذا العلم فهو المعبر عنه بقولنا من حيث انه طبيعي لان المعنى الصوري للموضوع هو الذي يمتاز به نظر هذا الموضوع عن نظر كل موضوع من موضوعات سائر العلوم ويختص بواحد والمعنى المعبر عنه بقولنا من حيث انه طبيعي يميز نظر الاجسام الطبيعية عن نظر كل موضوع من موضوعات سائر العلوم فان غير هذا العلم يبحث ايضا عن هذه الاجسام الطبيعية لكن لا من هذه الحيثية وهذا الرأي مقبول عند كبار الحكماء سيما عند ثاوفراسطس تلميذ الفيلسوف وسائر تلاميذه وعند الشراح اليونانيين لكتب الفيلسوف ويثبتونه بشهادات كثيرة من كتب الفيلسوف **البحث الخامس** في انه لم عنون هذه الكتب الثمانية بفيزيقس اقرواسيس اي السماع الطبيعي زعم سمبلقيوس في مقدمة شرح الكتب ان المصنف عنونها بهذا العنوان حيث قال فيها ان سبب التسمية ظاهر لانه لما كان نعلم فيها الاشياء التي توجد في مجموع الطبيعيات عموما من حيث انها طبيعيات ناسب ان يسميها باسم اعم اي بعنوان فيزيكس اقرواسيس اي السماع الطبيعي وقيل السماع بسبب انها صنفت ليوضع في تعليم الاخرين واسماعهم وتبعه الاكثرون منهم ثوماس اقويناس ويعقوب مناس وسيجي رأيهم وبعض اخر مثل فدرقس بنداريس وتوابعه يقرون بانهم لا يعرفون ان هذا العنوان انما هو موضوع من المصنف ام من المتأخرين وانا اظن قطعا ان هذا العنوان لم يضعه المصنف بل انما وضعه بعض من تلاميذه او غيرهم وانما اظن كذلك لانه لو وضعه المص لها لذكرها في موضع من كتبه بهذا العنوان لكنه لم يذكرها في موضع منها به بل انما ذكرها باسماء اخر فانه سماها كثيرا بالطبيعيات في مواضع كثيرة من كتبه كما سماها بها في الفصل الثاني والرابع والاخير من اول ما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول من التاسع منه وفي الفصل الخامس من العاشر منه وفي الفصل الخامس من الثاني عشر منه وكذا سماها بها في مواضع كثيرة من الكتب الثمانية وسماها ايضا باسم الحركة في المتن الثامن والثلثين وفي المتن الحادي والسبعين من اول الفلكيات وفي الفصل الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثاني من الكتاب الثاني للتحليل الثاني وفي المتن الثامن والثلثين من ثالث الفلكيات وسماها ايضا بالكلام للحركة في المتن الحادي من الكتاب الثالث للفلكيات وفي المتن الرابع عشر من الكتاب الاول للكون والفساد وفي

تعريف الموضوع المساوي لكل علم

الموضوع اما مادي وصوري

وفي الفصل السادس من كتاب الحس والمحسوس وسماها ايضا بالكلام الاول في المتن العشرين من الكتاب الاول للفلكيات وفي المتن الخامس والعشرين من الكتاب الرابع لهذا الصنيع وفي المتن الحادي والستين من الكتاب الثاني للكون والفساد وسماها ايضا في ثامن الكتب الثمانية باسم الكلمات الاول للحركة وسماها ايضا في هذا الكتاب باسم الطبيعة وفي الفصل الثالث والرابع من اول ما بعد الطبيعة وفي الفصل الخامس لرد ارمنيدس وفي مواضع كثيرة اخرى ولم يسمها في موضع من كتبه بالعنوان المذكور ولنورد ما نقل سمبلقيوس في المقدمة المذكورة عن ادرستوس ليظهر ايضا ان هذه التسمية ليست من المص قال فيها لكن ادرستوس قال في شرحه لترتيب كتب المص ان البعض عنون بهذا التعليم اي هذه الكتب الثمانية بلفظ للمبادي وعنونه بعض اخر بلفظ للسماع الطبيعي فانه لما كان هذه التسمية اي للسماع الطبيعي من البعض لا يكون من المص ثم لما كان ينبغي ان يبين وجه تسمية هذه الكتب بهذا الاسم سواء وضعه المص كما ذهب اليه الاكثرون او غيره من تلاميذه او ممن جاء بعده كما ذهبت اليه بنيه ابو الوليد ابن رشد القرطبي في مقدمة شرح هذه الكتب وقال وضع هذا الاسم اي للسماع الطبيعي لهذه الكتب الثمانية لانها تكون للكلام الطبيعي ولما يقع ان يكون الكلام مسموعا وضع مقام للكلام للسماع مجازا للتفريح والترغيب الذين يوجدان في المجاز على ما علمه المعلم الاول في ثاني ريطوريقا اي الخطابة ثم قال ان الكلمات الطبيعية وان لم ينحصر في هذه الثمانية بل توجد في غيرها ايضا من اقسام الطبيعيات لكن لما كانت هذه الكتب مبداء واصلا لهذه الاقسام وضع هذا الاسم لها لانها في قوة مجموع الاقسام كما ان العناصر في قوة مجموع المكونات اقول قوله ان الكلمات الطبيعية الى اخر الكلام مسلم كما سيجي مني ايضا لكن وضع السماع مقام الكلام مجازا رده اكثر الشراح لانه بعيد غاية البعد ان يقال السماع ويراد به الكلام وان كان مجازا ولان الفيلسوف يستقبح المجاز في تعليم العلوم **وانا اقول** ذكر الصفة مقام الموصوف مجازا ليس ببعيد لوجود العلاقة لا سيما اذا كان مشتملا على نكتة لطيفة كما وقع هيهنا واستقباح الفيلسوف ~~الفيلسوف~~ المجاز انما هو في تعليم العلوم لا في غيرها بل قد يكون مستحسنا كما في الخطابة والشعر وعنوان العلم ليس من تعليم العلوم بل هو اسم له والمسمى يعلم منه احسن مما يفهم من لفظ الكلام فاندفع السؤال الآن نعم يرد انه لما وضع للسماع الطبيعي لها ولما كان اسما لها حقيقة لا مجازا الا ان يقال ان الكتب الثمانية عبارة عن الفاظ معينة دالة على معان مخصوصة ووضع للسماع لها ليس اولا وبلا مراعاة المناسبة بل بها للتفريح والترغيب وقال البرتس الكبير سميت الكتب الثمانية بكتب الطبيعيات لانها تحيط جميع الامور الطبيعية اجمالا وسميت للسماع لان الاشياء التي تذكر فيها تتعلم بالسماع اكثر من تعلمها بالبرهان اقول نتعجب من هذا الرجل كيف لم ينظر ولم يتفكر في هذه الكتب الثمانية المملوة بالبراهين الكثيرة المفيدة لليقين المطالب المذكورة فيها مع ان كون تلك البراهين اكثر انتاجا من السماع ظاهر حتى قال الحكيم برقلوس حين نظر فيها لضرورة انتاجها وظهورها انها يمكن ان تحول الى اسلوب الرياضيات وكيف لم يفهم التجربيات الكثيرة المفيدة لليقين المذكورة في هذه الكتب بالمناسبة وقال ثوماس اقويناس في اول شرحه لهذه الكتب الثمانية هذا هو كتاب

الطبيعيات الذي يقال ايضا للطبيعة وللسماع الطبيعي لانها اعطى السامعين اياها بوجه التعليم وفيه
ان هذا الوجه ليس بكاف لان الاعطاء بوجه التعليم امر مشترك بين هذه الكتب وبين سائر
كتبه الطبيعية والالهية والمنطقية لانها اعطيت السامعين ايضا بوجه التعليم فلا بد من بيان سبب
جعل هذا الوجه الاعم مختصا بها وقال فرآنجيتفس بقولونيانس ان ارسطو كتب ان هذه الكتب
للسماع الطبيعي ليظهر الفرق بين اسلوب كتبه وبين اسلوب كتب فلاطون فان افلاطون
كان اعتاد ان يفيد علومه بالمحاورة بين المحاورين واما ارسطو فكان يعطي التعليم والمتعلمون
كانوا سامعين يعني كان يتكلم هو فقط والتلاميذ صامتون سامعون لكلامه ملاحظون المقصود
وكذا قال البعض اخر وفيه ان هولاء قد كذبوا فيما قالوا ان ارسطو كتب ان هذه الكتب للسماع الطبيعي
ثم ان هذا الوجه يوجد في ساير كتبه ايضا فلا بد من بيان سبب جعله مختصا بهذه الكتب ولبعض
اخر وجوه اخر تركنا ذكرها مخافة الاطناب قال الشارح ينبغي ان يقدم لوجه تسميتها بالتقسيم
المشهور لكتب ارسطوطلس وهو ان بعض كتبه خارجية كان يعطيها التلاميذ ولمن لم يكن من تلاميذه
ويجعل غيرهم فاحصة منها ايضا وهذه الكتب تسمى خارجية وكتبا على العموم مثل كتب الشعر والخطابة
والاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية وبعضها سماعية كتب الفيلسوف فيها حقايق الحكمة
ودقايقها وكان يحفظها عنده ويعلمها التلاميذ فقط وهكذا فعل بعده تاوفرآسطوس
تلميذ المص وكثير من فحول الرجال كان يقسمها بهذا التقسيم فان سمبلقيوس قسمها اليهما في مقدمة
هذه الكتب وفي الكتاب الاول من الفلكيات وكذا قسمها اليهما ثمستيوس في مقدمة هذه
الكتب والاسكندر الافروديسي في الكتاب الاول من طوبيقا وآموتيوس في شرح ايساغوجي
لفوزفريوس وبلتارخوس في ترجمة اسكندر بن فيلبوس اليوناني واقلمنس الاسكندري
في الكتاب الرابع من كتابه المسمى بالتدارك واوشتر آجيوس في الكتاب الاول من
اخلاقه وجالينوس في كتابه لجواهر القوى الطبيعية وقد اشار الفيلسوف الى هذا التقسيم
في الفصل الثالث عشر من الكتاب الاول من الاخلاق وفي الفصل الرابع من الكتاب الثالث
لبولتيقا اي السياسة المدنية وفي الفصل الاول من الثالث عشر مما بعد الطبيعة ولهذا
قال في الكتاب الاول للاخلاق فليتامل هذه يعني للاشياء التي كان الكلام هناك لاجلها
بوجوه كثيرة في الكتب الخارجية وفي التي كتبت للحكمة واذا علم هذا التقسيم فاقول هذه
الكتب الثمانية من القسم الثاني اي السماعية وخصص عنوان السماع الطبيعي بهذه الكتب
الثمانية مع وجود وجه العنوان في جميع الكتب السماعية لوجوه اربعة اما اولا فلان هذه
الكتب لما كانت محيطة بحقايق الامور الطبيعية ودقايقها الصعبة اراد المعلم اياها
بهذا العنوان ان يشير وان فهمها يحتاج كثيرا الى السماع من الاستاد الكامل واما ثانيا
فلان هذه كباب ومدخل لساير كتب الحكمة الطبيعية كما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي
هي مبدا مجموع الحكمة الطبيعية واساسها ومحيطة بالقوة له كاحاطة العناصر لما يحصل
منها واما ثالثا فلانها شاملة للمباني الاصلية للتعليم الارسطوي ولهذا كان اعتاد ارسطو
ان يعلمها بازيد دقة واهتمام وكان يشتغل التلاميذ في اخذه عنه اشد اشتغالا واما رابعا
فلان ساير الكتب لما كانت للاشياء المخصوصة سميت باسم الشيء الذي تبحث عنه مثل

مثل الفلكيات والكون والفساد وجو الكائنات وللنفس وامثالها ولما كان هذه الكتب تبحث
عن مبادي جميع الاجسام الطبيعية واحوالها احدث عنوانا اعم يا ذكرالي هذه الغاية كان
لوجه تسمية الكتب الثمانية بالاسم المذكور ثم اعلم ان بعض الشراح سمى بعضا من هذه الثمانية باسم
للمبادي والعلل وبعضا باسم الحركة لكن تنازعوا في ان اي بعض يسمى بهذا الاسم وبذلك
واكثر اليونانيين ظنوا ان الكتب الاربعة الاول مسماة بعنوان للمبادي وما دام الاربعة الاخيرة
بعنوان الحركة بل بعض اليونانيين زعموا ان الكتب الثلثة الاخيرة هي المسماة باسم الحركة
وبعضهم ظنوا ان الكتابين الاولين سميا باسم للمبادي وللعلل والباقية الاخيرة باسم
للحركة وتبعهم توماس اقوناس وهذا اقبل عندي ويستدل عليه بان المص يفعل مقدمة جديدة
في اول الكتاب الثالث ويبتدا منه ان يبحث عن الحركة التي لولم تعلم لا يعلم الطبيعة وسيبين هذا
بعد ذلك في بناء مجموع الحكمة الطبيعية ذكر عادة المصنف في شروعه في الكتب الثمانية وترتيبها
وبيان ما فيها اجمالا اعلموا ان ارسطوطلس قد كان اعتاد في تعليم هذه الكتب الثمانية التي هي
اجزاء اصلية وكالرؤس لها ان يشرع فيها بمقدمات مناسبة للمقاصد لئلا يدخل فيها
من اراد الاشتغال بها بلا تهيؤ واستعداد ويتحير بعده تحيرا شديدا واعتاد في التعاليم التي
ليست كالرؤس بل كالتوابع لاخر ان لا يشرع فيها بمقدمة بل ياتي في اواخرها بخاتمة ولهذا
اورد في هذا الكتب الذي هو مبدا التكلم الحكمي مقدمة وجيزة صعبة مناسبة للمقاصد
وقبل الشروع في شرحها اردت ان ابين مقاصد الكتب الثمانية كليا واضعها عند عيون
الطالبين اجمالا فاعلم ان معلم العلم الطبيعي يسعى ان يعلم موضوعه على وجه الكمال بقدر ما يمكن
ان يعلمه والا لما امكن ان يعلم اعراضه اللاحقة به لذاته او لجزئه المساوي له ان كان له جزء
اولما ويه العارض له لذاته او لجزئه المساوي له واذا لم يعلم الذات وجزؤه المساوي
لا يمكن ان يعلم العارض لشيء منهما اولما وي فلان يحيط علمه المرتب والكامل يجب ولا ان يبحث
عنه بحثا عموميا وعلى طريق الاشتراك اي ان يبحث عن موضوعه الاعم الشامل لموضوعات
جميع اقسام العلم من حيث انه اعم ثم ان ينزل عنه الى البحث عما هو اخص منه درجة درجة حتى ينتهي
الى البحث عن انواعه السافلة وهذا الطريق اختاره المعلم الكمل فانه بحث في هذه الكتب
الثمانية فقط عن الاشياء التي توجد في كل جسم طبيعي ثم بحث فيما يستعقبها عن غيرها على الترتيب
المناسب والمشتركات العامة بين جميع الاجسام الطبيعية اثنان المبادي والاحوال العامة يكشف
بالاول ماهية الجسم الطبيعي ويعلم بالثاني عوارضه وكل منهما يعلمه في هذه الكتب الثمانية تعليما
تاما يعلم اولا المبادي في الكتابين الاولين منها اللذين سميا خاصة باسم بزآرخون اي
للمبادي كما ذكرت في البحث السابق ويعلم ثانيا في الكتب الستة الباقية الاحوال الستة
المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية والمبادي تنظر على ثلثة اوجه الاول تنظر في حال التكون
اي في حال ابتداء ان تجتمع لحدوث ذي المبداء الثاني تنظر عند التكون بالفعل من حيث انها اشياء
داخلة حصل من انضمامها الجسم الطبيعي الثالث تنظر من حيث انها اشياء بها يعلم الجسم الطبيعي
وسبب هذا التعليم ان الاجسام المحدثة على ما يقتضيه الترتيب الطبيعي تبتدئ ان تتكون وتحدث
ثم توجد ثم تعلم فابتداء المص في المتن الاول بالمبادي منظورة بالوجه الاول ورد

المبادي تنظر في [illegible] ابتداء التكون
وبحسب [illegible] وبعد [illegible]

من المتن السادس الى الحادي والاربعين مذاهب بعض الحكماء المتقدمين في المبادي
ثم حكم برأيه ان مبادي الاجسام الطبيعية ثلثة الهيولى والصورة النوعية الجوهرية والعدم وتبينها
بعبارات وجيزة بليغة الى المتن الاخير ثم اعتبر المبادي ماخوذة بالوجه الثاني يعني من حيث
انها اشياء حصل من انضمامها الاجسام الطبيعية بالفعل ومعلوم ان مثل هذه المبادي التي هي
اجزاء للاجسام هي المادة والصورة النوعية الجوهرية فقط لان العدم مبداء بالعرض فقط
لتكون الشيء الحادث ولما كان كل واحد من المادة والصورة طبيعة بحث من اول الكتاب
الثاني الى المتن السابع والعشرين عن الطبيعة ثم مال في هذا المحل الى ملاحظة المبادي
بالوجه الثالث اي من حيث انها اشياء تتعلق بها الاجسام الطبيعية ولما كان الشيء يعلم بعلله
والهيولى والصورة منها شرع فيه ان يعلم العلل وبين انها بالذات اربعة فقط المادية
والصورية والفاعلية والغائية ثم بين البخت والاتفاق الراجعين اليها من حيث انهما
علتان بالعرض لان كل ما يكون بالعرض كذا يرجع الى ما يكون بالذات كذا ولهذا تكلم المصنف
عنهما ولما تم هذا وبقي ان الطبيعة أتكون من الاشياء التي تفعل لاجل غاية ام تتحرك
عبثا وتفعل بالبخت الاعمى بين من المتن الخامس والسبعين ان الطبيعة تفعل لاجل غاية ولما كان
يوجد في تلك الطبيعة وجوب بين من المتن السابع والثمانين الى نهاية الكتاب الوجوب
الذي يوجد في الاجسام الطبيعية من المادة والذي يوجد فيها من الغاية والصورة وعند
هذا ينتهي تعليم المبادي منظورة بالوجه الثالث ولهذا يفعل في اول الكتاب الثالث مقدمة
جديدة ويسعى ان يبين الاحوال العامة المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية التي تكون منها
الحركة التي يرتبط بها السكون وعدم التناهي الذي يعلم من بيانه التناهي والاتصال الذي
يكشف به الانفصال والمكان الذي هو ضروري لاجل الحركة والخلاء الذي هو قريب
منه والزمان في الكتب الستة الاخيرة لكن الحركة منها لها المقام الاعلى من بينها لان الطبيعة
ليست الا مبداء داخليا وعلة للحركة والسكون لا الاربعة الباقية ولما كان يجب في بحث الحركة
ان يبين اولا مطلبان بسيطان احدهما هل هي موجودة ام لا والثاني ما هي ثم مطلبان مركبان
احدهما كيف يكون هي والثاني لم كانت كذلك كما كان يجب في البحث عن سائر الاحوال
وكان كون الحركة موجودة في طبايع الاجسام مما وضعه الحكماء الطبيعيون كالمعلوم بالحس
حتى قال الفيلسوف في المتن الحادي عشر من الكتاب الاول يوضع منا ان الاشياء التي تكون
من الطبع تتحرك اما كلها او بعضها واما ما هي فيحتاج الى فحص عظيم لانه اذا لم تعلم الحركة لا تعلم
الطبيعة بالضرورة لم يتصدى المصنف لاثبات وجودها بل اشتغل بتعريفها من المتن الثالث
من الكتاب الثالث الى المتن الثالث والعشرين منه وصرف كلامه من هنا الى بيان سائر
الاحوال العامة المشتركة بين الاجسام الطبيعية التي تكون مناسبة لمطلبين بسيطين للحركة
بحيث تكون اما داخلة في ماهيتها او لازمة لبيانها فلما كانت الحركة من جنس المتصلات وكان
المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية وجب ان يبحث عن غير المتناهي ولما كان هو اما بالقوة
او بالفعل وجب ان يبحث عن كل منها لدخول غير المتناهي بالقوة في حقيقة الحركة وكون غير
المتناهي بالفعل مخالفا لها فبحث الفيلسوف من حيث انه طبيعي من المتن الرابع والعشرين

والعشرين من الكتاب المذكور عن عدم التناهي فان الطبيعي يبحث عن الحركة والكم والزمان
من حيث انها عوارض الجسم الطبيعي وكل واحد منها يجب ان يكون اما غير متناه او متناهيا بالضرورة
فبين اولا انه لا يوجد غير متناه منفصل عن المحسوسات اي غير محسوس ثم قال انه لا شيء من المنفصلات
عن المحسوسات متصفا بالعظم اي الكم المتصل ولا بالعدد الذي يحصل من تقسيم الكم المتصل الى اجزائه
وعدم التناهي انما يلاحظ فيهما ثم بين انه لا يوجد جسم محسوس بسيطا كان او مركبا غير متناه بالفعل
بل ولا يوجد عدد غير متناه بالفعل لان كل جسم يحده سطح ما وكل عدد يمكن ان يحصى ويزيد عليه ما فوقه
وكل منهما يصدق عدم التناهي بالفعل ويوجد غير المتناهي بالقوة اما بالتقسيم كالجسم المنقسم
الى غير النهاية او بالضم كالعدد فانه يمكن ان يضم الى كل مرتبة من مراتبه مراتب غير متناهية
لا حدا او بالتعاقب كحركة الافلاك والزمان والتكون الدائم للاجسام ثم لما كان المكان لازما
للحركة وكان الجسم الطبيعي يوجد فيه بحث عنه في الفصول الخمسة من الكتاب الرابع من المتن الاول
الى المتن الخمسين وقرر انه موجود في نفس الامر ومظهر للحركة الاينية للاجسام الطبيعية ثم بين
انه ليس بصورة ولا هيولى كما زعم بعض الاوائل لان الهيولى والصورة لا تفارقان عن الجسم
المتمكن اصلا ما دام الجسم باقيا والمكان يفارق عن الجسم المتمكن مع كون الجسم باقيا كالآنية
يفارق الماء مع بقاء الماء وعرف في المتن الثاني والاربعين المكان بانه السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولهذا يكون كل جسم محوي فقط متمكنا
وما ليس بمحوي كالفلك الاول فليس بمتمكن وبعد تعليم المكان يبتدأ ان يعلم الخلاء من المتن
الخمسين الى السابع والثمانين لمناسبة بينهما حتى زعم بعض القدماء ان المكان هو الخلاء واذا
اطلق الخلاء حقيقة لا يجوز ان يفهم منه شيء ليس فيه شيء او شيء ليس فيه ثقيل ولا خفيف
بل يجب ان يفهم انه مكان بلا جسم وهذا الخلاء مستحيل الوجود في الخارج فانه ليس بضروري
للحركة الاينية بل لو وجد لما امكن ان يقع الحركة فيه لانه لو وجد لما كان فيه فوق ولا تحت و
لو لم يكن فيه فوق ولا تحت لما امكن ان يقع الحركة فيه فلو وجد لما امكن فيه الحركة ويلزم من هذا
ان يستحيل وجوده في الخارج لان كل ما لا يمكن ان يقع فيه الحركة من الفضاء الممتد منفصلا
كان عن الجسم او مملوا به يستحيل وجوده في الخارج ثم عين الزمان من حيث انه مكيال عام لكل الاجسام
الطبيعية وللحركة في الفصول الخمسة من الفصل العاشر لهذا الكتاب مبتدئا من المتن السابع
والثمانين الى نهاية الكتاب وبين اولا انه موجود في نفس الامر وبعد ابطال اراء ثلثة
للحكماء المتقدمين عرفه بانه عدد الحركة من حيث انها متقدمة ومتاخرة لانا اذا علمنا في الحركة
جزئيها المتقدم والمتاخر وربطناهما بواسطة الحال نقسم ونعد الحركة وبهذا نفهم الزمان
ولهذا كان يقول الفيلسوف في المتن الثالث عشر والمائة منه ابدا لو لم يكن شيء قابلا بالطبع
لان يعد الا النفس وعقلها استحال ان يوجد الزمان لو لم يوجد النفس وبعد ان بين هكذا
هكذا يرجع في اول الكتاب الخامس الى بحث الحركة الذي كان شرع فيه في اول الكتاب الثالث
مستقرا في المطلبين البسيطين ولهذا يفرق الحركة عن التغير في ابتداء هذا الكتاب
الخامس ولم يفرق شيء في اثناء تعليمه ينظر الى المطلبين البسيطين ثم فرع في المتن الحادي
والعشرين من هذا الكتاب جامعا للاشياء التي كان يقررها للمطلبين البسيطين

تعريف المكان

للحركة الى هذا المتن وقال فقد ظهر مما قلنا ما الحركة وما السكون وكم يكون التغيرات وكم يكون
الحركات ثم شرع بعد هذا المتن ان يبين المطلبين المركبين للحركة يعني كيف يكون الحركة وكم يكون
كذلك فشرع في بيان بعض الكلمات الدالة على نوع تركيب ما لبعض المتحركات ولما كان يجب
على كل من يتأمل كيفية شيء من الاشيا ان ينظر اولا هل هو امر واحد او كثير قرر من الفصل الرابع
الى انتهاء الكتاب وحدة الحركة والتقابل الواقع بين الحركات فان الحركات اما واحدة
بالجنس او بالنوع او بالعدد فالحركات الواحدة بالجنس هي الداخلة تحت جنس واحد من المقولات
العشر والواحدة بالنوع هي الداخلة تحت نوع واحد والحركة الواحدة بالعدد وهي التي يكون
المتحرك بها واحدا بالعدد وصورتها واحدة بالعدد وبان يكون منتهاها واحدا بالعدد
والزمان الواقع هي فيه كذلك والحركات المتضادة هي التي يكون مباديها ومنتهاها متضادة
ولهذا يقابل حركة حركة اخرى تقابل التضاد وتقابل السكون تقابل العدم والملكة ولما كان
الحركة الموجودة واحدة ومتصلة وكل ما كان كذلك يجب ان ينظر من اي شيء يتركب ويكون
متصلا بينه المصنف في الكتاب السادس وبين في فصله الاول انه لا يتركب متصل من الاجزاء
اللاقابلة للانقسام بل من القابلة له الى غير النهاية فعلى هذا لا يتركب الخط من النقاط ولا الزمان
من الانات فلا يتركب الحركة من التغيرات الغير المتجزية بل من الاجزاء القابلة للانقسام الى غير
النهاية مثل كل الحركة ولما كان كل ما يحلل انما يحلل الى ما تركب منه لزم ان لا ينتهي انحلال متصل ما
الى ما لا يقبل الانقسام ولما كان كل من الحركة والزمان والمسافة يحذا الاخر يلزم اولا
ان لا يمكن ان يقع الحركة في الان وثانيا ان لا يمكن ان يتحرك ما لا ينقسم كنقطة الخط الا بالعرض
او بالغير وثالثا انه لا يمكن ان يقطع مسافة غير متناهية بالفعل في زمان متناه ولا بالعكس
اي لا يمكن ان يقطع مسافة متناهية بالفعل في زمان غير متناه بالفعل الا ان تعد والمسافة
على الدوام كما تكون في الافلاك ورابعا ان ينحصر كل حركة وتغير بين المبدا والمنتهى ولما
بقي ان يسأل هل يمكن ان يوجد حركة متصلة واحدة بالعدد ودائمة اولا وضع الفيلسوف هذا
السؤال في اخر الكتاب السادس ولان يفهم ما يجاب عنه على وجه الكمال وضع في الكتاب
السابع مقدمات مناسبة له ولكون هذا الكتاب كالمقدمة للثامن كمله في الثامن الذي هو
اعلى من الكتب السابقة ووضع فيه مقدمة بمتون ثلثة ثم اثبت من المتن الرابع الى العشرين
قدم العالم والحركة وابديتهما ثم بين من المتن الحادي والعشرين الى الثامن والعشرين
ان الموجودات ثلثة اقسام بعضها يتحرك دائما وبعضها لا يتحرك اصلا وبعضها يتحرك حينا
ولا يتحرك حينا اخر ثم بين من المتن الثامن والعشرين ان كل متحرك بحركة الغير لكن يجب
لا يذهب الى غير النهاية بل يجب ينتهي الى مبدا واحد اما متحرك بنفسه كالفلك او
غير متحرك اصلا ولما كان ظهر ان يوجد حركة متصلة واحد بالعدد ودائمة اثبت من المتن
الحادي والستين ان مثل هذه الحركة يجب ان يكون مكانية مستديرة اولية ثم يرجع من هذه
الحركة ويستنتج ان يكون المحرك الاول بريئا عن الهيولى غير منقسم اصلا ولما كان يحرك
دائما سرمدا يكون قادرا بقدرة غير متناهية وهو غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض
قال وهو حال كونه ثابتا يعطي الحركة للكل فانظر الى كمال المعلم الاول الحكيم الالهي وجودة

الحركات اما واحدة بالجنس والنوع والعدد

الحركات المتضادة

الحركة تقابل السكون تقابل العدم والملكة

لا يتركب متصل من الاجزاء اللاقابلة للانقسام

لا يمكن ان يقع حركة ما في الان

اللاقابل للانقسام لا يمكن ان يتحرك بالذات بل بالعرض

لا يمكن ان يقطع مسافة غير متناهية بالفعل في زمان متناه بالفعل ولا بالعكس الا ان تدور الحركة على الدوام

كل حركة منحصرة

الموجودات بعضها متحرك دائما وبعضها لا متحرك دائما وبعضها متحرك في وقت ولا متحرك في اخر

واحدة

تعليمه كيف شرع في اول الكتاب من كتب الطبيعيات من مبادي الموجودات التي هي الهيولى الى
ثم عرج متدرجا الى اول الموجودات واعلاها الذي هو واجب الوجود بالذات ومن هذا
الصنيع يظهر ما قال في المتن الثامن والثلثين من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان الفلك
وكل الطبيعة معلق ومربوط به تعالى **تقسيم مجموع الكتاب الاول من الثمانية وحكم الاول**
قسمة اقول هذا الكتاب يشتمل على تسعة فصول وينقسم الى اربعة اقسام رئيسة يكمل المصنف
في اولى هذه الاقسام المقدمة التي عبر عنها بالفصل الاول بمتون خمسة ويعد ويبطل في القسم
الثاني من المتن السادس الى الحادي والاربعين في ضمن فصلين ثلثة آرا لبعض الحكماء الاوائل
الواقعة على مبادي الاجسام الطبيعية ويبين في القسم الثالث بفصول ثلثة ايضا
من المتن الحادي والاربعين الى السبعين رايه في هذه المبادي على العموم يعني كيف تكون واي
اشياء تكون وكم تكون وباي وجه تكون يبين في الفصل الخامس كيف تكون حين يبين
انها تكون متضادة ثم يبين في الفصل السادس من المتن الخمسين اي اشياء هي وكم تكون
يبين كميتها حين يثبت انها ثلثة لا ازيد ولا اقل ويبين اي اشياء تكون وانها تكون اثنين اي
الصورة والعدم كالمضادة وموضوعا واحدا ثم يبين في الفصل السابع من المتن الثامن
والخمسين انها باي وجه تكون مبادي فيبين في هذا القسم الثالث كيفيتها وآنيتها و
كميتها وجهتها ويبحث في القسم الرابع عن طبيعة كل واحد من هذه المبادي على الخصوص
يبحث عن الهيولى اولا في الفصل الثامن من المتن الحادي والسبعين حلا للمشكلات
الفلاسفة المتقدمين ويفصل في الفصل التاسع من المتن التاسع والسبعين الهيولى
ويبين العدم ويعلم الصورة قليلا والقسم الاول من الاقسام الاربعة الذي هو
المقدمة مشكلة وصعبة باتفاق جميع الشراح لكونها موجزة في اعلى مراتب الايجاز ولكونها
باحثة عن الاشياء المشكلة في نفسها ولهذا زعم بعضهم ممن لم يصلوا الى فهمها حقا انها
لم تصل الينا مصححة بتصحيح المصنف بل ما وصل الينا كانت سقيمة حتى حكى بعض منهم ان اصل
النسخة التي كتبها المصنف كانت محفوظة في حجرة مرطوبة فبليت بعضها من البلل واكل
السوس بعضها لطول حفظها فيها ثم اخرجت عنها فوصل الى ايدي العلماء فسعى ابلقونوس
الاثنوي ثم ابنيوس الرومي في تصحيحها وما صححاها تصحيحا جيدا بل رديا فبقي النسخ
المتداولة في ايدي الناس نسخا ردية سقيمة لا يفهم المقصود منها لسقامتها وهذه الحكاية
كتبها سترابون في الكتاب الثالث عشر من كتبه الجغرافيا واليها اعتمد فرانجسقس
وفوموس فالتس لكن زعم هؤلاء فاسد نشأ من عدم فهم المقصود منها لكمال دقتها وجزالتها
لان النسخ المتداولة في ايدي جميع العلماء صحيحة جيدة ليس فيها سقامة اصلا والحكاية مصنوعة
كاذبة ولو سلم صحتها فالنسخ التي كتبها تلاميذه الكثيرة من اصل النسخة وقرؤها عليه
وصححوها منه كانت اكثر من ان تحصى ومنهم انتشر النسخ الصحيحة في اقطار الارض فالنسخ
صحيحة بلا شك لكن فهمها كما ينبغي صعب قطعا وها انا اشرع في شرح المقدمة الموجزة المقطعة
الضيقة العبارة المصححة من النسخ المقروة على المصنف **الفصل الاول في وجوب معرفة**
المبادي والعلل والعناصر ووجوب معرفة الاشياء التي تكون على مباديها اولا وبيان

طريق التعليم وفيه متون خمسة **المتن الاول قال ارسطوطلس المعلم الاول** لما كان العلم واليقين
يتعاقب في جميع الفنون التي لها مباد او علل او عناصر من ادراك هذه لانا انما نظن ان نتيقن
شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر فظاهر انه يجب ان نسعى
لان نميزها ونبين اولا الاشياء التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعة **قال الشارح** سأسعى
ان اظهر مقاصد المص الخفية واشرحها بقدر الطاقة بعبارات سهل المأخذ حتى اجعل الاشياء
التي اوردها مجملة ومطوية في بعض المواضع اما لحدة قوة عقله او لقصد الايجاز اولجودة
الكلام اليونانية مأنوسة ومناسبة لاسماع هذا الزمان فيجب ان تعلم اولا ان المصنف وضع
في هذا المتن مقصوده اي الاشياء التي ستبين والترتيب الذي يجب ان يحفظ بينها فادعى
انه يجب ان نسعى لان نبين مبادي العلم الطبيعي وعناصره وعلله وان نبين اولا الاشياء
التي تكون على مباديه كانه قال انا سنتكلم للاشياء المناسبة للعلم الطبيعي ويجب ان نسعى لان
نبين مباديه وعلله وعناصره وان نبين اولا الاشياء المتعلقة بمباديه ثم نبين اياها و
هذا المتن مشتمل على ثلثة اجزاء اشار في الاول الى قضية كبرى لاجل الامر الاول من الدعوى
المذكورة واثبت في الثاني اي في قوله لانا انما نظن الى قوله حتى العناصر تلك الكبرى وحصل في الثالث
منها ومن صغرى مطوية مدعاه فقال فظاهر انه ينبغي الى اخره قال بعض الشراح ان المراد
من الامر الاول من المدعى المذكور هو تبيين مبادي العلم وقال بعض اخر ان المراد منه
هو تبيين مبادي الاجسام وانا افعل كذلك واقول ان العلم الطبيعي يكون للاشياء التي لها
مباد وعلل وعناصر وكل ما يكون للاشياء التي لها مباد وعلل وعناصر نتيقن من ادراك
تلك المبادي والعلل والعناصر فالعلم الطبيعي نتيقن من ادراك تلك المبادي والعلل
والعناصر واذا كان الامر كذلك فظاهر انه يجب ان نسعى لان نبينها وان نبين اولا الاشياء
التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعة يعني فنحن حال كوننا كاسبين التيقن للطبيعة واردين
على البحث عن الاشياء الطبيعية يجب علينا السعي لان نبين مبادي هذه الاشياء وعللها
وعناصرها وان نبين اولا الاشياء التي تكون على تلك المبادي والمص اثبت الكبرى بما هو
متفق عليه بين جميع العلماء اي بقوله لانا اي معاشر الحكماء انما نظن ان نتيقن شيئا ما الى قوله
حتى العناصر ولم يثبت الصغرى المطوية اي قوله المطوي العلم الطبيعي يكون الى اخره ولما
لم يثبتها وقع الاختلاف بين الشراح فقال بعضهم وضعها المصنف كالظاهرة ولم يبينها
ثم بينها المبدء ثامسطيوس وقال كما نقل عنه يحيى النحوي بطريك الاسكندرية ان العلم
الطبيعي يبحث عن الاجسام الطبيعية والاجسام الطبيعية مركبة وكل مركب له مباد وعلل وعناصر
فالعلم الطبيعي يكون للاشياء التي يكون لها مباد وعلل وعناصر وقال فورفريوس لا يليق
للمص ان يبين هذه الصغرى هاهنا لانه لا يليق للحكيم الطبيعي ان يثبت مبادي علمه في ذلك
العلم وقال سمبليقيوس علم اثبات المصنف اياها هاهنا هو المناسب للمقام لان مجموع
الكلام بعد هذا سيكون لاثباتها وهذا القول اقبل عندي من غيره واشار الى الامر الثاني
من الدعوى الذي هو الترتيب بقوله اولا فان هذا اللفظ يدل عليه فح يكون حاصل الكلام
ان العلم الطبيعي له مباد اول واعم من ساير الاشياء الموجودة فيه وكل علم له مباد اول

اول واعم من ساير الاشياء الموجودة فيه تبين مباديه اولا في هذا العلم فالعلم الطبيعي
يبين مباديه اولا فيه والمصنف عين هذه المبادي وبينها في هذا الكتاب وختمه ببيانها
وقال يحكون المبادي للعلم الطبيعي واية هي وكم عدد لتكن منا تبيينه كذا ونقل بعد هذا
ملاحظين مبدأ اخر قال الشيخ الشريف اولا مع يحيى النحوي ان المص لما كان اعتاد ان يبتدأ
في كتبه بمقدمات عامة معلومة اولا شرع في هذا الكتاب ايضا بمقدمة عامة معلومة اولا
وهي كل علم يكون له مباد وعلل وعناصر يعلم من علمها ولهذا بدأ بلفظة ايذن المرادفة
للفظة چونكه التركي وكلمة لما المشيرة الى ارتباط ثبوت التالي بوجود المقدم والى كون المقدم
معلوما اولا اما بداهة او في مواضع اخر كما ان هذا المقدم قد كان علم في كتابي التحليل الثاني
قال قوماس قال المص لما كان الفهم واليقين اخول اراد بالفهم العلم الذي نكسبه في العلوم
من الحدود التامة يعني من مجموع الحد التام ومحدوده وباليقين العلم الذي نحصله فيها من البراهين
فان الاسباب القوية التي نحصل بها العلوم اثنان الحد التام والبرهان وكل منهما يتركب
من العلل ولهذا قال المص في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للتحليل الثاني ان الحد التام برهان
ممتاز عن البرهان وضعا فقط فلان يشمل كلامه على كل ادراك يقيني قال لما كان الفهم واليقين
ولم يقتصر على ذكر احدهما انتهى وهذا الشرح يرى معقولا لكنه غير مطابق لعبارة المص اليونانية
ولعل هذا انما نشا من سقم الترجمة القديمة اللاتينية التي كانت موجودة عنده وعند
ابن رشد وكثير من العلماء فان عبارة هذه الترجمة لما كان الفهم واليقين وهي ليست مطابقة
لعبارة اصل النسخة اليونانية المترجمة فان الفهم ليس بمعنى اوذن الواقع في العبارة اليونانية
بل بمعنى نوئين ولم يقع لفظ نوئين في اصل النسخة اليونانية بل الواقع فيها هو لفظ اوذن اي
العلم قال سمبليقيوس ويحيى النحوي وتوماس قاتش ان اوذن وابستاست لو اقعين
في عبارة المصنف لفظان مترادفان ذكرا معا لتحسين الكلام ولتفسير الاول بالثاني قال
يحيى وامثال هذه العبارة واقعة كثيرا في عبارات افلاطون وارود وتوماس قاتش امثلة
من عبارات المصنف انتهى وهذا الشرح ردي لما قال ابن رشد القرطبي ان الفيلسوف لا يجوز
ان يستعمل الالفاظ المترادفة ولا ان يكثر الالفاظ في العلوم الا عند الضرورة فان معلميها
تابعة في تعليمهم للطبيعة وهي لا تفعل امورا كثيرة اذا كانت تقدر ان تفعل قليلا كافيا والانسب
هو ما قال اسكندر الافروديسي وثمسطيوس وابن رشد القرطبي ان اوذن اي العلم اعم من ابستاستن
اي اليقين فان اوذن اي العلم كالجنس شامل للعلم من العلل والعلم بلا علل والعلم الدائم الضروري
وغير الدائم الضروري وبعطف اليقين عليه صار مختصا بالعلم اليقيني فصار حاصل المعنى
لما كان العلم الذي صار يقينيا يتعاقب الى اخره ويؤيد هذا الشرح ما كتب المص في الفصل الثاني
من اول ما بعد الطبيعة من قوله والعلم واليقين يوجد لاجل نفسه حقا في علم المعلوم تاما فان
لفظ العلم هاهنا اعم من اليقين **وانا اقول** لما كان المراد هاهنا هو الامر الخاص فقط على تقدير
شرح هؤلاء كان ينبغي ان لا يذكر لفظ اوذن اي العلم لان معناه العام ليس بمقصود هاهنا على ما قرروا
بل المقصود هو الخاص الحاصل بعطف ابستاست عليه اي اليقين وهذا المعنى الخاص يفيد لفظ
اليقين يقينا بلا ذكر العلم معه فيكون ذكره حشوا بلا طائل فالاحرى عندي هو ما قال اكوناس

واد فع ما اورد عليه اولا بان ارادة اى العلم وان كان اعم من اليقين لكنه ذكره المص هٰهنا واراد
منه اليقين المكتسب فى العلوم من الحد والمحدود وذكر العام وارادة الخاص ومن اپستاست
اليقين الحاصل من البرهان فان قلت فاذا اريد من كل منهما اليقين فلم يكتف بلفظ اپستاست
الذى هو بمعنى اليقين جزما قلنا اشارة الى السببين القويين اللذين يحصل من كل منهما
اليقين اثنان احدهما الحد ومع المحدود والاخر البراهين ثم لما وقع عبارة الترجمة
اللاتينية القديمة كان الفهم واليقين قوتنكث اى يقع على جميع الفنون وكان لفظ قوتنكث
انما يستعمل فى عرفهم فى مادة الامكان اشتبه بعضهم على هذا القول ظانا انه طبق اصل عبارة
المصنف بانه لما كان هذا المقدم مشيرا الى مقدمة صادقة ضرورية كان يجب ان يعبر بعبارة
مفيدة للضرورة فلم عبر بعبارة مفيدة للامكان المضاد للضرورة مع ان المعبر بها انما يكون
مقدمة ممكنة وهى مع قرينتها لا ينتج الدعوى الضرورية مع انها مطلوب المص هٰهنا على ما يدل عليه
قوله فظاهر انه يجب ان نسعى الى اخره واجاب عنه اكثر شراح اللاتين بان الفن والعلم الكائنين
يمكن ان ينسبا الى امرين الى المعلومات والى الطالبين فان نسبا الى المعلومات فهى لا تعلم علما تاما
الا من علم مباديها الضرورى واما ان نسبا الى الطالبين الذين يكتسبون هذا الفن والعلم
فليس علمهما ضروريا بل يمكن ان يقع وان لا يقع وان يعلم زيد مثلا دون عمرو فبناء على هذا
قال المصنف قوتنكث اى يمكن ان يقع وهذا الجواب ليس بشىء لان المقدمة المشار اليها
تكون ممكنة ايضا على هذا الجواب لا ضرورية فلا يندفع الاشتباه والجواب الصحيح ان هذا
الاشتباه انما يرد على ما وقع فى الترجمة القديمة اللاتينية وهى غير مطابقة لعبارة المص على اصل
العبارة فانه لا يشعر بالامكان اصلا بل بالوجوب وعلى عبارتنا المطابقة لعبارة الاصل
فانها سموبى اى يتعاقب لا انذخته اى يمكن ان يقع قال فى جميع الفنون اقول لفظ الفنون
واقع موقع مثودوس وهو جمع مثودس وهو يقال باشتراك الاسم على معان كثيرة كما هو
ظاهر من عبارات المص فى مواضع شتى فانه استعمل فيها بمعان مختلفة والمراد هٰهنا بمعونة المقام
هو مجموع العلم كفن الطب وفن الهندسة وفن الجدل اى مجموع علم الطب ومجموع علم الهندسة
ومجموع علم الجدل هو الفن الذى نقتدر ان نجيب عن كل سؤال اورد علينا بدلائل مسلمة
وسمى ما بعد الطبيعة فى المتن الثالث من الكتاب الثانى من كتب السماع الطبيعى بالفن للمبداء الاول
وهو يسمى ايضا فى عرفهم فنا كليا وقد يطلق على الادلة الجزئية وبهذا المعنى كان يقول يحيى النحوى
فى الفصل الحادى والثلثين من اول التحليل الثانى ان مثودوس اى الادلة عند الفيلسوف اربعة
وهى الالات المنطقية التقسيم والتعريف والبرهان والحل اعنى وجه معرفة الصدق وحل السؤال
المورد قال التى يكون لها مباد او علل او عناصر قد اختلف الشراح فى بيان المراد من هذه الالفاظ
والاشياء تكون فذهب الفارابى وتابعوه الى ان المراد منها مبادى العلم التى يجب ان تؤخذ فى العلم
وتعلم اولا ولهذا قالوا المراد بالمبادى هى المقدمات المشتركة العامة اى العلوم المتعارفة وبالعلل
هى المقدمات المخصوصة بالدعاوى المخصوصة وبالعناصر هو الحد الاصغر والاكبر وهذا الرأى
بعيد عن مقصود المص جدا فانه يريد ان يبحث عن الاجسام الطبيعية ويبحث لاجلها عن مباديها وعللها
وعناصرها فالمراد منها مبادى الاجسام الطبيعية وعللها وعناصرها لا ما قالوا **اقول** انما وقعوا

انما وقعوا فيه من ظاهر عبارة المص المشعرة بما قالوا فان الضمير فى لها راجع الى الفنون اى بمعنى
العلوم وان لفظ المبادى فى قوله التى تكون على مبادى علم تكون للطبيعة مضاف الى العلم لكنه
ليس بمراد للمص وانما اضافها الى الفنون والعلم لكونها مبادى للموضوعات المبحوث عنها فيها
بل مراده على ما يستفاد من قوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا حين ندرك علله الاخره مبادى
الاجسام كما ذهب اليه شراح اليونان وابن رشد القرطبى وتوماس اقوناس وسائر الحكماء
المشائين فانهم اتفقوا على ان المص اراد بهذه الالفاظ العلل الاربع وان اختلفوا فى ان اى
علة اريد باى لفظ فزعم سمبلقيوس انه اراد بلفظ المبادى معنى اعم شاملا للعلل الاربع ثم قسمه
باللفظين المتعاقبين واراد بالعلل العلتين الخارجتين اى الفاعل والغاية وبالعناصر العلة
المادية والصورية وتبعه يحيى النحوى واثبت كون المراد من المبادى معنى اعم شاملا لها باستعمال
المصنف لها فى مواضع اخر كذلك **اقول** هذا التقسيم لا يرد على ترجمتنا اى قولنا التى يكون
لها مباد او علل وعناصر ولو ترجمنا بالتى يكون لها مباد واما علل او عناصر لكان كالنص فى التقسيم
ولعل ادات الانفصال الواقعة فى عبارة المص اليونانية يحتمل ان تؤخذ للتقسيم فان سمبلقيوس
كان عارفا بلغة اليونان وزعم اسكندر الافروديسى تابعا لاوفرسطون تلميذ المص انه اراد
بالمبادى هٰهنا العلل الفاعلية فانه اطلق المبداء واراد به الفاعل فى مواضع كثيرة وبالعلل
العلل الغائية والصورية وبالعناصر العلل المادية وتبعه اقوناس وكثير من الشراح وتبعه
ابو الوليد ابن رشد القرطبى فى الارادة بالمبادى العلل الفاعلية وخالفه فى الارادتين الاخيرتين
وقال المراد بالعلل هى العلل الغائية وبالعناصر هى العلل المادية والصورية قال الشارح وهذه
الشروح الثلثة وان كان يمكن ان تصان من حيث الارادة من بعض الالفاظ المذكورة بعض
العلل ومن بعضها اخرى لكن يرد على ما اتفقوا عليه من ان المراد بالالفاظ المذكورة هى العلل
الاربع اولا ان المص حيث بحث فى المتن الاول والثانى والثالث من الكتاب الخامس
مما بعد الطبيعة عن هذه الالفاظ اى المبادى والعلل والعناصر بين ان المبداء اعم من العلة
لان معنى المبداء هو الاول الذى اما يكون منه شىء او يتكون او يعلم ولهذا يكون كل علة مبداء
ولا يكون كل مبداء علة كما ان كل عنصر علة وليس كل علة عنصرا فلما ذكر المص هٰهنا الالفاظ الثلثة معا
لا يجوز ان تجعل المبادى مقصورة باجناس العلل الاربع او ببعضها وثانيا ان المص قد عد
العدم من المبادى مع انه ليس من اجناس العلل الاربع وثالثا ان المصنف بحث فى هذا الكتاب
اولا عن المبادى لا عن العلل الاربع ورابعا ان المص فى اول سادس ما بعد الطبيعة ان للرياضيات
مبادى وعللا وعناصر لكن الرياضى كما قال ابن رشد واقوناس وبينه زبارا يبحث عن العلة
الصورية فقط فالالفاظ المذكورة اى المبادى والعلل والعناصر لا تدل هٰهنا ايضا على جميع
العلل الاربع وليس هذه الدلالة مرادة للمص وقال بعض الشراح المتأخرين مثل ايفبنوس زبارلا
وقومر قاتس ان المص استعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا فرق دالة على معنى واحد اى العلل و
ذكرها كذا لان بعض القدماء كان يعبر عنها بالمبادى وبعضهم بالعلل وبعضهم بالعناصر فعبر
المص بكل عبارة عبروا عنها فكأنه قال التى يكون لها مباد وما شئت فسمه فان المآل واحد
لان كل فن وعلم لشىء يكون له علة انما يكتسب من هذه العلة وهذا البيان يؤيده امران الاول

كلمة او المستعملة عندهم كثيراً اما للتخيير والثاني مطابقته لما ذكر في تعريف العلم المذكور في الفصل الثاني
من الكتاب الاول للتحليل الثاني وهو انما نظن ان نتيقن شيئا حين ندرك العلة التي يكون
الشيء لاجلها لان قوله ههنا لانا انما نظن ان نتيقن شيئا الخ يؤدي مؤدى هذا لكنه ايضا مردود
بما ذكرنا من وجوه الايرادات ولانه لا يمكن ان يثبت ان بعض القدماء كان يعبر كذا وبعضهم
كذا وبعضهم كذا ولانه مخالف لما التزمه المص المحب للاختصار المجتنب عن الحشو والتكرار بلا فائدة كما
في اول شروعه في الكتاب ثم قال واطلق ان المص اراد بهذه الالفاظ الثلثة الاشياء التي
يعلمها في الكتاب الاول والثاني وهي الهيولى والصورة والعدم والطبيعة والعلل بناء على
ان هذه الاشياء تحمل مختلفة وتسمى باسماء مختلفة بحسب اعتبارات مختلفة تنسب بها الى معلولاتها
فان الاول الثلثة منها تسمى مبادي من حيث انها مبادي للتكون اي من حيث ان الاجسام متوقفة
عليها في ابتداء التكون والاوليين عناصر من حيث ان الاجسام تتركب منها في ان توجد بالفعل
وتسمى عللا من حيث انها تعلم بها وهذا الترتيب مبني على ان الشيء يبتدئ ان يكون اولا ثم يوجد
بالفعل ثم يعلم فان قلت ترتيب المص غير مطابق لهذا الترتيب فانه وضع اولا العلل ثم العناصر
مع ان العناصر تنسب الى الاجسام من جهة الوجود والعلل من جهة العلم والوجود متقدم من العلم
كما قررت قلت هذا لا يضرنا لان ما ذكرنا مطابق لما ذكره لكل علم بهذه الالفاظ في اول سادس
ما بعد الطبيعة على الترتيب الذي ذكرنا فذكر اولا المبادي ثم العناصر ثم العلل حيث قال فيه يكون
للرياضيات مباد وعناصر وعلل وبالجملة لكل علم عقلي ومنسوب الى العقل بوجه ما ومن هذا
المحل يظهر حقيقة ما قلنا ايضا لان الرياضي انما يبرهن بالعلة الصورية فقط كما ذكرنا انفا وليس
لها مباد وعناصر وعلل متغايرة فالحق ان بعض الاشياء المعينة تسمى بالمبادي والعناصر والعلل
بحسب الاعتبارات الثلثة المختلفة مثلا الخطوط تسمى مبادي الاشكال من حيث يبتدى ان يتركب
منها الاشكال وعناصر الاشكال من حيث كانها اجزاء تتركب منها الاشكال في ان توجد بالفعل
وعللها من حيث ان الاشكال تعلم منها كانها علل داخلة فيها فالمص بين في هذا الكتاب الاول مبادي
تكون الاجسام الطبيعية ولهذا قال في اخره انه بينها في هذا الكتاب فانه قال فيه فلنكن المبادي
للعلم الطبيعي واي اشياء هي وكم عدد هي ليكن منا تبيينا كذا ولنقل بعد هذا ملاحظين مبداء
اخر ويحصل من هذا ان المص اراد بلفظ المبادي في اول هذا المتن المبادي التي ذكرها في اخر
هذا المتن حين قال فظاهر انه يجب ان نسعى لان نبين اولا الاشياء التي تكون على مبادي علم
يكون للطبيعة وشرع في بيانها بعده وشهد في اخر هذا الكتاب انه قد بينها الهم لكن المصنف
بين في هذا الكتاب الاول المبادي الثلث لتكون الاشياء الطبيعية التي هي الهيولى والصورة
والعدم فمراده من لفظ المبادي ههنا ليس الا الهيولى والصورة والعدم بحسب ما يبتدي منها
التكون ثم يتدرج فيبحث عن بعض هذه الاشياء من حيث انها تنسب الى الجسم المتكون اي من حيث
انها اجزاء له في ان يوجد بالفعل وبهذا الاعتبار تسمى عناصر لان العنصر على ما قال المص في الفصل
الثالث من خامس ما بعد الطبيعة هو الذي يتركب منه شيء اذا وجد اولا والاجسام الطبيعية تتركب
من الهيولى والصورة موجودتين اولا وبهذا الوجه بينهما المصنف من اول الكتاب الثاني
الى المتن السابع والعشرين فانه يبحث فيه عن الطبيعة التي هي الهيولى والصورة اللتين يوجد

الجسم بدخولهما فيه كالحروف التي يوجد الكلمة المركبة بدخولها فيها ثم يبين من المتن
الرابع والعشرين من هذا الكتاب الثاني الى المتن الخامس والسبعين اجناس العلل
الاربع وهي التي ذكرها ههنا بلفظ العلل ثم يبحث من المتن الخامس والسبعين الى غاية
الكتاب الثاني عن الجهة التي تفعل الطبيعة وفيها يتميل تعليم الاشياء التي ذكرها في هذا
المتن ومما قررنا علم مراد المص من الفاظ المبادي والعلل والعناصر المبينة في الكتابين
الاولين المعنونين بعنوان پرآرخون ووجه شروعه في الكتاب الثالث المسمى مع الخمسة
الباقية باسم پركنا وتش اي للحركة بمقدمة جديدة حيث قال فيه ولما كان الطبيعة مبداء
الحركة والتغير وكان علمنا للطبيعة يجب ان نعلم ماهية الحركة الى اخره وهو شروعه في التعليم
الجديد فان قلت لم عبر المصنف بالكلمة او الانفصالية لا بكلمة واو الجمعية قلت اشارة الى ان
العلم واليقين يحصل من كل واحد منها اقول يرد على اعتراضه الاول انه لا يلزم من ذكر لفظ
المبادي مع لفظي العلل والعناصر في موضع واخذه بمعنى اعم فيه ان لا يجوز ان ياخذه بمعنى اخص
في موضع اخر فان لكل مقام مقال وعلى الثاني ان المص وان عد العدم من المبادي لكنه ليس من مبادي
الاجسام الطبيعية بالذات كما اعترف به الشارح في فصل الموضوع والمراد من مبادي ههنا
هي المبادي بالذات على ما يدل عليه كون ادراكها سببا لتيقن الموضوعات وادراك العدم ليس
سببا لتيقنها بل العدم انما هو مبداء لتكون الامور المحدثة وحدوثها لا لذواتها ولا لذوات
الاجسام القديمة كالافلاك بل لا لتكونها لانها قديمة لا متكونة حادثة وجعله مبداء لتكون
حركاتها الجزئية كما قال الشارح في بحث الموضوع من اختراعاته وامر غير معقول وعلى الثالث
انه لم يقل احد منهم ان المصنف بحث في هذا الكتاب الاول عن العلل الاربع حتى يرد عليهم
ما قال وعلى الرابع انه غير مضر لهم بل مفيد فانه اذا اريد بمجموع الفاظ المبادي والعلل والعناصر
العلل الصورية فقط على ما تسلمه الشارح فلان يراد منها العلل الاربع اولى بالطريق وبما
ذكرنا تحقق مردودية ما ذكره بعض المتاخرين بما ذكره من وجوه الايرادات واما عدم امكان
اثبات ان بعض القدماء كان يعبر عن العلل بالمبادي وبعضهم بالعلل وبعضهم بالعناصر فلا يضرهم
لانهم موجهون لكلام المصنف ولا يلزم الاثبات على الموجه بل يكفيه مجرد الاحتمال ومن هذا
تعرف انه لا تكرار بلا فائدة في هذا التعبير اذ فيه فائدة الاشارة الى تعبيراتهم المختلفة نعم
يرد على القائلين بان المص اراد بالمبادي العلل الفاعلية انه لو اراد هما لاراد من لفظ
المبادي المذكور في قوله ههنا فظاهر ان نسعى لان نبينها وان نبين اولا الاشياء التي تكون
على مبادي علم الطبيعة واراد من لفظ المبداء في المتن السادس اذ قال فيجب ان يكون المبداء
اما واحدا او كثيرا واراد من المبادي المذكورة في متون هذا الكتاب حتى المتن الاخير
العلل الفاعلية لكنه لم يرد ومن هذا تعلم عدم ارادته منها معنى اعم كما قال سمبلقيوس واما
ما قال بعض الشراح المتاخرين فيظن انه صحيح بدليل ان المص قال في المتن السادس والخمسين
من هذا الكتاب فالقول بان العناصر ثلثة وفسر الشارح العناصر بالمبادي وقال في المتن
السابع والخمسين منه فظهر ان العناصر ليست بواحدة وفسر الشارح العناصر بالمبادي وقال
في المتن الخامس والستين ولما كانت علل الاجسام ومباديها واراد بلفظ العلل والمبادي

الهيولى والصورة على ما فسرها الشارح وذكر المبادي في اخر الكتاب واراد بها ما اراد بلفظ
العناصر المذكور في المتن السادس والخمسين من هذا الكتاب واما ما ظن الشارح من ان المراد
من المبادي الهيولى والصورة والعدم من حيث توقف تكون الاجسام عليها ومن العناصر الهيولى
والصورة من حيث تركب الاجسام منهما ومن العلل العلل الاربع من حيث تعلم بها الاجسام فيظن
انه ليس بجيد لعدم فرق المصنف بينهما كما علمت من النقول المذكورة ولعدم توقف تيقن
الاجسام الطبيعية على ادراك العدم فان قلت لما لم يدخل العدم في هذه الثلثة ههنا فلم عدها
المصنف فيما بعد من المبادي ذلك لكونه مبداء للاجسام الحادثة بالعرض ولكونها مبداء
بالذات قال الشارح في بيان الجزء الثاني منه وهو قوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين
ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر قد بينها ان المص عبر بالمتكلم مع الغير اشارة
الى ان هذا الظن متفق عليه بين العلماء فيكون مثبتا للكبرى بما هو متفق عليه بينهم كما مر
وهذا الدليل ذكره ايضا في الفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني وهذا القول
اوقع الشراح في الاضطراب فانه لما لم يكن الالفاظ المكررة ههنا على طبق ما ذكرت في الكبرى
فانها ذكرت في الكبرى باو الانفصالية وههنا بواو الجمع وقيد ههنا العلل والمبادي بلفظ
الاول ولم يقيدا به في الكبري وبين ههنا نوع ترتيب مستفاد من كلمة حتى ولم يبين في الكبري
ذهبوا في بيانه الى اراء مختلفة فقال ابو الوليد ابن رشد القرطبي ان المص لم يرد بلفظ
المبادي والعلل والعناصر ههنا ما اراد بها في الكبري ولهذا ذكرها على اسلوب مغاير لما في
الكبري وهذا القول بعيد عن الصدق جدا لانه لو لم يرد بها ههنا ما اراد بها هناك لم يكن
هذا القول دليلا مثبتا للكبري ولكان هذه الالفاظ الثلثة مشتركا بالاسم فكان المصنف
يخدعنا باستعمالها في مثل هذه العبارة الموجزة بمعنى في الكبري وبمعنى اخر في اثباتها فالمراد
منها ههنا ما هو المراد منها في الكبري على ما قال سمبلقيوس ويحيى النحوي وثوماس اقوناس واذا علم
هذا فالذين ذهبوا الى ان المراد بها في الكبري هي اجناس العلل الاربع يقولون ان معنى
هذا الاثبات ان الهيولى توجد بالصورة والصورة توجد من الفاعل والفاعل يفعل
لاجل الغاية ولهذا نذهب من الغاية الى الفاعل ومنه الى الصورة ومنها الى الهيولى لانا
انما نقال عالمين لشئ حين علمنا جميع علله الاربع من الاول الى الاخير وللاشارة الى هذا
الترتيب قيد ههنا العلل والمبادي بلفظ الاول انتهى قال الشارح لكن لما علمت اولا
ان حصر المراد من هذه الالفاظ الاربع الواقعة في الكبرى في العلل الاربع باطل علمت ايضا
ان حصرها في اثباتها فيها باطل ايضا وقال اكويناس زابارلا في شرح هذا الاثبات انا نظن
ان ارسطو دل بهذه الالفاظ الثلثة على معنى واحد اي المبادي الاول البعيدة التي تسمى مبادي
اول وعللا اول وعناصر ولهذا ليس لفظ الواو المكرر بين تلك الالفاظ للجمع بل للتفسير
وبمعنى اي فصار المعنى لانا انما نظن عالمين شيئا حين نعلم علله الاول اي مباديه الاول
اي حين نصل الى العناصر ولهذا لا يدل لفظ حتى على الترتيب من العلل والمبادي الى العناصر
بل من العلل القريبة الغير المذكورة ههنا الى العلل الاخيرة البعيدة ورده الشارح بانه لا يخفى
ان هذا الشرح فاسد اما اولا فلان هذه الالفاظ الثلثة لا تدل على معنى واحد كما بينا واما

علم يعني انما يلزم ان واحد علل علم

واما ثانيا فلانه لم يسمع من احد كون الواو للتفسير فانما مقام كلمة اي في لغتهم واما ثالثا فلانا
لا نعلم شيئا من علله البعيدة بل نحتاج في علمه الى معرفة علله القريبة فهذا الشرح ليس الا ضحوكة
غريبة ثم قال وانا اظن ان المصنف اراد ههنا بقوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما
حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر ما قال في تعريف العلم المذكور في المتن
السادس من الكتاب الاول للتحليل الثاني من انا انما نظن ان نتيقن شيئا على الاطلاق وبلا وجه
سوفسطائي حين ندرك العلة التي يكون الشئ لاجلها والعلة التي يكون الشئ لاجلها هي العلة المختصة
القريبة بلا واسطة من غير اشتباه كما يظهر من تعريف البرهان المذكور في المتن التاسع من الكتاب
المذكور من انه هو الذي يكون من الصادقة الاول الغير ذوات الواسطة فمراد المصنف ههنا
من العلل الاول هي العلل المختصة القريبة بلا واسطة ومن المبادي الاول هي المبادي المختصة القريبة
بلا واسطة وينبغي ان يعلم ان العلة الاولى تطلق على وجهين الاول بالنسبة الى العلة الثانية
وح تطلق ويراد بها العلة الكلية البعيدة والثاني بالنسبة الى المعلول وح تذكر ويراد بها
العلة القريبة الى المعلول بلا واسطة وهذه العلة القريبة بلا واسطة هي العلة التي يكون الشئ
لاجلها اذا ادركتها لا يبقى السؤال بعده اصلا وقد بين المصنف مجموع ما قلنا بيانا ظاهرا
في المتن السابع والعشرين من الكتاب الثاني من الثمانية حيث قال لما كان هذا الازما لاجل العلم
لكن لا نظن ان نتيقن شيئا قبل ان ندرك علته وهذا هو علم علته الاولى فلفظ الاول المذكور
ههنا يراد به هذا المعنى اي العلل المختصة القريبة بلا واسطة لا ما توهم ابن رشد وزابارلا
وبعض اخر من ان العلل الاول هي العلل البعيدة فمعنى هذا الكلام لانا انما نظن ان نتيقن شيئا
حين ندرك علله الاول اي المختصة القريبة بلا واسطة التي تكون الاشياء لاجلها ومباديه الاول
اي المختصة القريبة بلا واسطة حتى نذهب الى العناصر اي الى الاشياء المركبة للجسم اولا فان قلت
لم ذكرهما في الكبرى بلا قيد الاول وقيدهما في اثباتها به قلت لان المص اضا فهما في الكبرى الى مجموع
الفن وكذا علله لا تكون الا اول فلم يبق حاجة الى التقييد فيها ولم يضفهما في اثباتها الى مجموع
الفن بل الى شئ ما اي شئ كان من الجزئيات ولما كان يمكن ان يكون للجزئي مباد وعلل قريبة
وبعيدة قيد مباديه وعلله به لانا لا نتيقنه من علله ومباديه البعيدتين بقي انه لم قال فظاهر
انه يجب ان نسعى لان نبين اولا الاشياء التي تكون هي مبادي علم تكون للطبيعة مع انه كان ينبغي
ان يقول يجب ان نبين اولا مبادي علم تكون للطبيعة ولعل المصنف لم يقل كذلك لانه وضع
كون المبادي للاجسام الطبيعية كالظاهر وقال كما قال لانه يجب البحث عن الاشياء التي تكون
عليها لا انها ليست كالظاهرة مثل احوالها وعددها ونسبة بعضها الى البعض وامثالها اقول هذا
الجواب باطل لان المصنف ما وضع كون المبادي للاجسام الطبيعية بل بينه من المتن الحادي والخمسين
وقال في المتن الاخير من هذا الكتاب فكون المبادي للعلم الطبيعي واية اشياء هي وكم عددها يكون
منا متبينا كذا ولكن جوابه هذا مناقض لما قال في مدخل ذكره قبل المتن المذكور فانه قال فيه
لما رد المصنف الى هذا اراء الحكماء الاوائل شرع الان ان يبين رايه في مبادي الاجسام
الطبيعية وان يبين كيف تكون مبادي لها واعلم انه ذكر في هذا المتن الفاظا اربعة العلم واليقين
والادراك والتيقن وانما نسب الادراك في الكبري واثباتها الى المبادي لانها على ما قال

العلة الاولى [illegible] ... الكلية ... وهي العلة القريبة [illegible]

[illegible] مجموع الفن

سمبليقيوس في شرح المتن الثاني لا تعلم يقينا بل ضعيفا لان المبادي لا تعلم بالعلل بل بما هو
اعرف لنا او لان علم المبادي اعرف لنا ولنا زيادة الفة به على ما اظن لان لفظة غنوريزن
الواقع موقعها لفظ الادراك انما يستعمل في عرف اليونان في علم يكون لنا زيادة الفة
به واراد بالعلم واليقين والتيقن ما يحصل من المبادي والعلم وان كان اعم من الاخيرين
لكنه خص بعطف اليقين عليه بما قرب لقاوانا اقول اراد بالعلم العلم الحاصل بالحدود
وباليقين العلم الحاصل بالبراهين وبالتيقن العلم الحاصل من كل واحد منهما المتن الثاني
قال والطريق من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا فطري
لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا فلهذا يجب علينا ان نتحرك بهذا الطريق
من الاظهريات طبعا والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا اقول قد اختلف
الشراح في ان المص عن اي شئ يبحث في هذا المتن وفي المتون الثلثة الاتية قال يحيى النحوي
وثوماس وكثير من شراح اللاتين انه يريد ان يبين الترتيب الذي سيراعيه في بيان مبادي
الاجسام الطبيعية وقال البعض الاخر لا يريد هذا بل يريد ان يبين طريق علم مبادي الاجسام
الطبيعية وسنبين كل واحد منهما حتى تأخذ ما هو راجح عندك لكن ينبغي ان نبين اولا الترتيب
وطريق العلم ثم كل واحد من القولين فنقول الترتيب هو وضع مناسب للاشياء بتقديم
بعضها على بعض وتاخير بعضها بالنظر الى شئ اول والترتيب المناسب للتمام اثنان طبيعي وهو
يكون اذا بين هذه الاشياء على ما وضعت من الطبع وتعليمي ويكون اذا بينت بوجه يكون تعليمها
على هذا الوجه اسهل وكلاهما يظهران في تعليم الحواس الخمسة الظاهرة فانه اذا بدئ باللامسة
ثم الذائقة ثم الشامة ثم السامعة ثم الباصرة على ما علمها افلاطون في تماوس وابن سينا
في الفصل السادس من طبيعيات الشفاء يكون على هذا الترتيب الطبيعي واذا بدئ بالباصرة
ثم السامعة ثم الشامة ثم الذائقة ثم اللامسة كما علمها المص في المتن السادس والستين من الكتاب
الثاني للنفس يكون هذا على الترتيب التعليمي وطريق العلم هو الحركة من المعلومات الى المجهولات
بالانتاج كما نتحرك في الاقيسة من المقدمات الى النتيجة اولا اقل هو الحركة الضرورية كما تقع
في التقسيم فان من يقول الحيوان اما ناطق يجب عليه ان يقول بعده او غير ناطق لان التقسيم انما
يكون بالامور المتقابلة ومن هذا تعرف ان طريق العلم يكون دائما مع نوع انتاج واما الترتيب
فلا يكون معه ولهذا ترى بعضهم يفرقون بينهما بان في الترتيب تبين شئ بعد اخر وفي طريق
العلم يبين شئ اخر بان نقول شرح هذا المتن يحيى النحوي وثوماس اقوناس وتابعوهما
بان قالوا لما قال المص في المتن السابق يجب ان يبحث في الحكمة الطبيعية اولا عن المبادي
لان الاشياء التي يكون لها مباد تتيقن من ادراكها كان لاحد ان يقول ان بعض المبادي اعم
وبعضها اخص فمن ايهما ينبغي ان نبتدئ امن الاعم ام من الاخص فاجاب في هذه
المتون الاربعة بانه ينبغي ان نبتدئ من الاعم ثم ما هو اخص منه وهكذا ابين هذا في موضع
اخر من كتبه لا سيما في الفصل الاول من الكتاب الاول لاجزاء الحيوانات وانما يليق هذا
لانه لو لم يبدأ من الاعم بل من الاخص يلزم ان يوجد شئ واحد مكررا ويثبت هذه الدعوى
في المتون الاربعة باقيسة ثلثة ويذكرها في المتن الرابع حيث قال فيجب ان نتحرك من الكليات

ان ترتيب طبيعي وتعليمي

طريق العلم

الحركة في تحصيل العلوم

من الكليات الى الجزئيات وكان المصنف قال في هذا المتن على رأي هؤلاء الشراح الطريق اي
طريق الابتداء في بيان المبادي من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات
طبعا طريق فطري وضع فينا لان نبتدئ منها منتهيا اليها وكل طريق فطري وضع فينا لان نبتدئ
منها منتهيا اليها يجب ان نبتدئ منها منتهيا اليها فطريق الابتداء في بيان المبادي يجب ان يكون
من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا والمصنف طوى كبرى هذا الدليل
وذكر صغراه بقوله والطريق من الظهريات الى قوله فطري وذكر سببها وسبب النتيجة بقوله
لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا وذكر النتيجة بقوله فلهذا يجب علينا ان نتحرك
الى اخره ثم تضم هذه النتيجة الى قوله المذكور في المتن الثالث والمعلومات والظاهرات
لنا اولا هي المختلطات زيادة اختلاط الى اخره ويقال ابتداؤنا في بيان المبادي يجب ان يكون
من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا والظهريات والعرفيات لنا هي
المختلطات زيادة اختلاط فابتداؤنا في بيان المبادي يجب ان يكون من المختلطات زيادة اختلاط
الى الظهريات والعرفيات طبعا اما الصغرى فقد اثبتت بالقياس السابق واما الكبرى فاشار
الى اثباتها بقوله في المتن الثالث ثم تصير العناصر والمبادي معلومة لنا منها حين قسمناها
يعني انا نعلم اولا الكل ثم مباديه وعناصره اي اجزاءه لانا انما نعلمها حين نقسم الكل ولا يمكن
ان يقسم احد ما لا يدركه فالكل يعلم اولا ثم اجزاؤه فحينئذ يقال الظهريات والعرفيات لنا هي الكلات
والكلات مختلطات بالنسبة الى اجزائه فالظهريات والعرفيات لنا مختلطات ثم ذكر النتيجة
المقصودة معنا في المتن الرابع بقوله فيجب ان نتحرك من الكليات الى الجزئيات وكانه قال
لاجل انتاجه الكليات زيادة كلية اي الاعمات مختلطات زيادة اختلاط يجب ان نبتدئ منها منتهيا
الى ما هو اقل اختلاطا منها اي الى ما هو خاص بالنظر اليها فالكليات زيادة كلية اي الاعمات يجب
ان نبتدئ منها منتهيا الى ما هو اقل كلية والى ما هو خاص اما الصغرى فظاهر لان الكليات زيادة كلية
كلات محيطة بالقوة لما هو اخص منها كالاجزاء واما الكبرى فهي نتيجة القياس السابق ثم
اورد امثلة ثلثة لبيان ان الكليات زيادة كلية اعرف لنا مما هي اخص منها احدها في المتن
الرابع والاخريين في الخامس وهذا البيان يثبته توماس اقوناس في شرحه بوجهين اما
اولا فبان يقول ان غرض الفيلسوف في مجموع هذه المقدمة يجب ان يكون ناظرا الى شئ واحد
وهذا انما يوجد في هذا البيان لا في البيان الاخر فهذا البيان هو البيان الصحيح المطابق
لغرضه واما البيان الاخر فيشوش هذه المقدمة ويفرقها باعطاء بعض اجزائها للترتيب
وبعضها لطريق العلم والحركة واما ثانيا فلان طريق العلم والحركة في الحكمة الطبيعية يبينه الفيلسوف
في المتن التاسع عشر من الكتاب الثاني من الثمانية فانه يكشف فيه طريق تعريف الاجسام
الطبيعية بالهيولى والصورة ويبين في المتن السبعين منه طريق ان يبرهن برهانا طبيعيا اي
بجميع العلل الاربع فيبين ههنا من المتن الثاني الى تمام المتن الخامس الترتيب المرعي في بيان المبادي
فقط اقول اولا هذا الشرح ليس بمطابق اصلا لغرض الفيلسوف المفهوم من كلامه المصرح في هذه
المقدمة فان الفيلسوف يفعل فيها امورا ثلثة كما قلنا يضع الاشياء التي سيعلمها وترتيب تعلمها
وطريق العلم والحركة وتم الاوليين في المتن الاول ويبين الثالث من المتن الثاني الى اخر

المتن الخامس ولا يكون هذه المقدمة حينئذ مشوشة متفرقة كما زعم اقوناس فانها مشتملة على امور
كثيرة ومتبينة لها قطعا كما مر كما سيجئ وثانيا ما قال ان طريق الحركة في الحكمة الطبيعية ومعرفة مبادي
ببينه الفيلسوف الى اخره كذب لانه لم يبين في المتن التاسع عشر من الكتاب الثاني من الثمانية
طريق علم المبادي ووجدانها بل انما بين فيه وجه تعريف الاجسام الطبيعية وبين في المتن السبعين
للكل الطبيعي المطلوب الى العلل الاربع لكن البحث عن هذا الطريق ليس الا لاجل تعليم المبادي
فلو لم يعلمها ههنا يلزم على ما قال الذهاب في الحكمة الطبيعية من هذا المحل الى المتن المذكور بلا معرفة
مباديها وليس كذلك لانه وقع الذهاب من هذا المحل الى المتن المذكور مع معرفة مباديها
لانها بينت في هذا الكتاب مفصلا ولما علمت فساد الشرح المذكور فاعلم ان الشرح الصحيح
لهذه المتون هو ما قال اسكندر الافروديسي وسمبلقيوس وابن رشد القرطبي فان هذه المتون
الاربعة علمها المصنف لطريق علم المبادي وربطوا هذا المتن بالمتن السابق بان المصنف
لما جعل تحقق العلوم وذوي المبادي موقوفا على ادراك المبادي توجه عليه سؤال مناسب بان
هذه المبادي باي طريق نقدر ان نجدها ونعلمها مع انه ليس لها مبادي اخر فاجاب ببيان
طريق وجدانها فوضع في هذا المتن اولا الطريق الفطري لعلمنا في معرفة المبادي ثم يجيب
عن سؤال مقدر ثم يحصل الطريق الذي يجب ان نتحرك منه لاجل ادراك المبادي تحصيلا ولا
هكذا مبادي العلم الطبيعي لا يمكن ان نعلمها بالمبادي والعلل وكل ما لا يمكن ان نعلمه بالمبادي والعلل
يجب ان نسلك لمعرفته في الطريق الفطري لعلمنا فمبادي العلم الطبيعي يجب ان نسلك لمعرفتها في الطريق
الفطري لعلمنا والطريق الفطري لعلمنا هو ان نتحرك من العرفيات والظهريات لنا الى العرفيات
والظهريات طبعا فبهذا الطريق نجد ونعرف مبادي العلم الطبيعي ولما توجه ان يقال لم قال كذلك
اجاب بقوله لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا وسببه ظاهر لان الامور المطلقة
او قل الامور المعلومة طبعا هي الامور البسيطة والامور المعلومة لنا هي الامور المحسوسة
والامور المركبة وليست الامور البسيطة هي الامور المركبة المحسوسة فلا يكون المعلومات لنا
وبحسب الطبع امرا واحدا ويستنتج ثانيا انه يجب علينا ان نتحرك بهذه الحركة لادراك المبادي
الغير المدركة لنا بمبادي وعلل اخر بان يقال الحركة من العرفيات والظهريات لنا الى العرفيات
والظهريات طبعا لادراك المبادي الغير المدركة لنا يوصلنا الى ادراك المبادي الغير المدركة
لنا وكل ما يوصلنا الى ادراك المبادي الغير المدركة لنا يجب علينا ان نتحرك به لادراك هذه فبهذه
الحركة يجب علينا ان نتحرك من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا
لادراك هذه والى هذا اشار المصنف بقوله فيجب علينا ان نتحرك بهذا الطريق من التي
ليست ظاهرة بالطبع وتكون ظاهرة لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا وهذه الاشياء
التي تكون اظهر واعرف لنا او بحسب الطبع ستتبين فيما بعد لكن ينبغي ان تعلم ان المصنف سمى ههنا
الانتقال من المعلومات الى المجهولات او دون اي طريقا من المعلومات الى المجهولات ووصفه
بالفطري اي الموضوع فينا من الطبيعة لان الانتقال من المعلومات الى المجهولات ليس حاصلا فينا
من التعليم والعادة بل ننتقل بارشاد طبعنا وبين المصنف هذا الطريق في مواضع كثيرة
من كتبه بينها في المتن العاشر من خامس ما بعد الطبيعة وفي المتن الاول من سابعه وفي المتن

وفي المتن الحادي عشر من الكتاب الثاني للنفس وفي كتابي التحليل الثاني وفي الفصل الثاني
من الكتاب الاول للاخلاق وكذا بين هذا الطريق افلاطون في مواضع من كتبه ونبه ان يكون
التدرج من اللفظ الى المعنى ومنه الى الصورة الخيالية ومنها الى العلم ومنه الى التعقل والمثل ولا
تفهم هذا بالكلية ينبغي ان تتدبر ان كل ما يدرك اما ان يصدق بالذات من غير اثبات ودليل
واما ان يصدق من تصديق امور اخر والتعريفات والعلوم المتعارفة والقضايا الغير ذوات
الواسطة المسلمة من ذواتها عند الكل من القسم الاول وكل ما يستخرج من القياس فهو من القسم
الثاني ومبادي الاجسام الطبيعية التي كلامنا فيه ليست من القسم الاول والا لما اختلف اراء العقلاء
فيها فيجب ان تدرك من امور اخر والامور الاخر التي تدرك هي منها يجب ان تكون اشهر واظهر
اعرف لانه حين كون الطبيعة مرشدا يكون الحركة من العرفيات والظهريات الى المجهولات لكن
العرفيات والظهريات بعضها يكون على الاطلاق اي طبعا وبعضها يكون بالنسبة الينا فقط والمبادي
لا يمكن ان تعلم من العرفيات بالنظر الى الطبع ليست معلومة لنا اولا ولانه اذا علمنا شيئا بالعرفيات
بالنظر الى الطبع علمناه من الاقدم اي العلة وهو علم له بالمبادي والعلل والمبادي ليس لها
مبادي اخر فبقي ان نعلمها من العرفيات والظهريات لنا يعني من مؤخر والمعلول او قل من العلامة
كما قال سمبلقيوس وابن رشد القرطبي فهكذا يطلب الحكيم الطبيعي ويجد مبادي الاجسام الطبيعية
واذا ما وجدها يرجع ويبرهن ويحصل من الاقدم النتايج وفي هذا الرجوع يتبع حركة الطبيعة
التي تتحرك من المبادي الى ذوات المبادي ومن العلل الى المعلولات وفي هذا الرجوع يحصل
العلم اليقيني التعلي كذا علمنا المعلم الاول في الفصل الثالث من الكتاب الاول للجدل المتن الثالث
قال والمعلومات والظاهرات لنا اولا المختلطات زيادة اختلاط ثم يصير العناصر
والمبادي لنا معلومة منها حين قسمناها اقول نذكر ههنا كبرى القياس المشروع فيه في المتن المتقدم
ويبين الطريق الذي نسلك به من المختلطات اي المجملات الى المفصلات التي نطلبها وحاصل كلام
المصنف هو ان الحركة لاجل معرفة مبادي العلم الطبيعي التي هي غير معلومة لنا ومعلومة طبعا يجب
ان يكون من العرفيات والظهريات لنا الى العرفيات والظهريات طبعا والمعلومات
والظاهرات لنا اولا اي العرفيات والظهريات لنا هي المختلطات زيادة اختلاط فالحركة لاجل
معرفة مبادي العلم الطبيعي يجب ان يكون من المختلطات زيادة اختلاط اما المقدمة الاولى فمعلومة
من المتن الثاني واما الثانية فهي المذكورة في اول هذا المتن ولما كان لاحد ان يقول باي
وجه نتحرك من المختلطات زيادة اختلاط الى معرفة المبادي المطلوبة لنا بين ههنا وجهه فقال
ثم تصير العناصر يعني نتحرك ونعلم العناصر والمبادي المطلوبة لنا اذا قسمنا المختلطات فان المختلط
كل تام والكل معلوم لنا قبل اجزائه كما سيجئ في المتن الآتي لانه لا يطلب احد مبادي شئ واجزاءه
لو لم يعرف هذا الشئ اولا فان اردت ان تعلم مبادي المختلط الكل وعناصره فاقسم هذا
المختلط او الكل فانك بهذا الطريق تصل الى المحل قد كنت اردت ان تصل اليه اعلم انه قد وقع
بين الشراح في بيان المختلطات اختلاف عظيم حتى تولد منه اختلال جسيم فهم منها توماس قوناس
الكليات الطبيعية التي تكون واحدة في الكثير فان المختلط اي المجمل هو الذي يحيط الاشياء الاخر بالقوة
وبلا فرق والكليات ايضا تحيط في انفسها بالقوة وبلا فرق جزئياتها ولهذا يقال اذا علم

احدا مرا بالكلي انه علمه مختلطا اي مجملا لا مفصلا ثم يتاز العلم اخرا ويحصل اذا علم بالفعل كل واحد بنفسه مما كان محاطا بالقوة وبلا فرق في الكلي وفهم سمبلقيوس من لفظ المختلطات المركبات المحسوسة فانه قال في شرحه ولتبين المبادي والعناصر هي المركبات منها وكلات تامة محيطة باجزائها والمركبات والمختلطات اعرف لنا من اجزائها وبسائطها لانا ندركها بالحس وتكون عند اكثر الناس اعرف واظهر كانها حاضرة لديهم واما اجزاؤها وبسائطها فانها لا تتعقل الا بالعقل لانا نعلم كل واحد من الحيوان والنبات في الحال ونعلم ونرى ان هذا انسان وذاك فرس وهذا شجر التين وذلك كرم ولكن لما كانت هذه مركبة من العناصر الاربعة لا يمكن ان تكون معلومة كما ينبغي لكل احد انتهى وبهذا الوجه فهم ابن رشد القرطبي من المختلطات المركبات الحاصلة من العناصر وسبب هذين الشرحين امران احدهما هو ان المركبات شاملة للاجزاء التي هي مبادي وعناصر داخلة في حقيقتها اي الهيولى والصورة اللتين سيبحث عنهما المصنف في هذا الكتاب وثانيهما هو انه لو قسمت المركب تجد في الحال المبادي والعناصر المطلوبة في العلم الطبيعي ولهذا قال فرانجسقس فوقاتس وبعض المتاخرين ان عبارة المختلطات الواقعة في النسخ سهو وقع من غفلة الناسخين والصحيح هو عبارة المركبات وهذا التصحيح سقيم فان عبارة المركبات لم توجد في نسخة من نسخ اليونان واللاتين وعبارة المختلطات موجودة فيها ومقبولة عند جميع الشراح الى يومنا هذا وقال يحيى النحوي ان المراد من المختلطات هي الافراد المنتشرة الغير المعينة وهذه الافراد سماها المص في المتن الاتي بالكليات لانها من حيث انها تدل بلا فرق ولا على التعيين تمتاز عن الافراد المعينة الدالة على هذا الشيء الجزئي او ذاك الشيء الجزئي ولانها تطلق على الكثير فلا يجوز تسميتها بالكليات بلا مناسبة واورد المثال المشهور وقال ومثاله انا اذا رأينا حيوانا ما او انسانا ما من بعيد نعلم ما رأيناه اولا علما اختلاطيا اجماليا فان حيوانا ما يمكن ان يكون انسانا او فرسا او حمارا او غيرها وكذا الانسان يمكن ان يكون سقراط او افلاطون او غيرهما فالمختلط المجمل هو المعلوم لنا اولا فانا اذا رأينا سقراط من بعيد نتصوره ان يكون حيوانا ما ونتصوره بهذا الوجه اي من حيث انه حيوان ما يكون مختلطا لان كل واحد من الحيوانات حيوان ما ثم اذا قرب منا وتيقنا انه انسان لظهور امارات الانسانية منه عندنا فهو بهذا الوجه وان امتاز عن سائر الحيوانات لكنا ندركه مختلطا وبلا امتياز لان كل واحد من الناس يمكن ان يكون هو الانسان المرئي ثم اذا حضر عندنا وميزناه بعوارضه المشخصة عن سائر افراد الانسان نتيقن انه هو سقراط انتهى وبعض المتاخرين شرح المختلطات بجميع هذه المعاني ولكن ثبت ههنا من قبيل الاشتغال بالعبث والظن ان المص لم يرد بها الكليات فقط كما زعم توماس اقوناس ولا المركبات فقط كما ظن سمبلقيوس وابن رشد القرطبي ولا الافراد المنتشرة فقط التي هي مركبات ايضا كما توهم يحيى النحوي بل اراد بها معنى عاما شاملا للكليات والمركبات الجزئية الغير المتشخصة فان المختلط قسمان مختلط محسوس ومختلط معقول فالمختلط المحسوس هو الذي نحسه اولا بلا امتياز وتعين تشخصي كالشبح المرئي من بعيد وهو الفرد المنتشر المركب الذي ندركه اولا بادراك حسي كالشبح المرئي والمختلط المعقول هو الكلي الذي نتعقله بالعقل وكل كلي كان اعم من كلي اخر فهو ازيد اختلاطا من الاخص ولان

المختلط قسمان محسوس ومعقول

الكلي قسمان كلي بالقوة وكلي بالفعل

ولان تحقق هذا الشرح ينبغي ان تعلم ان الاشياء التي اختلط بعضها ببعض كالماء والعسل والخل المتخالطة في السكنجبين هي المسماة بالمختلطات حقيقة ثم اطلق المختلط على الكل الحاصل منها تشبيها ايّاها والكل المشتمل على ضربين احدهما هو الكل المشتمل عليه بالفعل وهو المركب من المبادي والعناصر اي الاجزاء بالفعل كزيد المركب من الهيولى والصورة بالفعل والثاني هو الكلي المشتمل عليه بالقوة كالحيوان والانسان الكليين فانهما محيطان بالقوة لما تحتهما فصار المختلط قسمين مختلط بالفعل ومختلط بالقوة وايّاهما اراد المص بالمختلطات والاول مدرك اولا بالحس والثاني بالعقل من حيث انه عقل وابين كون هذا البيان هو مراد المصنف بوجوه امّا اولا فلان المص قال المختلطات تكون معلومة لنا اولا ونحن ندركها والمختلطات محسوسة كانت ومعقولة لكوننا مزينين بقسمي القوة الادراكية الحسية والعقلية فالمص لا يريد بها الكليات فقط التي ندركها بالعقل ولا المركبات فقط ولا الافراد المنتشرة المركبة فقط المدركة لنا بالحس بل يريد كل واحد من المختلطات العقلية اي الكليات والمختلطات بالفعل اي المركبات بالفعل وامّا ثانيا فلان المص يريد بالمختلطات ما سيعلمه في المتون الاتية وفيها يعلم كل واحد من الكليات المختلطة والافراد المنتشرة المركبة المختلطة فانه يتكلم للكليات المختلطة في المتن الرابع وللمركبات اي الافراد المنتشرة المختلطة فيه وفي الخامس كما سيتبين فيهما وامّا ثالثا فلان الكليات والمركبات تسلك من كونها اعرف واظهر لنا الى معرفة المبادي وكل ما نسلك من كونه اعرف واظهر لنا الى معرفة المبادي يجب ان يراد هو بالمختلطات ههنا فالكليات والمركبات هو المراد بالمختلطات ههنا وتثبت الصغرى بالنسبة الى المركبات بانا متى ما قسمناها وحللناها نجد المبادي والعناصر كما قال المصنف في هذا المتن وبانا انما نطلب ان نعلم المركب هكذا حين نعرف من اي وكم يكون كما قال في المتن الخامس والثلثين وكذلك بالنسبة الى الكليات فانها تسوقنا الى معرفة هذه المبادي من حيث تنتزل منها بالتقسيم المتعينات كما فعله المص في المتن السادس حيث قال المبداء امّا واحد او كثير وامّا متناه او غير متناه وامّا قابل الحركة او غير قابل الحركة فان هذا مختلط ما ثم اذا ترك الاقسام المردودة بين احوال المبادي وعددها ووجها والظن ان سمبلقيوس فهم من عبارة المختلطات التي تكون معلومة اولا المعنى الشامل للمركبات وقيل للافراد المنتشرة وللكليات امّا فهمه المركبات منها فقد علم من نقل كلامه فيما تقدم من ان هذه تكون اعرف لنا ومدركة اولا بالحس ومثل لهذا في شرحه بمثال الانسان المرئي من بعيد وامّا فهمه الكليات منها فيعلم من تكلمه لها بعد ايراد هذا المثال فانه قال بعد هذا والكلي اشبه بالكل من حيث يوجد فيه تركب اجمالي من امور كثيرة محاطة فيه كاجزاء موجودة ومحاطة في الكل فالكلي من حيث انه مركب ومختلط اعرف ومعلوم اول لنا كما انه متأخر طبعا لانه يكون بعد الجزئيات فانه شبه في كلامه الكلي بالكل المركب بالفعل وسماه مختلطا لكونه مركبا من الامور الكثيرة وقال انه اعرف ومعلوم اول لنا فكلامه هذا انما يكون للادراك العقلي كما ان كلامه الاول للادراك الحسي فان قلت لم قيد المص المختلطات بقوله زيادة اختلاط قلت لان المختلط يمكن ان ينسب لامرين الى الفرد المعين بالمقابلة والى المختلط القليل والزائد فلاحظتهما كذلك مريدا ان المختلط اعرف لنا من الفرد المعين والمختلط زيادة اختلاط اعرف لنا من المختلط

فلة اختلاطا وارادة التقسيم المفهوم من قوله للقسمين بهذه المختلطات التقسيم الشامل للتقسيم الحقيقي
والحل فانه بالنسبة الى المركب حل حقيقة وهو اعادة المركب الى الاشياء التي تركب منها كحل المركب
من العناصر اليها وكحل المعلول الى علله وكحل النتيجة الى المقدمات وبهذا المعنى استعمله المصنف في المتن
الخامس لان الحد لا يقسم بل يحل المحدود الى الاشياء التي يحد بها فمن حيث انه اراد بالمختلطات المركبات
ضمنا التي تحل تحليلا لا صحيحا يريد بلفظ التقسيم ضمنا الحل ومن حيث اراد بها الكليات ايضا ضمنا التي
يكون لها تقسيم حقيقي لانا نقسمها الى الاشياء التي يكون تحتها اراد به ضمنا التقسيم الحقيقي فكانه
قال ثم يصير العناصر والمبادي معلومة منها للقسمين تقسيما حقيقيا للكليات الى الاشياء التي يكون
تحتها وتحليلا للمركبات الى اجزائها **المتن الرابع قال فيجب الحركة من الكليات الى الجزئيات
لان الكلي كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء والكل اعرف بحسب الحس** اقول قد اختلف
الشراح في شرح هذا المتن وربطوه بما قبله بارتباطات متعجبة تركنا ذكرها تركا لتكثير السواد
وانا اشرحه واربطه بما تقرر عليه رأيي فربطه بما قبله ظاهر من تعيين المصنف المتن السابق
كون سلوكنا لوجدان المبادي من المختلطات زيادة اختلاطا لانها معلومة لنا اولا وقد بينا
انه اراد بالمختلطات ما يشمل الكليات وهي مختلطات بالقوة والمركبات وكل الافراد المنتشرة
وهي مختلطات بالفعل فالان شرع ان يبين سبب كون كل واحد منهما اعرف لنا فاورد فيه ثلثة
اسباب له في هذا المتن امرين يحصل النتيجة اولا للمختلطات بالقوة اي الكليات ولهذا فرع قوله
فيجب الحركة من الكليات الى الجزئيات بالفاء الانتاجية المفيدة لحصول النتيجة مما تقدم ثم
يثبت كون هذا المختلط اي الكلي اعرف لنا اما الاول فبان يقال ان الحركة لوجدان المبادي
يجب ان يكون من المختلطات والكليات مختلطات فالحركة يجب ان يكون من الكليات واما الثاني فبان
يقال ان الكلي كل ما عقلي والكل العقلي بالنسبة الى العقل كالكل الحسي بالنسبة الى الحس لما قال
الفيلسوف في المتن الثالث من الكتاب الثالث للنفس كما يكون الحس بالنسبة الى المحسوس كذلك
يكون العقل بالنسبة الى المعقول والكل الحسي اعرف لنا حسا من اجزائه فالكل العقلي ايضا اعرف
لنا عقلا من اجزائه فالكلي اعرف لنا عقلا من اجزائه واثبت كون الكلي كلا ما بقوله لانه يحيط
كثيرا كالاجزاء وتصويره ان الكل يحيط اجزاء كثيرة لكونه محيطا للكثرة التي يكون تحته وكل ما يحيط
اجزاء كثيرة كل ما فالكلي كل ما **المتن الخامس قال ويفيد هذا بعينه الاسماء بالنسبة الى الحد
لانها تدل على كل ما بلا تفصيل كالدائرة واما حدها فيقسمها الى الاجزاء والطفيلات
تسمي الرجال اباء والنساء امهات ثم تميز كل واحد منهما** قال الشارح لما عين في المتن
الثالث ان المختلطات زيادة اختلاطا اعرف لنا وكان اراد بها المعنى الشامل للكليات التي هي
مختلطات بالقوة والمركبات وكل الافراد المنتشرة التي هي مختلطات بالفعل وبين في المتن
الرابع ان الكليات المختلطة بالقوة اعرف لنا بحسب العقل شرع في هذا المتن ان يبين ان المركبات
المختلطة بالفعل اعرف لنا بحسب الحس بوجهين الاول ماخوذ من دلالة اسماء الاجسام فانه
شيئا واحدا كالانسان يكون مدلولا لنا بالاسم وبالحد اما بالاسم فكما اذا ذكر الانسان واما بالحد
فكما اذا ذكر الحيوان الناطق وهذان الوجهان يفترقان بان لفظ الانسان يدل على الانسان
المركب اجمالا بلا تفصيل والحيوان الناطق يفصل هذا المركب الى اجزائه ويبين مباديه متفرقة

متفرقة وسببه على ما قال المصنف المتن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة ان الاسم علامة والحد يكون
للشيء ومن ثمه اذا ادي شيء باسمه يكون هو اعرف لنا بل للجهلاء ايضا واذا ادي بحده
لا يكون كذلك بل انما يكون معلوما للعلماء وهذا العلم على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث
من سادس الجدل هو العلم الدقيق الشريف ومثل لهذا بالدائرة لان اسمها تدل على كل ما بلا تفصيل
اجزائه واما حدها الذي هو شكل سطحي في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها
الى محيطه متساوية فيفصلها الى هذه الاجزاء والاول اعرف لنا من الثاني بل الثاني ليس معلوما
الا لبعض العلماء في يومنا هذا والمثال المناسب لزماننا هو الانسان فان مدلوله الاسمي كل ما
ومعلوم لكل احد عالما كان او جاهلا بدويا او قرويا واما حده فليس بمعروف للجهلاء بل للعلماء
فقط وتصوير الدليل هكذا ان نسبة المختلط الى اجزائه المتفرقة مثل نسبة المدلول الاسمي الى المدلول
الحدي والمدلول الاسمي اعرف واظهر لنا من المدلول الحدي بل المدلول الاسمي معلوم لنا اولا
ثم المدلول الحدي لانه يجب ان نتصور اولا شيئا ثم نحده فالمختلط اعرف واظهر لنا من اجزائه
المتفرقة ومعلوم لنا اولا ثم اجزاؤه المتفرقة والكبرى ثابتة بقوله لانها تدل على كل ما بلا تفصيل
كالدائرة واما حدها فيفصلها الى الاجزاء يعني ان المدلول الاسمي هو كل ما مختلط والمدلول
الحدي هو المفصل المتفرق والمختلط اعرف واظهر لنا من المفصل المتفرق فالمدلول الاسمي اعرف
واظهر لنا من المدلول الحدي والوجه الثاني هو ما اشار اليه بقوله والطفيلات تسمي الرجال اباء والنساء
امهات ثم تميز كل واحد منهما وهذا الوجه ماخوذ من الكل المجتمع من الجزئيات الكثيرة الماخوذة باختلاط
وبلا فرق الذي ندركه بارشاد الطبيعة دون اجزائه المتشخصة المفصلة وصورة القياس هكذا
ان ما يدركه الطفيلات من الرجال او النساء مع كمال تجدد قوة طبعها هو الكل المجتمع من الاجزاء
احديها لا اجزاؤه المتفرقة اي لا هذا الرجل وهذه المرأة ولهذا تسمي كل رجل تراه ابا وكل
امرأة تراها اما والكل المجتمع من احديها مختلط لا متفرق فما يدركه الطفيلات ولا الكل المختلط
لا المتفرقة وينبغي ان نعلم اولا ان المعلم يريد بقوله في المتن الرابع والكل اعرف بحسب الحس انه
ليس اعرف بحسب العقل كما يريد به هذا المعنى في مواضع كثيرة منها ما قال في المتن التاسع والاربعين
من هذا الكتاب ان الكلي اعرف بحسب العقل والجزئي بحسب الحس بل يريد ان الكل اعرف بحسب
الحس من اجزائه وسبب هذا ان الكل ينطبع في الحس اقوى واسرع من كل جزء من اجزائه وسنتكلم
لهذا الشيء كثيرا فيما بعد وثانيا انه قال في موضعين منها كل ما ولم يقل كل بل وصفه بما النكرة
لان احاطة الكلي اقل من احاطة الكل الذي ليس بكلي لان الكل مختلط والمختلط كما بينا انفا هو
الكلي والمركب الجزئي الغير المعين فوصفه ليفرقه من الكل الاخر ولانه كل اقل لان الكل المركب
لما كان مركبا من الاجزاء بالفعل سمي صدقا وحقيقة كلا ومركبا والكلي لما كان نطق ظاهرا امرا
بسيطا بالفعل فليس كلا ومركبا حقيقة بل كلا ومركبا بالقوة وثالثا انه قال والطفيلات
بالتصغير ولم يقل والاطفال لان المسمين منهم للرجال اباء وللنساء امهات هم الصغار المبتدئة
بالتكلم عمرا اوربعا ان بيان اعرفية المختلطات وتقدم معلوميتها من المتفرقات بحال الاطفال
بيان حسن لانه ماخوذ من سن الطفولية التي فيها تكون تابعين للطبيعة وتعمل بحض قواها جزءا
ولهذا سمي الحكيم ارسطو الاطفال مرايا الطبيعة هذا غاية بيان مراد المصنف من هذا المتن

بتقسيم الكلي والحل للكل

المختلط بالقوة والمختلط بالفعل

والمتن الاتي ولهذا ينقل في نقد المتن

الكل العقلي والكل الحسي

الحث مع قطع النظر عن صدقها وكذبها فلنورد بعد ذلك ابحاثا ثلثة متعلقة بهذه المتون
البحث الاول في انه هل يجب لان نتيقن شيئا ما اى شئ كان ان ندرك جميع علله الاربع
الفاعلية والغائية والمادية والصورية ام لا وهل يجب له ان ندرك جميع علله الاربع
القريبة والبعيدة الى علته الفاعلية الاعلى التى ليس لها بعدها علة فاعلية اخرى وان ندرك
علته الغائية والمادية والصورية القريبة الى علته الغائية والمادية والصورية العليا التى
ليس لها بعدها علة غائية ومادية وصورية اصلا ام لا وهذا البحث نشاء من قول المصنف
لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر **الفصل**
الاول في اثبات هذين الوجهين ونفيهما اما اثبات الوجوب الاول فلان المصنف يرى
ان يذهب اليه فان العلل والمبادى والعناصر الواقعة فى كلامه مشروحة من عامة الشراح
بالعلل الاربع ولما قال لما كان العلم واليقين يتعاقب الى قوله من ادراك هذه اى العلل الاربع
ثم قال لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر
اى حين ندرك علله الاربع علم انه يجب عنده لان نتيقن شيئا ما ان ندرك جميع علله الاربع
لكنه قال فعلم واما اثبات الوجوب الثانى فلانه لما قال حتى العناصر علم انه لا يكفى عنده معرفة
العلل القريبة لتيقن شئ ما بل يجب الحركة الى العلة البعيدة من كل جنس منها لكنه قال فعلم ثم يقال
لاثبات الوجوب الاول ايضا ان الاشياء لاسيما الطبيعيات توجد بالعلل الاربع والاشياء
تتيقن كما توجد بها على ما قال الفيلسوف فى المتن الرابع من ثانى ما بعد الطبيعة من ان الشئ يكون
بحسب الصدق اى العلم على ما يكون عليه بحسب الوجود فالاشياء تتيقن بالعلل الاربع والا لما
تيقناها ويقال لاثبات الثانى ان تيقن الشئ انما يكون بتحليله الى مباديه الاول على ما قال الفيلسوف
فى الفصل الثانى من الكتاب الاول للتحليل الثانى وتحليله الى مباديه الاول هو علم كل من علله مبتدئا
من العلة السافلة من كل منها منتهيا الى العلة العليا من كل منها فتيقن الشئ هو علم كل من علله مبتدئا
من العلة السافلة من كل منها منتهيا الى العلة العليا من كل منها ويقرب من هذا ان المص جزم فى كثير
من المواضع بانه لو كان المبادى غير متناهية لا نقدر ان نعلم ذوات المبادى فانه يفهم منه انه
يجب ان نعلم شيئا علما تاما ان نتحرك من مباديه وعلله الى المبداء الاول وعلته الاولى واما نفى
الوجوب بالمعنى الاول فلان موضوع الرياضيات شئ ما ونحن نتيقن احواله تيقنا تاما بلا
ادراك جميع علله الاربع لانه يكفى لهذا التيقن معرفة علته الصورية كما استدل عليه ابو الوليد
ابن رشد القرطبى فى هذا الموضع فشئ من الاشياء نتيقن احواله تيقنا تاما بلا ادراك جميع
علله الاربع ولان العلم الالهى علم اعلى ورئيس جميع العلوم الذى له ان يبحث عن الجميع على ما قال
المص فى المتن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة وهو لا ينظر الى موضوعه بجميع العلل الاربع لانه
يجرد الشئ عن كل مادة حسية كانت او عقلية على ما علمه الفيلسوف فى المتن السادس والثلثين
من سابع ما بعد الطبيعة وفى الفصل الثالث من الحادى عشر منه ويجرده ايضا عن كل حركة فالعلم
الالهى لا ينظر الى العلة المادية ولا الى العلة الفاعلية لان الفاعل هو الذى منه يكون المبدأ
الاول للحركة والسكون كما علمنا المعلم الاول فى المتن التاسع والعشرين من ثانى الطبيعيات فلا ينظر
الى جميع العلل ولان الحد الطبيعى يكون من المادة والصورة على ما قال الفيلسوف فى المتن التاسع

التاسع من ثامن ما بعد الطبيعة وهو يفيد اليقين اللمى للشئ المحدود وكان الواجد للحد يتيقن بالبرهان
كما قال المص فى المتن الثالث عشر من الكتاب الثانى من التحليل الثانى وقال فى المتن الثانى عشر
من الكتاب الثانى من كتب النفس انه لا ينبغى ان يبين معنى الحد مجرد ماهية المعرف بل العلة الموجودة
فيه المقومة له ايضا والحد يكون بالمادة والصورة فقط على ما علمه المصنف فى المتن التاسع من ثامن
ما بعد الطبيعة وزد عليه وقل ان البرهان يفيد اليقين لانه على ما قال الفيلسوف فى المتن الخامس
من اول التحليل الثانى قياس مفيد علما يقينيا والبرهان الطبيعى لا يلزم من جميع اجناس العلل الاربع
بل يمكن ان يصير كما ينبغى بواحد منها فلا يجب ان يدرك جميع العلل الاربع القريبة لان يتيقن
بعض الاشياء واما نفى الوجوب بالمعنى الثانى فيعلم من انه لا يوضع فى الحدود الاجناس والفصول
البعيدة على ما بينه المصنف فى المتن الثالث والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة بل القريبة
فقط مع انا نعلم بها المحدودات كما ذكرنا انفا فلا يجب ان يدرك العلل القريبة ولا البعيدة
وايضا ان علة جميع الاشياء هو الله تعالى فلو وجب لتيقن شئ ادراك جميع علله القريبة والبعيدة
حتى العلة الاعلى لما تيقنا شيئا لانا لا نقدر اصلا ان ندرك الواجب تعالى لان نفوسنا بالنسبة
اليه تعالى كالخفاش بالنسبة الى نور الشمس ومتى لم يدرك الاول لا يتيقن شئ اخر على ما قال المص
فى الفصل الثالث من اول التحليل الثانى **الفصل الثانى فى حل الشبه المذكورة** اعلم ان اقوال
العلماء ههنا كثيرة مختلفة تركنا ذكرها لانها لا تفيد الحل بل العقد والواجب ذكر ما نفيده الا ما
يبعده فلنذكره متوكلين على الملهم للصواب فنقول ان العلم التام للشئ اى اليقين على قسمين الاول
هو العلم التام واليقين على الاطلاق ومن كل وجه وفى كل جنس والثانى هو العلم التام واليقين
فى جنس متعين واحد فقط للعلم والاول سماه المتاخرون علما محيطا وبينه اوغسطينس المتكلم فى الثانى
عشر ومائة من مكاتبه بان قال العلم المحيط هو العلم الذى يحاط به المعلوم احاطة تامة بحيث لا يبقى
شئ منه لم يكن معلوما وقال افوناس انما يقال الشئ محاط علما اذا نيل الى غاية علمه وهذا انما يكون
اذا علم علما كاملا بقدر ما يمكن ان يعلم كما ان القضية البرهانية انما تعلم يقينا اذا علمت بالبرهان
لا اذا علمت بوجه اقناعى وقال فى موضع اخر لبيانه المعلوم المحاط هو الذى يعلم بتمامه والمعلوم
بتمامه هو الذى يعلم بقدر ما يمكن ان يعلم ومن ثمه لو اعتقد شئ ما يمكن ان يعلم بالعلم البرهانى بوجه
اقناعى لا يكون معلوما محاطا مثلا لو علم احد ان زوايا المثلث للمثلث مساوية لقائمتين بالبرهان
يكون محيطا له ولو علمه تقليدا بسبب ان العلماء حكموا به لا يكون محيطا به لانه لم يصل الى الوجه الكامل
للعلم الذى يمكن ان يعلم هو به والثانى اى العلم التام واليقين فى جنس متعين واحد فقط للعلم متعلق
بمعنى الموضوع الصورى للعلم كذا وكذا وهذا التقسيم يمكن ان يؤخذ من كلام الفيلسوف فى المتن الى
والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة عاد الانواع معانى الكامل فانه قال فيه الكامل يقال بوجه كاملا
على الاطلاق وبوجه اخر كاملا فى جنس ما والعلة ايضا قسمان احدهما علة بالذات والثانى علة بالعرض
كذا قسمها المص فى المتن الخمسين من الكتاب الثانى من الثمان وفى المتن الاول من الخامس منه وفى المتن
السابع والعشرين من الثانى منه وفى الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة والعلل بالذات هى التى
يرتبط بها المعلول بالذات كالوالد فانه يرتبط به بالذات وجود ولده وكالنقاش فانه يرتبط
به بالذات وجود النقش والعلل بالعرض هى التى لا يرتبط بها المعلول بالذات بل بالعرض كحكمة افلاطون

الحكيم فانها علة بالعرض لولده لكونها صفة لافلاطون الذي هو علة بالذات له واذا تمهد هذا
فاقول اولا لا يطلب لكمال علم شيء معرفة العلة بالعرض كما قال المص في المواضع المذكورة لان
العلل بالعرض لشيء واحد يمكن ان تكون غير متناهية كما قال المص في المتن الخمسين المذكور
ان العلة بالذات متناهية والعلل بالعرض غير متناهية لانها تعرض لشيء احوال غير متناهية
والامور الغير المتناهية تستحيل ان يكون معلومة لنا لما علمه المعلم الاول في المتن الخامس والثلثين
من اول الطبيعيات ولان العلل بالعرض لشيء لا يرتبط بها وجوده وكل ما لا يرتبط به وجود شيء لا يطلب
لعلمه الكامل المحيط بل انما يطلب للعلم الكامل المطلق المحيط لشيء الاشياء التي يرتبط بها وجود هذا
الشيء لان نسبة كون شيء معلوما كنسبة كونه موجودا اي ينبغي ان يعلم كيفما يوجد على ما قال المصنف
في المتن الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة فالعلل بالعرض لشيء لا تطلب لكمال علمه واقول ثانيا يجب
لعلم شيء علما كاملا احاطيا ان يعلم جميع علله الاربع قريبة كانت او بعيدة التي يرتبط هذا الشيء
بها بالذات وجميع محمولاته الذاتية واحواله وجميع قواه وجميع كمالاته واعماله التي تحاط في قوته
الطبيعية كذا حصل كثير من الفضلاء من كلام ثوماس اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه وسببه ظاهر لانه
لو لم يعلم بهذا الوجه لا يتم علم العالم ويكون شيء منه غير محاط له ولا يعلم بقدر ما يمكن ان يعلم فلا يكون
محاطا بالعلم الاحاطي فيجب ان يعلم بجميع ما ذكر لو لزم ان يعلم علما احاطيا وانما قيدنا الكمالات والاعمال
بقولنا التي تحاط في قوته الطبيعية ليخرج الكمالات والاعمال التي يمكن ان يكون بالقوة العبودية
لانها لما كانت فوق الطبيعة وخارجة عنها لا تطلب علمها بالعلم الاحاطي الطبيعي وليس مرادنا بها ان
من وجوب علم جميع كمالاته واعماله لعلم شيء علما كاملا احاطيا ان يجب ان يعلم العالم المحيط جميع كمالات
الشيء بالعدد وجميع اعماله كذلك سيما اذا كانت نسبا بل يكفي علم قواه واعماله بالنوع بقدر
ما يمكن ان يمتد تلك القوة مثلا يعلم احد نجارة اخر علما تاما احاطيا ولا يجب عليه ان يعلم مفصلا
جميع الصور والاشكال الصناعية التي يمكن ان يعلمها هو في سواد جزئية مختلفة فانها يمكن ان يكون
غير متناهية بل يكفي ان يعلم قوته بمرتبتها العالية وكونها سببا لهذا العمل ولغيره وكذا اذا علم
احد القوة الباصرة والعاقلة لزيد مثلا علما احاطيا ليس بواجب ان يحيط جميع ابصاراته
وتعقلاته فردا فردا بل يكفي لان يكون علمه محيطا لو علم اياهما الى رتبتهما العليا والموضوع
الصوري للبصر الذي هو اللون والموضوع الصوري للعقل الذي هو الموجود من حيث انه
موضوع العقل كذلك من يحيط الجسم المتصل والهيولى الاولى لا يلزمه ان يعلم مفصلا جميع الاشياء
التي يمكن ان تنقسم اليها المتصل وان يعلم مفصلا جميع الصور الجوهرية التي يمكن ان يكمل بها الهيولى
الاولى بل يصل الى مقصوده لو احاط ماهية المتصل والهيولى الاولى ومعنى الصور التي بها
تكمل الهيولى الاولى وما قلنا يكفي للعلم التام المحيط فلننقل الكلام الى بيان العلم الكامل المنحصر في جنس
واحد متعين للعلم كالطبيعي والالهي مثلا ولنورد لهذا مطلبين الاول متعلق بما قلنا في اول البحث
من انه هل يجب لان نتيقن شيئا تاما اي شيء كان ان ندرك جميع علله الاربع اذا احاط معنى الموضوع
الصوري لعلم جميع الاجناس العلل الاربع فحينئذ كل من اراد ان يتيقن معنى هذا الموضوع
الصوري تيقنا تاما في هذا العلم يجب ان يدرك جميع علله الاربع وان لم يحط معنى الموضوع الصوري
له جميع اجناس العلل بل بعضها يكفيه لان يتيقنه تاما في هذا العلم ان يدرك هذا البعض فقط مثلا

بعلم شيء علما كاملا احاطيا ان يعلم جميع علله القريبة والبعيدة وجميع محمولاته الذاتية وجميع قواه الطبيعية وكمالاته واعماله الكائنة تحت قوته الطبيعية

العلم التام في علم الطبيعي انما يحصل بادراك العلل الاربع لو كان موضوعه الصوري وفي الرياضي بادراك العلة المادية والصورية

مثلا جنس العلم الطبيعي اي معنى موضوعه الصوري محيط بجميع اجناس العلل الاربع كما هو ظاهر في ثاني
الكتاب الثاني فمن اراد ان يتيقن الطبيعيات تيقنا تاما يجب عليه ان يدرك جميع اجناس العلل الاربع
كما قال الفيلسوف في المتن السبعين من الكتاب المذكور وجنس العلم الرياضي اي معنى موضوعه
الصوري غير محيط بجميع اجناس العلل الاربع بل العلة الصورية والمادية فقط كما قال الاسكندر الافرودسي
وابو الوليد ابن رشد القرطبي وثوماس اقوناس فمن اراد ان يتيقن معنى الموضوع الصوري
لفن من فنونه تيقنا تاما فيكفيه لان يتيقنه بادراك هاتين العلتين فقط ويمكن ان يستدل على هاتين
الدعويين بما قال المص في المتن الثالث والعشرين من الكتاب الثاني للفلسفة ان الكامل هو الذي
لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء التي يكون له خارجا عنه بان يقال لو احاط معنى الموضوع الصوري
لعلم جميع اجناس علله الاربع واراد احد ان يتيقنه تاما ولم يدرك جميعها يبقى خارج عنه بعض ما يتعلق به
التي يكون له فلا يكون علمه تاما واذا لم يحط معنى الموضوع الصوري جميعها بل بعضها وادرك
هذا البعض فقط لم يبق خارجا عن علمه شيء مما يكون له فيكون علمه تاما ويمكن ان يثبت هاتين
الدعويين ايضا بان يقال الجسم الطبيعي لا ينقطع السوال اللمي لعلمه علما كاملا الا اذا ادرك جميع علله
وانما نعلم شيئا علما كاملا اذا انقطع السوال اللمي فالجسم الطبيعي انما يعلم علما كاملا اذا ادرك جميع علله
الاربع ويلاحظ هنا ايضا ان الاشياء الذي ذكرها المص في المتن السبعين من ثاني الطبيعيات ليبين
ان الحكيم الطبيعي ينظر فيها بجميع العلل الاربع الاول منها هو ان الفيلسوف الطبيعي ينظر في الاجسام الطبيعية
كيفما توجد والاجسام الطبيعية توجد بالعلل الاربع فالفيلسوف ينظر فيها بجميع العلل الاربع والثاني
ان الفيلسوف الطبيعي يفتش جميع الاشياء التي يسال عنها بالسوال اللمي ويسال بالسوال اللمي لجميع
العلل الاربع فالفيلسوف الطبيعي يفتش بجميع عللها الاربع ولا يطلب في ساير العلوم العلل التي ليست
محاطة في معنى موضوعها الصوري فمن اراد ان يعلمها علما تاما بادراك بعض العلل الاربع المحاطة فيه
فقط ولا تطلب العلل التي ليست محاطة فيه اصلا فان قلت اذا برهن احد في الحكمة الطبيعية بعلة
واحدة فقط مثلا اذا برهن بعلة واحدة على ان كل مركب من الاضداد قابل للانحلال علمه علما تاما
كما لو برهن عليه ولو بعلة واحدة فقط يعلم علما تاما واذا كان كذلك فلا يجب ان يدرك
جميع العلل الاربع فيها قلت نعم يعلم علما تاما بعلة واحدة جزئية فقط لكن لا يعلم علما تاما في جنس
العلم الطبيعي لان ذلك المركب الطبيعي الذي يقطع البرهان قابل طبعها لان يعلم بعلل طبيعية اخرى يجب
لو لم يعلم بها لم ينقطع جميع الاسولة الطبيعية لذلك المركب فلم يعلم علما تاما في جنس ذلك العلم فتامل
العلم المأخوذ من البرهان بعلة واحدة فقط هو علم كامل بالنظر الى ذلك البرهان العلم اليقيني لكنه
ليس بكامل بالنظر الى الشيء المعلوم لانه يمكن ان يعلم علما يقينيا ايضا في هذا العلم ببراهين اخر
معلومة من علله الاخر اقول ما نقل ههنا عن ابن رشد وثوماس اقوناس من ان معنى الموضوع الصوري
محيط بالعلة المادية والصورية يخالف ما نقل عنهما في شرح المتن الاول وسلم من ان الرياضي
انما يبرهن بالعلة الصورية والمطلب الثاني يتعلق بما قلنا في البحث السابق هل يجب لتيقن شيء
ما ان ندرك جميع علله القريبة والبعيدة الى العلة الاولى من كل جنس العلة وهو انه يجب حل الكل
الى العلة الاولى المطلقة لكمال تيقن شيء في جنس واحد متعين للعلم بل يكفي لو حله الى العلة الاولى
القريبة في هذا الجنس الذي يحاط في معنى الصوري لموضوع ذلك العلم وهاتان الدعويان

الطبيعي

ظاهر تمام فان الاول ظاهر في الرياضيات فانه يبرهن فيها ببراهين يقينية بلا رجوع الى العلة
الاولى المطلقة التي هو الواجب تعالى والثاني ايضا ظاهر لانه لا يمكن ان يعلم مفصلا في كل علم
الاشياء التي تكون قريبة بلا ادراك المقدمات الاول لانه كما قال في المتن السادس عشر
من الكتاب الاول للتحليل الثاني لو علمنا بالاول نعتقد ونعلم اياها ونعتقد علما واعتقادا
زائدا لانا نعلم ايضا الاخيرة ثم قال في المتن التاسع عشر منه ولو لم يكن الاول معلومة لا تكون
الاشياء التي تكون منها معلومة على الاطلاق وعلى التحقيق بل بالتسليم لو كانت هي الفصل الثالث
في بيان حال الادلة الموردة في الفصل الاول لكل قسم من اقسام البحث وبهذا السبب
تبين كم علل ينظر الرياضي وكم علل ينظر الالهي يرد الدليل الاول بان المص لم يرد بالمبادي
والعلل والعناصر اجناس العلل الاربع وان ذهب اليه عامة الشراح كما ذكرنا في شرح المتن الاول
ولو سلم انه اشار بالالفاظ المذكورة اليها لكن ينبغي ان يفهم اذا كانت العلل الاربع مندرجة
في معنى الموضوع الصوري للعلم كما مر في المطلب الاول من انه اذا احاط معنى الموضوع الصوري
الى اخره ويدفع الثاني بان المص لم يرد بقوله حتى العناصر الانحلال الى العلة الاولى المطلقة
بل الى الاولى القريبة في مثل هذا العلم كما قلنا في المطلب الثاني من انه يكفي لو حلل الى العلة الاولى
الى اخره لان المراد بالعلل الاول في قول المصنف نما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك
علله الاول الى اخره هي العلل القريبة بلا واسطة كما ذكرنا في شرح هذا القول ويرد الثالث
المقول لاثبات وجوب ادراك العلل الاربع لتيقن كل شيء بما حققنا من انه لا يجب ادراك جميعها
لتيقن كل شيء بل لتيقن بعض الاشياء المحيط الملحوظ بجميعها اذا اريد ان يعلم علما تاما لا لتيقن
بعضها الاخر الغير المحيط اللاملحوظ بجميعها لما قلنا فيه ان الاشياء الطبيعية لو جد بجميع العلل
الاربع فينبغي ان يعلمها الحكيم الطبيعي بها اذا اراد ان يعلمها علما تاما لما مر من ان نسبة كون شيء
معلوما كنسبة كونه موجودا اي ينبغي ان يعلم كيفما يوجد واما الاشياء الرياضية فلا تحيط جميع العلل
الاربع بل العلة الصورية والمادية اللاطبيعيتين المجردتين من كل مادة حسية ومن كل حركة وتقيد به
باللاطبيعيتين الخ يخرج العلة الفاعلية التي تكون منها مبدا الحركة على ما قال المصنف في المتن
التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات وفي المتن الثالث من ثالثها وفي مواضع اخر وتأتي عن العلة
الغائية الحقيقية لان الرياضي لا يبين ان الدائرة والمربع يعملان كذا لاجل ان معمولتيهما كذا احسن
واولى كما تبين في الطبيعيات كون الانسان ذا يد خير بانه اذا كان له يد ليفعل اغراضه النفسانية اولى
وبطريق اسهل وكما تبين في الامور الصناعية كون بناء البيت وقواعده من مواد صلبة
قوية محكمة اولى بان كون استناد الجدران الثقيلة والسطح الثقيل عليها اولى ولا يبين في الرياضيات
ان هذا الشيء يفعل كذلك لان كونه كذلك اولى ولو لم يفعل كذلك يكون رديا فظهر ان الرياضيات
لا تنظر بالعلة الفاعلية والغائية الحقيقية وقد نفى المص العلة الفاعلية والغائية عن الرياضيات
في المتن الثالث من ثالث ما بعد الطبيعة فانه بعد ما قال فيه هل ينظر علم واحد او علوم كثيرة
جميع اجناس العلل ذكر لاجل نفي سببين احدهما عام منطقي كما قال ابن رشد القرطبي في ذلك
المقام والثاني هو قوله ولانه لا تكون جميعها لكثير من الموجودات انتهى اي ولانه لا توجد
في كثير من الموجودات جميع اجناس العلل الاربع ويثبت هذا القول بالنسبة الى العلة الفاعلية

الفاعلية بقوله لانه كيف يمكن ان يكون مبدا الحركة في اللامتحركات اي الرياضيات والاعداد
الفيثاغورثية والمثل الافلاطونية المنفصلة يعني ان الرياضيات واخيها ليس بمتحرك
بوجه ما والعلة الفاعلية تكون للمتحركات لان الفاعل هو الذي منه مبدا الحركة فالرياضيات
واخواتها ليس لها علة فاعلية ويثبته بالنسبة الى العلة الغائية بانه ليس لها طبيعة الخيرية لان
كل ما هو خير فهو غاية لذاته ولطبيعته علة بحيث يصير الغير ويفعل لاجله والغاية والعلة التي يصير
ويفعل الغير لاجلها تكون نهاية لفعل وجميع الافعال تصير مع الحركة فلا يمكن ان يكون هذا المبدأ
او ذاك خيرا بالذات في اللامتحركات ولهذا لا يبين شيء ما في الرياضيات بهذه العلة
ولا يبرهن فيها اصلا بانه اذا كان كذلك يكون حسنا والا يكون قبيحا وانما قيدنا العلة الغائية
بالحقيقية لان لها غاية هي نفس العلم وسنتكلم لهذا البحث مفصلا في الثاني من الثمانية ويرد الدليل
الرابع المورد لاثبات وجوب معرفة جميع العلل قريبة كانت او بعيدة الى العلل العليا برد
الكبرى اي قوله وحلله الى مباديه هو علم كل من علله مبتدئا من العلة السافلة من كل منها منتهيا الى العلة
العليا من كل منها لان كل متيقن وان كان يجب عليه ان يحلل مطلوبه الى مباديه الاول لكن لا الى الاول
على الاطلاق بل الى الاول القريبة في هذا العلم الذي يبحث عنه فيه على ما يظهر من المطلب الثاني
ومن هذا يظهر الجواب عن الاستدلال بانه لو كان المبادي غير متناهية لما امكن ان تعلم ذوات
المبادي الى اخره ثم نقول في رد الدليل الثاني للنافين لوجوب ادراك جميع العلل لتيقن شيء ما
تيقنا كاملا ان العلماء اتفقوا على ان ما بعد الطبيعة ينظر الى العلل الثلث الصورية والفاعلية
وخصوصا الغائية قال توماس قونا سن في شرح المتن الاول ان ما بعد الطبيعة يبرهن بالعلة
الصورية والفاعلية لا سيما الغائية وكذا قال البرتس الكبير وشارح الراهب وجابين فونسيكا
وزبيس وهو راي الفيلسوف ذكره في مواضع كثيرة وفي الفصل الثاني من الكتاب الاول لما بعد
الطبيعة وقال في المتن الثالث من الكتاب الثالث مما بعد الطبيعة من حيث انه رئيس وحاكم عظيم
بحيث لا يجوز ان تخالفه سائر العلوم كالخدمة لهذه الغاية والخير لانه لاجل البواقي وهذه ترجمة على
عباراته اليونانية وتوضيحها ان ما بعد الطبيعة رئيس العلوم وحاكمها العظيم بحيث لا يجوز ان تخالفه
سائر العلوم التي يخدمونه كالخدمة لمخدومهم وكل رئيس العلوم وحاكمها العظيم بحيث لا يجوز ان تخالفه
سائر العلوم التي يخدمونه كالخدمة لمخدومهم هو لهذه الغاية والخير اي ينظر اليه فما بعد الطبيعة
لهذه الغاية والخير اي ينظر اليه واثبت الكبرى بقوله لانه لاجل البواقي اي بواقي الموجودات
يصير لاجل الغاية والخير يريد انه كيفما يكون العلوم كذلك يكون موضوعاتها وكيف ما يكون موضوعها
كذلك يكون هي وما بعد الطبيعة رئيس سائر العلوم وحاكمها وسائر العلوم خدامه فموضوعه
ايضا رئيس موضوعات سائر العلوم وحاكمها والغاية والخير هو الذي يكون الغير لاجله ثم يثبت
كونه ناظرا الى العلة الصورية حيث قال ما بعد الطبيعة يكون للعلل الاول ولما يكون اقبل للعلم والعلم
الذي يكون للعلل الاول ولما يكون اقبل للعلم يكون هو لهذا الجوهر اي ينظر الى الصورة الجوهرية
فما بعد الطبيعة ينظر الى الصورة واما كونه ناظرة بحسب موضوعه الى العلة المحركة او تحل الى العلة
الفاعلية وباحثة عنها فظاهر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة حيث يبحث فيه بالقصد عن عقول
الافلاك المحركة الفاعلة واختلفوا في بحثها عن العلة المادية وسبب الاختلاف هو ان ما بعد

الطبيعة يرى ان لا يبحث عن المادة بل تجرد الشئ عن كل مادة حسية وعقلية والعلة المادية ليست الا نفس المادة فكيف يبحث عن العلة المادية فبعضهم قسم ما بعد الطبيعة الى علمين احدهما يبحث عن الجواهر المجردة اى الواجب تعالى والعقول والاخر يبحث عن المقولات العشرة وعما يكون تحتها من الماديات والمركبات وقالوا ما بعد الطبيعة يبحث عن العلة المادية ماخوذا بالقسم الثانى لا بالقسم الاول وبعضهم وان لم يقسموه الى قسمين ولكن يلاحظون فيه وجهين بحيث يكون مرة باحدهما علما جزئيا واخرى بالاخر علما كليا ورئيس جميع العلوم وبهذه الملاحظة يقولون ان ما بعد الطبيعة ملحوظا بالوجه الاول يبحث عن العلة المادية و ملحوظا بالوجه الثانى لا يبحث عنها اقول هذان المذهبان من الاوهام الباطلة والخيالات العاطلة اما كون الاول كذلك فلان الفيلسوف جعله فى المتن السابع من رابع ما بعد الطبيعة وفى المتن الثالث من سادسه وفى الفصل الاول من الحادى عشر منه علما واحدا وهذا الجعل حق فلا يجوز ان تقسيم الى علمين ويثبت الحكمة بان ما بعد الطبيعة علم يكون موضوعه الصورى واحدا وهو الموجود من حيث هو موجود بالاتفاق وحققه المصنف فى الفصل الاول من حادى عشر ما بعد الطبيعة وكل علم يكون موضوعه الصوري واحدا واحد لا متعدد فما بعد الطبيعة واحد لا متعدد ولما كان الموجود من حيث هو موجود شاملا للجواهر المجردة والمقولات العشرة يكون المسائل المتعلقة بها داخلة فيما بعد الطبيعة واما كون الثانى كذلك فلان ما بعد الطبيعة الذى هو علم واحد لما كان باحثا عن كل موجود وكان يعلم الجميع فيه كما قال فى الفصل الثانى من اول ما بعد الطبيعة وكان له قوة ان يبحث عن الجميع كما قال فى المتن الرابع من الرابع منه ايضا وبينه فى الفصل الثانى من اوله ايضا وكان الفلسفى يبحث عن الموجودات وعوارضه من حيث انه موجود وعن اضداده من حيث انه موجود كما يبحث الرياضى بوجه واحد عن الكم كما قال فى الفصل الاول من الحادى عشر منه فما الحاجة الى اعتبار معنى جزئى وجعل فلسفة اولى ملحوظة بوجه خادمة وملحوظة بوجه اخر مخدومة وان نقول انها ملحوظة بالوجه الاول تبحث عن العلة المادية ثم اقول ان ما بعد الطبيعة كما يبحث عن الموجودات المجردة عن المادة كذلك يبحث عن الموجودات المادية وعن نفس المادة لكن بوجه غير مادى يعنى من حيث انها داخلة فى مفهوم موضوعه الصوري اى من حيث انها موجودات فقط فلا نعم بين ان يكون ما بعد الطبيعة مجردا من كل مادة حسية وعقلية وبين ان يكون باحثا عنها لانه لا يبحث عنها من حيث انها مادة بل من حيث انها داخل تحت مفهوم الموجود ومجرد عن المادة لان هذا التجريد انما يرفع البحث عنها بالوجه المادى المرعى فى الحكمة الطبيعية للناظر فيها مجردة عن المادة ولا يرفع بحثه عنها ملحوظة بوجه عال غير مادى ومن هذا عرفت الوجه الذى يبحث به الفلسفة الاولى عن جميع اجناس العلل كون البحث عنها بهذا الوجه واجبا لمن اراد ان يعلمها علما كاملا ثم نقول لرد الدليل المورد بان الحد يفيد العلم الكامل للشئ المحدود من غير ادراك العلة الفاعلية والغائية انه المصر اجاب عنه فى المتن السبعين من ثانى الطبيعيات فانه لما حكم فيه بان الحكيم الطبيعى يحرك بجميع العلل الاربع توجه اليه ان الحد الطبيعى يفيد علم الشئ المحدود من غير ادراك جميع علله الاربع فالفيلسوف الطبيعى تيقن بلا ادراك العلل الاربع فاجاب بقوله وتاوى الثلثة معا فى واحد الحكم اى يأتى معا العلل الثلثة فى واحد لان الصورة والغاية امر واحد بالعدد ويسمى صورة من حيث

علم ما بعد الطبيعة يبحث عن ذوات المادة من حيث انها داخلة تحت مفهوم الموجود والمجرد تامة عن المادة

الفلسفة الاولى يبحث عن العلل الاربع ملحوظا بوجه التجريد عن المادة

الحد التام الطبيعى يفيد اليقين بالعلل الاربع

الصورة والغاية تتحدان بالعدد والصورة والفاعل متحدان بالنوع

من حيث انه يعطى وجود الشئ وغاية من حيث انه يحرك الفاعل للعمل ويتم التكوين والصورة والفاعل متحدان نوعا لان الانسان الوالد والانسان المولود متحدان فى نوع الانسان فاذا كان المادة والصورة فى الحد الطبيعى تحاط فيه علتان اخريان لانه اين ما تحقق المادة الطبيعية يجب ان تحقق العلل الاخر ايضا لان المادة لا يمكن ان تتحقق بلا صورة تاما والصورة يجب ان تصدر من الفاعل والفاعل لا يفعل الا ان يتحرك من الغاية فبناء على هذا كل من ينظر فى الطبيعيات الى المادة ينظر فيها البتة الى العلل الاخر فيكون مراد المصنف بما قال فى ثامن ما بعد الطبيعة من ان الحد يكون بالمادة والصورة فقط انه يكون منهما فقط ظاهرا ولرد الدليل الزائد المصدر بان البرهان يولد اليقين الى اخره انه قد علم مما قلنا ان من يبرهن بعلة واحدة فقط يعلم ما برهن عليه علما تاما بهذه العلة وبالنظر اليه ولا يعلمه تاما فى جنس هذا العلم ولا بالنظر الى المعلوم لانه يمكن ان يعلم فيه بعلل اخر ايضا واما رد الدليلين الاخيرين فظاهر مما ذكرنا لانا نرد على الاول بان الجنس الشامل لكل جنس يكون مخوفة كالمورد فى حد الجنس فى ظاهرا مورد فيه ضمنا الاجناس المحاطة فيه فيكون مدركا لها وعن الثانى بان التدرج الى المبداء الاول من كل وجه ليس بواجب لما ذكرنا فى المطلبين

البحث الثانى فى بيان الاشياء التى هى اعرف طبعا والاشياء التى هى اعرف لنا وفى انه هل يتحد الاعرفان ام لا وفيه فصول الفصل الاول فى بيان المراد من الاعرف طبعا ورد بعض الاراء

اعلم ان فى الترجمة اللاتينية التى كانت ابن رشد وتوماس اقويناس واكثر شراح اللاتين الذين جاؤا بعدهما كانت عبارة عن العرفيات طبعا الواقعة فى المتن الثانى بحيث كان لفظ طبعا مفعولا به صريحا للعرفيات لكون اسم التفضيل عاملا فى المفعول به الصريح فى لغتى اليونان واللاتين فظنوا واكثر من جاء بعدهم ان معنى العرفيات طبعا يعنى الاشياء التى يعرفها الطبع اولا معرفة ازيد من معرفة غيرها وهذا الاعراب والظن باطل كما ستعرف ولما ظنوا كذلك فذهب بعض شراح اللاتين منهم من سقامة الفهم والترجمة الى ان العرفيات طبعا هى التى تكون بحيث لو كان الطبيعة عالمة لفهمها وعلمها اولا ونقلوا هذا عن شرح ابن رشد القرطبى والنقل والشرح باطلان اما الاول فلعدم وجود تمام المنقول فى هذا الشرح الذى نقلوا عنه فان ابن رشد انما جعل الطبع عالما فى نفس الامر لا عالما فرضيا كما يستفاد من ظاهر قوله العلل تكون عرفيات عند الطبع لان الطبيعة تفعل المركبات من العلل ومنه يرى ان العلل اعرف عندها كما يكون الحال فى الاشياء الصناعية مع فاعلها يعنى لان العلل تكون اعرف عنده انتهى واما الشرح فلان المصنف قال بعض الاشياء تكون اعرف طبعا مطلقا بلا قيد الطبع بغرض كونه عالما وما قال ابن رشد باطل ايضا لان الطبع ليس بعالم وليس من شانه ان يكون عالما فلا يكون شئ اعرف عنده فى نفس الامر وذهب بعضهم الى ان الاعرف للطبيعة هو الاعرف لله تعالى الذى هو الطبيعة العليا الفاعلة للطبايع وهذا ايضا باطل لانه تعالى لا يعلم بعض الاشياء مقدما وبعضها مؤخرا وبعضها ازيد وبعضها انقص بل يعلم جميع الاشياء دفعة وعلى السوية قال الشارح فالمراد من العرفيات طبعا هى الاشياء التى تكون اعرف بالنظر الى ذواتها وطبايعها فان الطبع الواقع فى كلامه اليونانى مفعول به غير صريح بتقدير حرف الجر اى هى اعرف فى طبايعها وذواتها والعرفيات طبعا بهذا المعنى متقابلة للعرفيات بالنسبة الينا وامارة هذه الاراء

بوان المص قد سمى فى المتن الثانى الاشياء التى سماها فيه اولا عرفيات طبعا عرفيات على الاطلاق
اى فى نفسها و بالنسبة الينا وكذا سماها فى الفصل الثانى من اول الاخلاق وفى المتن الثانى
عشر من التحليل الثانى وفى المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة وفى مواضع اخر كثيرة **اقول**
ولا يرد عليه ان العرفيات بالنظر الى طبايعها و ذواتها لما كانت اعرف فلا يخ اما ان اعرف
للطبيعة او لله تعالى او لنا والتوالى باطلة لما سبق من ان الطبيعة ليست بعالمة وان الله تعالى
يعلم جميع الاشياء دفعة وعلى التسوية لا بعضها ازيد وبعضها انقص وان العرفيات طبعا
لا عرفيات لنا فكذا المقدم لان العرفيات طبعا بمعنى بالنظر الى طبعها على ما قال الشارح او بمعنى
عرفانا طبيعيا على ان يكون طبعا مفعولا مطلقا للعرفيات كما اقول بعض المتقدمات تقدما طبيعيا
بالمبدائية والعلية فى اصطلاحهم لا بمعنى انها معروفة لشئ كما يجئ ولعل مراد ابن رشد من قوله
العلل اعرف عند الطبع هذا المعنى فلا يكون باطلا فان قلت اية موجودات العرفيات بحسب
الطبع قلت قال ثوماس اقوناس هى الموجودات بوجود اكثر لان كل شئ يعلم بقدر ما يكون
موجودا والاشياء التى تكون ازيد بالفعل هى الموجودات بوجود ازيد ولما كان كل شئ يعلم
بقدر وجوده فالموجودات بوجود ازيد عرفيات بالنظر الى ذواتها وطبايعها لكن الاشياء
التى تكون ازيد بالفعل هى الموجودات بوجود ازيد فالاشياء التى تكون بالفعل ازيد
والموجودات بوجود ازيد عرفيات بالنظر الى ذواتها وطبايعها فالعرفيات بالنظر
الى ذواتها وطبايعها هى الاشياء التى تكون ازيد بالفعل والموجودات بوجود ازيد ويمكن
ان يثبت هذا الرأى ايضا بان يقال الموجودات المفارقة ازيد بالفعل على ما قال المصنف
فى المتن الخمسين من ثانى عشر ما بعد الطبيعة وهى اعرف بحسب الذات والطبع لانها اظهر من الكل
كما قال المص فى اول الكتاب الثانى ما بعد الطبيعة واما بالنظر الينا فالامر بالعكس لانا نتحرك للتعقل
من القوة الى الفعل فالعرفيات لنا هى المقابلة بقوة ازيد لان تتعقل وجميع المحسوسات والماديات
قابلة بقوة ازيد لان تتعقل على ما قال المص فى المتن الثامن عشر من ثانى كتب النفس فهى اعرف لنا
وايضا المحسوسات والماديات مبداء علمنا وكل مبداء علمنا اعرف لنا فالمحسوسات والماديات
اعرف لنا اقول ما قال من ان الموجودات التى تكون اعرف بحسب الذات والطبع هى التى تكون
ازيد وجودا وازيد بالفعل ليس بصادق على الكلية اما اولا فلان الهيولى الاولى اعرف بحسب
الذات والطبع لانها علة وكل علة اعرف بحسب الذات والطبع من معلولها لان ترتيب الطبع وحركته
من العلل الى المعلولات فالهيولى الاولى اعرف بحسب الذات والطبع مع انها ليست ازيد وجودا
بل اقل وجودا وليس بالفعل بالنظر الى ذاتها كما قال اقوناس هذا فى مواضع كثيرة من تصانيفه
وهذه عبارته الهيولى الاولى لا توجد فى الخارج بالنظر الى ذاتها لانها ليست بموجودة بالفعل بل
بالقوة فقط وكما قال الفيلسوف فى المتن التاسع والسبعين من هذا الكتاب من ان الهيولى لا موجودة
بالعرض وجوهر بوجه ما وقريبة منه واما ثانيا فلانا نعلم الهيولى الاولى من تقسيمنا المركبات
والمختلطات الى اجزائها كما يظهر مما قال المص فى المتن الثالث والاشياء التى تنحل اليها المركبات
والمختلطات لمعرفتها هى التى تكون اعرف طبعا على ما تبين من المتن الثانى فالهيولى الاولى اعرف
طبعا مع انها ليست موجودة بازيد وجودا وازيد بالفعل فلزم بالضرورة ان لا يكون قوله

المذكور صادقا على الكلية واما ثالثا فلانه لو كان الموجودات بوجود ازيد وما هو ازيد بالفعل
اعرف بحسب الطبع لكانت الاجسام المركبة من الهيولى والصورة الجوهرية اعرف منهما بحسب
الطبع لانها ازيد وجودا وبالفعل منهما قطعا لكن التالى باطل لان العلل اعرف من المعلولات
بحسب الطبع فكذا المقدم واما رابعا فلانه لو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف بحسب
الطبع لكان بالتقابل كل ما هو اقل وجودا وبالفعل اعرف لنا ولو كان كل ما هو اقل وجودا
وبالفعل اعرف لنا لكانت الهيولى الاولى اعرف لنا لانها اقل وجودا وبالفعل بل لانها
ليست بالفعل اصلا فلو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف لكان الهيولى الاولى
اعرف لنا والتالى باطل فكذا المقدم واما خامسا فلانه لو كان كل ما هو ازيد بالفعل
والوجود اعرف بحسب الطبع لكان المحسوسات والماديات التى حكم عليها اقوناس بانها
اعرف لنا اعرف بحسب الطبع ايضا لانها ازيد بالوجود والفعل قطعا لانها جواهر اول
وموجودات بالذات تامة ومحركة للحواس كما قال المص فى المتن الستين من الكتاب الثانى
للنفس والتالى باطل عنده لان ما هو اعرف لنا ليس باعرف طبعا فكذا المقدم فثبت ان قوله
المذكور ليس بصادق على الكلية وذهب الى رأى اقوناس كثير من الفضلاء من اتباعه وغيرهم
فبعضهم بينوا المقام بعين عبارته وبعضهم كرها بى قوثبز جنيتس بعبارة اخرى قالوا
ان ارسطو سمى نظرا لابتداء الاشياء التى تكون الكل اعرف طبعا لكن لا ياخذها الكل بالكلية
وعلى الاطلاق بل ياخذ فقط الاشياء التى تكون فى الترتيب كليات اقل بالنسبة الى كليات
ازيد وقال بعض اخر منهم رونيس ان العرفيات طبعا هى الاشياء التى تكون اولا فى التكوين
والتى اقدم فى غرض الطبع وقصده والاشياء التى تكون اقدم فى غرضه وقصده والاشياء
التى تكون اقدم فى غرضه وقصده هى التى تكون الكل لان الطبيعة تطلب الاكمل دائما كما يظهر
فى الفصل العاشر من الكتاب الثانى لاجزاء الحيوانات وفى مواضع اخر من كتب المصنف
واتعجب من العلامة بقولوم تناوس فانه مع غاية كماله وتدقيقه اخطاء هيهنا مع انه بذل
جهده لتحقيق المقام فانه قال ان الاعرف طبعا والاعرف لنا يفترقان وانما بالفعل لان امرا
واحدا يقال اعرف لنا من حيث انه يقع تحت الحس ازيد ويقال اعرف طبعا لانه يكون اول
مطلقا من طبعه ومن حاله اما بالمبداء والاصل وبالقصد وسلك تبدازيس الى طريق اخر
وزعم ان العرفيات طبعا هى الاشياء التى تكون اعرف بالتعريف الذى ينظر الى ماهية
الاشياء وحقيقتها ولهذا قال فلا يقال شئ معروفا طبعا لانه يعلمه الطبع بل لانه معروف بحسب
ترتيب الطبع المعطى من العلل الداخلة امرا خارجيا ومحسوسا يعنى معلولا مركبا لان طبيعة الاشياء
تقتضى علما تاما لا تجده الا بقوة التعريف فهى بهذا الوجه سماها المص معروفا بحسب التعريف
الى اخر ما قال ورد هذه الاراء بطولها لما كان يقتضى تطويلا فى الكلام اكتفينا فيه ببيان الواقع
الحق فانه يكون بنفسه ردا لغيره فلنبينه باذن الله تعالى **الفصل الثانى فى بيان البحث**
المذكور وتحقيق العرفيات لنا والعرفيات طبعا اعلم اولا ان الاعرف طبعا يقال
ايضا متقدما طبعا والمتقدم طبعا قسمان متقدم طبعا تقدم المبداء والطريق والتكون ومتقدم
طبعا تقدم الغاية والمقصود والغرض وهذان القسمان متقابلان لان المتقدم تقدم الغاية

الاعرف طبعا [illegible] والمتقدم [illegible]

متاخر في الوجود دون المتقدم تقدم المبدا، وانما انقسم اليهما لان الطبع يمكن ان ينظر بوجهين
الاول من حيث انه يفعل لاجل الغاية على ما برهن عليه المصنف في المتن الخامس والسبعين من
ثاني الطبيعيات ولهذا قال في المتن الثالث من خامس ما بعد الطبيعة ان العلة الغائية اعلى سائر
العلل وغايتها وما يطلبها الطبع الذي هو فاعل امر كامل لانه يطلب في عماله الشيء الذي هو
خير على ما قال المصنف في المتن الرابع والثلثين من ثاني الفلكيات وفي مواضع آخر وبهذا
المعنى اخذ المصنف المقدم طبعا في المتن الثامن والخمسين والخامس والسبعين من ثامن الطبيعيات
وفي المتن الثاني عشر من الكتاب الاول للفلكيات وفي المتن الثالث والعشرين من الثاني منها
حيث قال فيها الكامل مقدم طبعا من الاكامل وكذا اخذه بهذا المعنى في المتن الثامن والخمسين
من ثامن الطبيعيات وفي الفصل الاول من الكتاب الثاني من اجزاء الحيوانات حيث قال الاشياء
التي تكون متاخرة في التكون تكون اقدم طبعا وما يكون اقدم طبعا متاخر في التكون فبناء
على هذا المعنى قال في المتن الخامس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ان الرجل متاخر من الصبي في التكون
ومتقدم منه طبعا وقال في المتن الرابع من الكتاب الثاني من الكتب الكون والفساد ان الباصرة
والمبصر متقدم من اللامسة والملموس مع انه يظهر من المتن السابع عشر من ثاني كتب النفس
والفصل الاخير منه ان اللامسة تكون في جميع الحيوانات اقدم من سائر الحواس والثاني ينظر
من حيث انه فاعل والطبع الملحوظ بهذه الحيثية يتحرك في اعمال اعماله من الاكامل الى الكاملات
اي من البسائط الى المركبات ومن العلل الى المعلولات وبهذا الوجه يكون البسائط والعلل التي هي
متقدمة بالمبدائية والتكون متقدمة طبعا واعلم ثانيا ان المتقدمة بالمبدائية قسمان احدهما هي الاشياء
التي يتكون من تركبها المركبات كالمادة والصورة والقوة والفعل والجنس والفصل
التي يتركب منها جميع الاجسام الطبيعية والما بعد الطبيعية والمنطقية وتسمى هذه مقدمات
في التكون ايضا لتكون المركبات منها والثاني هي الاشياء التي يرتبط بها الاجسام الحادثة
بارتباط ما وهي الاشياء الدائمة الوجود المرتبط بها الفاسدات وهذه الاشياء وان
لم تكن داخلة في تركيب شيء لكنها تكون متقدمة من طبعها بحيث يرتبط بها الحوادث على ما قال
المص في المتن الرابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فالبسائط التي تتقدم بالمبدائية تكون
على ضربين بعضها تسمى بسائط لعدم تركبها وبهذا الوجه تسمى الهيولى والصورة والعناصر
بسائط لعدم تركبها من امور اخر بل تتركب المركبات منها وبعضها تسمى بسائط لكونها
مجردة عن الهيولى وبهذا الوجه نقول للعقول صور بسيطة وبهذا المعنى الثاني قال ابن رشد
القرطبي في شرح الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة البسيط ليس من المادة اصلا واذا عرفت هذا
فاقول اولا ان العرضيات طبعا التي وضعها المص في مقابلة العرفيات لنا هي الاشياء التي
تكون متقدمة بالمبدائية او قل هي البسائط بضربيها لا الاشياء المتقدمة في الغرض والقصد اما
الاول فظاهر مما قررنا آنفا وكذا كون المتقدمات بالمبدائية التي يتركب منها المركبات عرفيات
طبعا معلوم من المتون المذكورة فان المصنف صرح في المتن الثاني انه يجب علينا ان نتحرك
من الاظهريات بالنظر الى الطبع والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات بالنظر الى الطبع
ثم قال في الثالث المعلومات والظاهرات لنا اولا المختلطات زيادة اختلاط ثم يصير العناصر و

الطبع بنظر من حيث انه فاعل
الطبع يبتدي في افعاله من الاكامل وينتهي الى الكاملات
المتقدم بالمبدائية وفي التكون اجزاء المركب والمتقدم بالمبدائية لا في التكون المفارقات
العرفيات طبعا هي المتقدمة طبعا بالمبدائية لا المتقدمة طبعا بتقدم الغاية والغرض

العناصر والمبادي معلومة لنا منها حين قسمناها وكذا عين سلوكنا في المتن العاشر من سابع
ما بعد الطبيعة حيث قال يكون العلم الكلي من اقل المعلومات طبعا الى زيد المعلومات طبعا
وصورة القياس هكذا المبادي والعناصر المعلومة لنا بعد المختلطات حين تقسيمنا اياها
متقدمة بالمبدائية والمبادي والعناصر المعلومة لنا بعد المختلطات حين تقسيمنا اياها عرفيات
طبعا فالمقدمات بالمبدائية عرفيات طبعا وبالعكس العرفيات طبعا المتقدمات بالمبدائية و
ايضا قد اثبت المص وجوب تركب الحد من العرفيات طبعا في الفصل الثالث من سادس
الجدل بانه يجب ان يتركب من الجنس والفصل فانه يفهم من هذا الكلام انه يريد ان الجنس و
الفصل اعرفان طبعا وهما اقدمان طبعا بالمبدائية ثم قال في الموضع المذكور كان ما يكون متقدما
بالمبدائية اعرف على الاطلاق من الذي يكون متاخرا كالنقطة من الخط والخط من السطح والسطح
من الجسم وكالوحدة من العدد وكالحروف من الكلمة وصورة البرهان ان المتقدمات بالمبدائية
علل وعناصر والعلل والعناصر عرفيات طبعا فالمتقدمات بالمبدائية عرفيات طبعا فالعرفيات طبعا
هي المتقدمات بالمبدائية ولان كون المتقدمات بالمبدائية التي لا تتركب منها المركبات اي البسائط
المجردة اعرف بحسب الطبع ظاهر من كلام المص في المتن الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة حيث قال
اي الجواهر المجردة اظهر الجميع ومما قال اقول ناسين ان البسائط التي تكون اعرف للطبع وقدم
فعلها بالمتاخر ومن ثمه لا تعرف المبادي الاول والواجب تعالى الا بالمتاخرات ولكن يجب ان
يصحح قوله اعرف للطبع بان يقال اعرف بالنظر الى الطبع وتعرف من هذا البيان ان جميع العرفيات
طبعا التي قلنا انها المتقدمات طبعا بالمبدائية والبسائط تليق ان تسمى كليات بالنسبة اما تسمية
البسائط المجردة وكذلك فمتفق عليه بين العلماء لاستواء نسبتها الى معلولاتها الكثيرة من حيث انها
علل لها كما ان الواجب تع وسائر المجردات علل كلية لها واما تسمية مبادي الاجسام الطبيعية
وعناصرها اعني الهيولى والصورة الجوهرية اللتين تكونان متقدمتين بالمبدائية وبسيطتين
وعرفيتين طبعا بالكلي بالنسبة فابينه بان لهما معلولات كثيرة وكل ما يكون له معلولات كثيرة كلي بالنسبة
فالهيولى والصورة الجوهرية كليتان بالنسبة والصغرى مبينة بما قال الفيلسوف في المتن الثاني
والاربعين من اول الطبيعيات انهما الشيئان اللذان يكون جميع الاجسام منهما وكذا الجنس والفصل
كليان بالنسبة لهذا الدليل لانهما باجتماعهما يحصل اشياء كثيرة وهذه المذكورات اراد
المصنف بلفظ الكليات الذي لم يفهم المراد منه احد من الشراح الواقع في المتن الثاني عشر
من اول التحليل الثاني حين حكم ان الكليات زيادة كلية والبعيدات غاية بعدنا عرفيات
بحسب الطبع ووضعها فيه مقابلة الاشياء التي تكون اعرف لنا لزيادة قربها منا حيث قال
واسمي الاشياء التي تكون اقرب الى الحس اقدم واعرف بالنسبة الينا والبعيدة غاية بعدها عنه
اقدم واعرف على الاطلاق والكليات زيادة كلية هي البعيدات زيادة بعدها عنه والجزئيات
هي التي هي اقرب منه وهما متقابلان والمركبات والمعلولات والجزئيات اقرب من الحس
واظهر لنا فالبسائط التي قلنا انها اعرف بالنظر الى الطبع عرفيات على الاطلاق وطبعا
عند المص ايضا وهما متقابلان اذ البسائط بعيدات غاية بعدها عن حسنا جدا الى الواجب

تعالى والمعقول بعيدين عن علمنا وليس الهيولى الاولى التي لا نعرفها الا بالمقايسة والاضافة
بعيدة منه وليس الصورة الجوهرية التي لا يصل اليها حس بعيدة عنه كما بين في الخامس والستين
من ثاني كتب النفس فظهر الجزء الاول مما ادعينا اي ظهر ان العرفيات طبعا هي المتقدمات
طبعا بالمبدائية اي البسائط بكلا ضربيها واما الثاني اي عدم كون العرفيات طبعا الاشياء
التي تكون متقدمة تقدم الغرض والقصد فلان العرفيات طبعا هي الاجزاء والعلل واللامحسوسات
كما مر والمتقدمات طبعا تقدم الغرض والقصد ليست هذه بل المركبات الجزئية والمعلولات
والمحسوسات لان الطبيعة تقصد ان توجد الجزئيات لاجل حفظ الانواع قال الفيلسوف في المتن
الرابع والثلثين من ثاني كتب النفس اطبع الاعمال التي تكون في جميع ذوي الانفس الكاملات
اللاناقصات المكونات تكونا اختياريا هو جعل الغير مثل نفسه الحيوان حيوانا والنبات
نباتا حتى يكون ذا حصة من الدوام الالهي بقدر ما يقدر لان الجميع يطلب هذا ولاجله يفعل
جميع ما يفعل بالطبع انتهى فالعرفيات طبعا ليست هي المتقدمات تقدم الغرض والقصد
ومنه ترى فساد ما قال العلماء المشهورون ان العرفيات طبعا هي المتقدمات طبعا تقدم الغرض
والقصد واقول ثانيا ان العرفيات لنا هي هذه المركبات والمعلولات والجزئيات والمحسوسات
كذا علمنا المص مفصلا في المتن الثاني عشر من اول التحليل الثاني حيث قال الا انه ليس الاقدم
طبعا والينا واحدا ولا الاعرف على الاطلاق والاعرف لنا واسمي الاشياء التي هي اقرب
من الحس اقدم الينا واعرف لنا والاشياء التي هي اقرب لنا هي هذه المركبات والمعلولات
والجزئيات والمحسوسات لانه قال بعد هذا والجزئيات هي الاشياء التي اقرب من الحس
وفسر الجزئيات في المتن العاشر من ثالث كتب النفس حيث قال فنميز بالحس الحار والبارد
وسبب هذه هو هذا اللحم وسببه ظاهر فان علمنا ينشأ من الحواس التي هي للجزئيات والموجودات
بالذات كما يظهر من المتن الستين من ثاني كتب النفس وبما قررنا ظهر حقيقة العرفيات طبعا
والعرفيات لنا

الفصل الثالث في بيان الحركة التي نتحرك بها لاكتساب العلوم

اعلم ان
طريق العلم وحركتنا لاكتسابه اثنان الاول من ذوات المبادي والمعلولات الى المبادي والعلل
والثاني من المبادي والعلل الى ذوات المبادي والمعلولات ولم يجزم المصنف ولا وشتبه
قبله افلاطون في انه من اي طريق وقد نسلك ونتحرك لان نعلم الاشياء حيث قال في الفصل
الثاني من الكتاب الاول من الاخلاق لا يكن مخفيا علينا الفرق بين الاحتجاجات التي تكون
اما من المبادي او اليها لان افلاطون كان يشتبه فيه ويسأل بانه ايكون الحركة من المبادي
ام اليها وبعد ما قسم العرفيات بان بعض الاشياء تكون اعرف لنا وبعضها مطلقا اجاب
وعين بصيغة النطق ابتداء السلوك والحركة لاكتساب العلوم وقال فلعل البدء يكون لنا
من الاشياء التي تكون اعرف لنا وقال هنا في المتن الثاني بلا نطق وعلى الاطلاق لكن الطريق
اي طريق الحركة والسلوك من العرفيات والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا فطري
يريد ان سلوكنا وحركتنا لاكتساب العلوم على وجهين احدهما فطري لنا والثاني كسبي مفيد للعلم
اليقيني والسلوك الفطري في العلوم يكون من ذوات المبادي الى المبادي ومن المعلولات الى
العلل ومن المركبات الى البسائط ومن المحسوسات الى غير المحسوسات واذا كان كذلك يكون حركتنا

العرفيات طبعا ليست متقدمة طبعا تقدم الغرض والقصد

الطبع اعمال ذوي الانفس الكاملة المكونة بالاختيار جعل الغير مثل نفسه

وكذا في اكتساب العلوم من المعلولات الى العلل ومنها اليها

وكذا تحصيل العلوم اثنان فطري وكسبي

الحركة الكسبية المفيدة للعلم اليقيني العلي

حركتنا من العرفيات لنا الى العرفيات طبعا والسلوك الكسبي المفيد للعلم اليقيني العلي يكون
بعد وجداننا وادراكنا المبادي والعلل والبسائط وغير المحسوسات من المبادي الى ذوات
المبادي ومن العلل الى المعلولات ومن البسائط الى المركبات ومن غير المحسوسات الى المحسوسات
واذا تحركنا بهذه الحركة الثانية نكون موافقين للطبع فيها فيكون حركتنا المفيدة للعلم اليقيني
العلي من العرفيات طبعا الى العرفيات لنا وفي هذا يتحقق السبب الصادق للعلم اليقيني كما مر
وهذا الطريق اختاره المصنف في كتبه كما لا يخفى على المتتبع فيها ومن هذا تعرف وجه تسمية
المص الطريق في المتن الثاني فطريا وهو فرقه عن الطريق الكسبي وتعرف ما قال في الفصل الثاني
من سادس الجدل من ان الانسان قد ينظر بحاله الفطرية وقد ينظر من كونه تحلى بالعلم والانسان
المنظور بالحال الاولى يكون المحسوسات والمركبات اعرف له من غيرها وعلى هذا يكون الجسم اعرف
له من السطح وهو من الخط وهو من النقطة وليس الامر كذلك في الانسان الملحوظ بالحال
الثانية فان الانسان العالم من حيث انه عالم يكون موافقا للطبع فيتحرك في انظاره كما يتحرك
الطبع مثلا يتحرك من النقطة الى الخط ومنه الى السطح ومنه الى الجسم وبالجملة مما هو اعرف طبعا
الى الاعرف لنا وقل لكثيرين كما قال في الفصل المذكور او قل لكل فرد كما قال في الفصل العاشر
من سابع ما بعد الطبيعة يعني الى الاعرف لجميع الناس عالما كان او جاهلا وكلمات المص المذكورة في الفصل
الثالث المذكور وان كان قد علم بعضها مما تقدم لكن لما كانت مثبتة لكلا الدعويين لنا وموضحة
لحالي الانسان وحركتيه ناسب ان نذكرها بتمامها فاقول قال المصنف فيه لان ما يكون متقدما هو
اعرف على الاطلاق مما يكون متأخرا كالنقطة من الخط والخط من السطح والسطح من الجسم كما ان الوحدة
اعرف من العدد لانها اقدم ومبدأ لكل عدد وكذا الحرف من الكلمة وقد يقع خلافه في علمنا
لان ما يكون جسما يقع تحت الحس ازيد مما يكون سطحا وما يكون سطحا ازيد مما يكون خطا والخط
من النقطة لان جميع افراد هذا القسم معلوم للكل لانها لكل واحد وافراد القسم الاول تكون
معلومة بالعلم الدقيق الكامل وان كان الجهد في ان نفهم ونعلم الامور المتأخرة من المتقدمة
لانه اوفق للعلم لكن الى اخره فعلى هذا الوجه تكون الحركة الفطرية من العرفيات لنا الى العرفيات
طبعا ثم يكون الحركة الكسبية المفيدة للعلم اليقيني من العرفيات طبعا الى عرفياتنا واضبط
معرفة الامور المتقدمة والعرفيات لنا بالحواس لا ينبغي الاستقرار فيها بل يجب ان تؤتى بها
الى خزانة العقل حتى توجد فيها ما يكون اعرف طبعا ويكون معلومة لنا ثم نتحرك منها بالحركة
الكسبية المفيدة للعلم اليقيني العلي ونستنتج من الاقدم عرفياتنا فان قلت لم صار هذه الحركة
واجبة قلنا لان الامور التي تكون معلومة واولى لكل فرد تكون كثيرا ما اقل معلومة وتكون حصتها
من الوجود اقل او لا تكون ذوات حصة منه اصلا كذا اجاب الفيلسوف في المتن العاشر من الكتاب
المذكور فعلى هذا يكون عرفياتنا معروفات ضعيفة لان الحواس تغلط كثيرا والجزئيات
متغيرة دائما ولهذا تكون حصتها من الوجود اي العلم اليقيني اقل او لا تكون ذوات حصة
منه اصلا وانما فسرنا الوجود بالعلم اليقيني لانه هو المراد هنا كما قال الاسكندر الافرودسي
والا فكيف يكون عرفياتنا التي هي المركبات والمحسوسات التي هي موجودات تامة في الخارج
اقل موجودا او لا موجودا اصلا

الفصل الرابع في انه هل تتحد بعض العرفيات لنا والعرفيات

طبعا ولا تتحدان اصلا معنى هذا المستفهم هو ان جميع الاشياء التى تكون اعرف طبعا هل
تكون دائما اقل معلوما لنا علما فطريا وان جميع الاشياء التى تكون اعرف لنا هل تكون
دائما اقل معلوما طبعا ويكون بعض الاشياء اعرف لنا وطبعا ذهب بعض العلماء مثل بوانس
ويقولومناس وبندآريس وماكستر سوتو وقومبر جبنس وزويس الذى هو اكبرهم
ان بعض الاشياء يكون اعرف لنا وطبعا وهذا واقع فى الامور الرياضية والطبيعية و
استدلوا على دعويهم باقوال المصنف فانه بعد ما قال فى الفصل الثالث من سادس الجدل ان ما يكون
مقدما هو اعرف طبعا من المؤخر مثلا النقطة اعرف على الاطلاق من الخط وهو من السطح وهو
من الجسم والوحدة من العدد والحروف من الكلمة حكم حكما جزئيا وقال وقد يقع خلافه فى علمنا
ليفيد انهما قد تختلفان وقد تتحدان وانه قال فى المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة ان الامور
التى تكون معلومة واولى لكل فرد تكون كثيرا اما اقل معلومة وتكون حصتها من الوجود اقل ولا
تكون ذوات حصة منه اصلا وهو يفيد انها قد لا تكون اقل معلومة وانه يفهم من المتون الخمسة
المذكورة ان الكليات اعرف لنا فلذلك يجب السلوك منها وعلى فى المتن الثانى عشر من الكتاب
الاول من التحليل الثانى ان يكون ما هو اعرف لنا هى الاشياء القريبة من الحس وان يكون
ما هو اعرف طبعا الذى يكون بعيدا من الحس اى الكليات والمجردات فيكون الكليات اعرف
لنا وطبعا بهذا ما ذهب اليه هؤلاء وانا اقول لا يكون فى الامور الطبيعية ما هو اعرف لنا معرفة
فطرية وما هو اعرف طبعا امرا واحدا اصلا ولا نعرف حقية ما قلنا ينبغى ان تتذكر ما مر من ان
لا شئ مما هو اعرف لنا معرفة فطرية من الامور الطبيعية اعرف لنا
الانسان ينظر بحاله الفطرية والا كمالية اذا كان نفسه الناطقة كاللوحة الساذجة ثم يبتداء
ان يدرك بالفكر وهذه الحال اى ابتداء ادراكه بلا اكتساب تسمى فطرية وينظر بالعلم
والكمال اذا اكتسب العلم بالجد والسعى ويسمى هذه الحال كسبيا ومفيدة للعلم وهذا العلم ليس
بمقصود فيما ادعينا لان الامور الحاصلة بالجد والسعى تكون كثيرا اما اقدم واعرف لنا
وطبعا معا لانا حال كوننا متحلية بتلك الحال نتحرك متيقنين من العلل الى المعلولات ومن المبادى
الى ذوات المبادى ومن المقدمات الى النتيجة فتكون العلل والمبادى والمقدمات اقدم
واعرف لنا فى تلك الحال وهى بعينها اقدم واعرف طبعا فيكون ما هو اقدم واعرف لنا
فى حالنا الكسبى وما هو اقدم واعرف طبعا امرا واحدا قطعا ولانا فى تلك الحال نتحرك من البرهان
اللمى وهو يتركب من المقدمات الصادقة الاول الاذوات الواسطة القدمى العرفى
وعلل النتيجة على ما قال المصنف اول التحليل الثانى واشار الى هاتين الحركتين ايضا ابن رشد
القرطبى حيث قال فى شرحه لو وقع ان يكون المعلومات عند الطبع معلومات عندنا تكون
البراهين المعطاة فى هذا العلم براهين العلل والوجود وان وقع ان لا تكون المعلومات
عند الطبع معلومات عندنا وهى لا تكون متقدمة بالوجود بل متأخرة يكون البراهين المعطاة
فى هذا العلم من عداد العلامات لا براهين مطلقة انتهى فانه اشار فى هذا القول الى انه
يكون فى العلم الطبيعى حركتان وكذا برهانان احدى الحركتين فى برهان العلة والوجود اى
فى البرهان من الاقدم والعلة ومن الذى يكون وجوده اولا وقال بعبارة واحدة من
الاظهر طبعا واشار الى ثانيهما الحركة تكون من المعلومات لنا وطبعا لكن هذه المعلومات ليست

ليست فطريا لانه لا نعلم بالعلم الفطرى العلل والمبادى بل علما كسبيا واخريهما فى البرهان العلامة
اى من المعلول والمتأخر وهذه الحركة تكون حين نتحرك من العرفيات لنا لا طبعا وهذه
هى حركة علمنا الفطرى وقد بينا هذا فى الفصل السابق بما قال الحكيم فى الفصل الثالث من سابع
الجدل وما ادعينا هو رأى المصنف ايضا فانه قال فى المتن الثانى مطلقا وكليا لان المعلومات
لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا الى اخره وانما ذكر هذه القضية على الاطلاق لان مراده
من المعلومات هى الامور الطبيعية كما هو المناسب للمقام وقال فى هذا المتن فيجب علينا
ان نتحرك بهذا الطريق من الاظهريات طبعا والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات
طبعا ولو امكن ان تكون المعلوم لنا علما فطريا والمعلوم طبعا امرا واحدا لزم ان يكون حركتنا
من شئ واحد متعين اليه بعينه وهو باطل قطعا وكان قول الفيلسوف بهذا بانا فزعم بعض المتأخرين
الذين منهم زابارلا عدم كون القضية كلية بل جزئية بمعنى انه ليس كل ما يكون اقدم واعرف طبعا
يكون اقدم واعرف لنا وبالعكس بل بعض ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم واعرف
لنا لان ما قال المصنف لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا مسا ولقولنا ليس كل
معلومات لنا يكون معلومات طبعا ولهذا لم يقل لا يمكن ان يقع هذا اصلا بل قال لا يقع دائما
ان يكون المعلومات طبعا والمعلومات لنا امرا واحدا كما قال زابارلا وغيره الجنقس يقولومناس
باطل وايضا زعم هؤلاء مخالف لظاهر كلام الفيلسوف فان معنى قوله ليست المعلومات لنا وعلى
الاطلاق امرا واحدا ليس الا ان معلوماتنا امور والمعلومات طبعا امور اخر هكذا شرح كلامه
محققو اشراحه قال يحيى النحوى بعد ما فرق المعلومات لنا والمعلومات طبعا فبقى ان تستعمل
الوجه الثانى للبرهان اى البرهان الآن الذى نتحرك فيه من المعلول الى العلة لتحصيل مبادى الاشياء
ونتحرك من الاشياء التى تكون متأخرة طبعا الى عللها لانه قال وانما يكون المقدمات والظهريات
طبعا متأخرة واقل معلومة لنا والتى تكون اقدم واظهر عندنا تكون متأخرة ولا اظهر طبعا فان
قوله وانما مفيد لكلية كون المقدمات والظهريات طبعا متأخرة عندنا واقل معلومة لنا وكون
ما هو اقدم واظهر عندنا متأخرا ولا اظهر طبعا وهى مفيدة للافتراق الكلى بين ما هو اقدم واظهر
طبعا وبين ما هو اقدم واظهر لنا وقال ابن رشد القرطبى ولما بين طبيعة البرهان الذى يستعمله ههنا
اعطى سببه وقال لان الاشياء التى تكون معلومة عندنا الى اخره يعنى ان السبب فى وجوب كون
الطريق التى نذهب بها فى هذا العلم من الاشياء المتأخرة فى الوجود الى الاشياء المتقدمة فيه
هو ان الاشياء التى تكون معلومة عندنا فى الاشياء الطبيعية ليست الاشياء التى تكون معلومة
على الاطلاق اى طبعا وهذا مخالف لما فى الرياضيات لان التى تكون معلومة فيها على الاطلاق
وتكون عللا ومتقدمة فى الوجود تكون معلومة عندنا انتهى وكذلك قال غير هما من الشراح المعتبرين
لا اذكر اقوالهم لاتحادها لما قلنا ونقلنا بل اعود الى كلام المصنف فانه صرح فى المتن الثانى
عشر من اول التحليل الثانى ان لا يكون شئ من القدميات والعرفيات طبعا اقدم واعرف لنا
حيث قال لان القدميات والعرفيات قسمان لان الاقدم طبعا ليس باقدم عندنا ولا الاعرف
طبعا اعرف لنا وهذا يثبت من بيانه فانه قال بعد هذا ان القدميات والعرفيات عندنا
هى الاشياء التى تكون اقرب من الحس والقدميات والعرفيات على الاطلاق هى التى تكون ابعد

منه ثم قال تبينا لهذه ان البعيدات من الحس زيادة بعد هي الكليات زيادة بعد والقريبات هي
الجزئيات وهما متقابلتان ولا يمكن ان تكون البعيدات من الحس زيادة بعد والقريبات
منه امرا واحدا ولا الكليات زيادة كلية والجزئيات كذلك امرا واحدا ولا الامران المتقابلان
كذلك امرا واحدا فلا يمكن ان يكون الاقدم والاعرف لنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية
والاقدم والاعرف طبعا فيها امرا واحدا ونستدل على ما ادعينا بان المتقدمات والعرفيات
طبعا هي المبادي والعلل والبسائط او قل هي المتقدمات بالمبدائية كما مر غير مرة والمتقدمات
والعرفيات عندنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية ليست المبادي والعلل والبسائط او قل
ليست هي المتقدمات بالمبدائية بل ذوات المبادي والمعلولات والمركبات وقل هي المتقدمات
في قصد الطبع كما مر غير مرة فالمتقدمات والعرفيات طبعا ليست هي المتقدمات والعرفيات
عندنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية والا لزم ان يكون المبادي عين ذوات المبادي والعلل
عين المعلولات والبسائط عين المركبات وهو مستحيل قطعا فان قلت قد قال ارسطاطاليس ان الاعرف
لنا والاعرف طبعا ليسا بمتقابلين بل متغايرين فيمكن ان يكون شيء اعرف لنا وطبعا ويستدل
عليه بانه قد يقع ان يكون شيء علة ومحسوسا معا واذا كان كذلك يكون من حيث انه علة اعرف طبعا
ومن حيث انه محسوس اعرف لنا وايضا قد قال رئيس قد يقع بسبب اختلاف الاسباب ان يكون
بعض الاشياء اعرف لنا وطبعا معا فان الاسباب المختلفة يمكن ان تجتمع في شيء واحد بحيث
يكون ذلك الشيء بواحد منها اعرف طبعا وبالاخر اعرف لنا مثلا يمكن ان تجتمع في الاجزاء بالنسبة
الى الكل جهتان احديهما انها تكون اول في التكون بحيث تكون اقدم من الكل وبهذه الجهة تكون
متقدمة منه طبعا فتكون اعرف طبعا وثانيهما كونها بحيث يعرف بها الكل فتكون اعرف لنا
فتكون اعرف لنا وطبعا معا قلت في الجواب عن الاول ان الاعرف لنا والاعرف طبعا في الامور
الطبيعية التي كلامنا فيها متقابلان على ما صرح به المعلم في مواضع كثيرة كما مر فلا يمكن ان يتحدا وما
استدل عليه من انه قد يقع ان يكون شيء علة ومحسوسا معا الى اخره فليس بشيء لانه لا يكون بوجه
واحد علة ومحسوسا معا بل بوجهين مختلفين فيكونان متقابلين بهما ثم اقول مثال هذه العلل
ليست اعرف طبعا الا بالتجوز فان هذه النار المحرقة لهذا الخشب علة وليست باعرف طبعا حقيقة
قطعا ولو قيل انها اعرف طبعا فانما يقال بطريق المجاز بطريق اطلاق صفة الكلي على الجزئي
وعن الثاني بان الاجزاء مطلقا اقدم واعرف طبعا ومتاخرة واقل معلومية لنا علما
فطريا وانما فليست الاجزاء بحيث يعرف بها الكل نعرفها معرفة فطرية بل الامر بالعكس
فانا انما نعلم الاجزاء بالكل يعني بتحليله اليها على ما يستفاد من المتن الثالث والرابع فانه قال
في الرابع والكلي اعرف بحسب الحس وفي الثالث ثم تصير العناصر والمبادي معلومة منها اي من
المختلطات التي هي كليات حين قسمناها اي حين قسمنا هذه المختلطات التي هي كليات وايضا
ما قال من ان الاجزاء تكون اقدم من الكل بالنظر الى العمل والاتمام كذب لان الاجزاء
ليست حدا وطرفا اول للتكون بل الكل كما حققنا في كتاب الكون والفساد ولان الاجزاء ليس
لها وجود الا في الكل وكل شيء يتكون كما يكون فالاجزاء لا تتكون في العمل والاتمام الا بسبب الكل
فلا تكون اقدم من الكل بالنظر الى العمل والاتمام ثم اقول ليس الاقدم والاعرف طبعا والاقدم

لا شيء مما يعرف طبعا في الامور
الالهية يعرف لنا معرفة فطرية

الاعرف طبعا ولنا متحدا في العلوم
الرياضية

والاقدم والاعرف عندنا امرا واحدا في الامور المابعد الطبيعية وهذا المدعى ظاهر لان الاعرف
طبعا في الامور الالهية هي الموجودات المجردة كما يظهر في اول الكتاب الثاني من الالهيات
وهي ليست باعرف لنا بل بعيدة عن علمنا الفطري كما قال المصرف فيه ان عقل نفوسنا بالنسبة الى الاشياء
التي هي اظهر الكل مثل بصر الخفاش بالنسبة الى نور الشمس وكذا بالتي هي اعرف لنا مثل الحركة
والزمان وعدد الافلاك ونتحرك من هذه اليها والى هذا الطريق سلك المصرف في الكتاب
السابع والتاسع والثاني عشر من الالهيات ثم اقول ان العرفيات طبعا والعرفيات عندنا
متحدة في البراهين الرياضية كذا افادنا ابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوماس اقوناس وهو
متفق عليه بين العلماء وسببه ظاهر لان المبادي الرياضيات اما مشتركة عامة او مختصة بها وكلاهما
اعرف طبعا ولنا اما كونها اعرف طبعا فلانها مباد والمبادي اعرف طبعا فهي اعرف طبعا
واما كونها اعرف لنا فلان المبادي المشتركة العامة هي القضايا المسماة بالعلوم المتعارفة
كقولنا كل كل اعظم من جزئه والامور المساوية لشيء واحد متساوية وكلما انقصت من الامور
المساوية امور متساوية بقيت متساوية وهي اعرف لنا بديهة فالمبادي المشتركة العامة
اعرف لنا بديهة والمبادي المختصة بها بعض قواعد اي الاصول الموضوعة وحدود مبينة
للحدود اي موضوعات المسائل مع محمولها وهي تكون اعرف بمعرفة مدلولات الالفاظ
الواقعة فيهما فالمبادي المختصة ايضا اعرف لنا معرفة فطرية ومما ذكرنا يظهر دفع الادلة المورثة
في اول الفصل على خلاف ما ادعينا لان ما قال المصرف في الفصل الثالث من سادس الجدل المذكور
في الدليل الاول من انه قد يقع خلافه في علمنا اي انا قد نعلم الجسم اولا ثم السطح ثم الخط ثم النقطة
وكذا امثالها قضية جزئية صادقة لان لنا علمين فطري وكسبي كما ذكرنا في الفصل الثاني والثالث
قد نتحرك من احدهما وقد نتحرك من الاخر فيتعلق بالكسبي اي نسلك تابعين للطبع من الطريق
التي سلك هو منها وعلى هذا يكون النقطة اقدم واعرف لنا من الخط وهو من السطح وهو من الجسم
وندركها اياها بالفطري حين نسلك من الطريق المقابل للاولى اي من الاعرف لنا معرفة فطرية
فقط الى الاعرف طبعا وعلى هذا يكون الجسم اعرف ثم السطح ثم وثم وذكر المصرف سببه في الفصل
المذكور حيث قال لان الذي يكون جسما يقع تحت الحس وهو جائز اذا ان وقوع السطح وهو من الخط
وهو من النقطة لانها كلها تكون معروفة للاكثر ثم فرق بينهما وقال لكن هذه معروفة للعامة ولكل
واحد وتلك معروفة بالعلم الدقيق العالي وبهذا الوجه يمكن ان يتبين القول المنقول من المتن
العاشر من سابع ما بعد الطبيعة ثم نقول ان قوله فيه ان الامور التي تكون معلومة لكل فرد اولا
تكون كثيرا اقل معلوما وتكون حصتها من الوجود اقل ولا تكون ذوات حصة منه بمعنى تكون كثيرا ما
اقل معلوما وتكون حصتها من الصدق اقل لانها من حيث انها هيولانيات ومحسوسات متغيرة تغيرات
كثيرة على ان يكون كثيرا قيدا للامور لا بمعنى تكون اقل معلوما في كثير من الاوقات وفي بعضها لا تكون
كذلك على ان يكون قيدا للعلم ولانه قد ظهر من الفصل الثاني من هذا البحث ان الكليات المذكورة
في المتن الثاني عشر من الكتاب الاول من التحليل الثاني هي الكليات بالنسبة وليس المبحوث
عنها في هذه المقدمة من هذا القبيل كما ظهر من شرحها لكن لما بقي انها اية كليات تكون اعرف
عندنا وباي وجه تكون كذلك اردنا ان نذكر بحثا اخر لبيان هذا فلنذكره البحث الثالث

فيما يكون مدركا اولا بالحس وما يكون كذلك وبالعقل وفيه مقدمة وفصول ثمانية المقدمة
اعلم ان القوة المدركة في الانسان اثنان القوة الحاسة والقوة العاقلة ولما كان ينبغي ان
يبين اي شيء يدرك اولا بكل واحد منهما لانه ليس باجنبي عن المقام بالكلية فان المصنف
اشار بقوله لنا في المتن الثالث عشر ويكون المعلومة والظاهرة لنا اولا المختلطات زيادة
اختلاط الى كل واحدة من القوتين ولهذا بين في المتن الرابع والخامس ما يدرك بكل منهما
كما عرفت في شرحهما اردنا ان نبينه فنقول الادراك الحسي في الانسان اقدم في التكون من العقلي
لان العقل لا يدرك شيئا لم ياخذه من الحس بوجه ما ولما قال المصنف الذي يكون متاخرا في التكون
يكون اقدم طبعا وبالعكس والعقل الانساني من حيث انه كامل اقدم طبعا وكمالا فيكون الحس
اقدم في التكون فلنبحث عنه اما اولا الفصل الاول في بيان اي شيء يدركه الانسان اولا
بالادراك الحسي اعلم ان الموجودات بعضها كليات وبعضها جزئيات وايضا بعضها جواهر وبعضها
اعراض ونبحث عن كل منها فلنورد اولا كيف يكون حال الحاسة بالنسبة الى الكليات والجزئيات
وثانيا كيف يكون حالها بالنسبة الى الجواهر والاعراض فنقول اولا ان الحس او محل الحاسة يتعلق اولا
بالكلي والاحساس يتعلق دائما بالجزئيات كما قال المصنف في المتن السادس والمائة من الكتاب
الاول من التحليل الثاني حيث قال يحس الجزئي اما حسه فللكلي مثل للانسان لا للانسان الجزئي وسبب
الجزء الاول مما ادعينا ظاهر فان كل حاسة متعلقة بالطبع بموضوعها المساوي الذي ياخذ
منه الصور كما افادنا المصنف في المتن الثالث والعشرين والثالث والثلثين من الكتاب
الثاني من كتب النفس وموضوعها المساوي امر كلي لانه لو كان هذا الجزئي او ذاك لما امكن ان تحس
سوى هذا او ذاك لان قوة من القوى لا تقدر ان تتعلق بما هو خارج عن موضوعها المساوي
فموضوعها المساوي كلي فكل حاسة تتعلق بالكلي وجرب ما قلنا في البصر الذي ينظر الى المبصر
لانه لاي شيء يكون البصر يكون هو مبصرا كما علمنا المعلم الاول في المتن السادس والستين من ثاني
النفس وهو ليس ينحصر في هذا المبصر او ذاك بل هو امر كلي مشترك بين جميع المبصرات ولهذا
قال في المتن المذكور ان المبصر هو اللون والذي يبين بالكلام ويكون غير مسمى باسم فالحاسة
تكون للكلي ولا يضطربك ما قال الفيلسوف في المتن التاسع والاربعين من اول الطبيعيات وفي
المتن الستين من ثاني النفس من ان العقل والعلم للكليات والحس للجزئيات بحسب عمل الحس
لان المراد بالحس هو المعنى المصدري اي الاحساس بالفعل وهو يتعلق دائما بالجزئيات ولهذا
اخرج قوة الحاسة بلفظ بحسب عمل الحس بل يظهر الجزء الثاني مما ادعينا من هذا الفرق الذي
ذكره المصنف بين الحس والعقل فانه يستفاد منه ان متعلقات الاحساس هي الامور الخارجة
الموجودة في الخارج ومتعلق العقل هو الموجود في النفس ومن هذا يعلم ان صاحب الملكة يقدر
ان يعلم اذا اراد ولا يقدر ان يحس اذا اراد ونستفيد من الكتاب الاول من التحليل الثاني حيث قال
ولا يكون العلم بالحس لانه ان كان حسا لهذا الشيء لا يكون لذلك الشيء لكن يجب للاحساس هذا
الشيء والموضع المعين والحال واما الكلي الكائن في الجميع فيستحيل ان يحس لانه ليس هذا ولا
الان لانه لو كان كذا لما كان كليا بوجه ما لانا نريد بالكلي ما يكون دائما وفي كل موضع انتهى يمكن
ان يلاحظ هذا بعينه في جميع اعمال الحواس ولئن استفهمت هل يمكن ان يدرك الحواس الباطنة

العقل لا يدرك شيئا لم ياخذه من الحس بوجه ما

الكلية متعلق اولا بالكلي والاحساس بالجزئيات

العقل والعلم للكليات والاحساس للجزئيات

العلم لا يكون بالحس الكلي للحس

الباطنة الكليات اولا قلنا لا يمكن لانها تحصل بالصور المنقولة اليها من الحواس الخارجة والصور المنقولة
تكون للجزئيات كما ستبينه فالحواس الباطنة ايضا لا تقدر ان تدرك بالفعل الا الجزئيات ولان
تعلم هذا كليا في جميع القوى الحسية اقول لا يمكن ان يحس الحواس الكليات لمانع من طرف الحس ومن طرف
المتعلق اما من طرف الحس فلان الكلي الذي يليق ان يحس لا يخلو اما ان يكون كليا من هذا الحس او
من قوة اخرى ثم يحس بالحاسة لا يمكن ان يكون كليا من قوة اخرى ثم يحس بالقوة الحاسة لانه ليس
في الانسان قوة مدركة اقدم من الحس ولا يمكن ان يكون كليا من الحاسة لان الكلي يحصل بالانتزاع
والتجريد ولا يقدر ان يفعله الحاسة واما من جهة المتعلق فلانه يجب ان يكون بين القوة المدركة
ومتعلقها مناسبة بها يمكن ان تتعلق به والكلي امر غير مادي فليس له مناسبة مع الحس المستغرق
في المادة فلا يمكن ان يحس بها وسيفصل هذا في الكتاب الثاني للنفس فلننتقل الى حال الحواس بالنسبة
الى الجواهر والاعراض ونقول ثانيا ان الحس لا يتعلق بالجوهر بالذات بل بالعرض فقط كذا يستفاد
من المتن الثالث والستين والرابع والستين والخامس والستين من ثاني النفس فانه حين كونه
تبيينا للمحسوسات قال ان المحسوس ثلثة اقسام الاول محسوس بالذات مخصوص بحاسة مخصوصة وهو
الذي يدرك بحس واحد فقط ولا يخطئ عليه والثاني محسوس بالذات مشترك بين الحواس
لانه يدرك بحواس كثيرة كالامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون والثالث هو المحسوس
بالعرض فقط وهو الذي يتعلق الحس به بالعرض مع المحسوس بالذات كزيد الابيض فان الابيض
يبصر بالذات والانسان وشخص زيد بالعرض فقط كذا افادنا ايضا في موضع اخر من الكتاب
المذكور وفي الكتاب الثاني من التحليل الثاني حيث قال فيه الجوهر وماهيته لا يتبين بالحس او
بالاصبع المشير انتهى وصدق هذا يظهر ايضا بتفحص موضوعات جميع الحواس فان الجواهر
ليست بكيفيات ملموسة والموضوع المساوي اللامسة هي الكيفيات الملموسة فالجواهر ليست
بموضوع مساو للامسة فلا تكون ملموسة بالذات وان الجواهر ليست بطعم ورائحة والموضوع
المساوي للذائقة هو الطعم وللشامة هو الرائحة فالجواهر ليست بموضوع مساو للذائقة فلا تكون
مذوقة بالذات وللشامة فلا تكون مشمومة بالذات وان الجواهر ليست باصوات والفاظ و
الموضوع المساوي للسامعة هي الاصوات والالفاظ فالجواهر ليست بموضوع مساو للسامعة
فلا تكون مسموعة بالذات وان الجواهر ليست بالوان والموضوع المساوي للباصرة هي الالوان
فالجواهر ليست بموضوع مساو للباصرة فلا تكون مبصرة بالذات ولما لم يكن الجواهر مدركة بالذات
بحاسة من الحواس الظاهرة لم تكن ايضا مدركة بحاسة من الحواس الباطنة لان الحواس الباطنة
لا تدرك الا الصور المأخوذة من الحواس الظاهرة واقول ثالثا اول مدرك للانسان بالذات
بالادراك الحسي العرض الكائن في الموضوع كالبياض والسواد الكائنين في الابيض والاسود والرائحة
والطعم الكائنين في المشموم والمطعوم لا الجوهر والعرض الاعم زيادة عموم يدرك ولان التعليل
عموما ثم العرض الاخير المتعين الجزئي اما عدم كون الجوهر مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي
فظاهر لان الاعراض فقط تدرك بالادراك الحسي بالذات والجواهر بالعرض فقط كما مر انفا
وكل ما يكون بالذات كذا يكون اولا مما يكون بالعرض كذا على ما حصلنا من المتن السادس والستين من
ثاني الطبيعيات ومن الفصل الاول من الثاني عشر مما بعد الطبيعة فالجوهر ليس يدرك بالذات اولا

بالادراك الحسي بل متوخرا من الاعراض وبالعرض وانما قيدنا العرض بقولنا الكائن في الموضوع
لان العرض اللاكائن فيه الممتنع من العرض الكائن في الموضوع المدلول بلفظ المصدر كالابيضاض
والاسوداد والروح والكون ذا طعم ليس مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي لان الاعراض
المجردة لا تفعل اصلا بل الفاعلة هي الجزئيات لما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة
من ان الاعمال للجزئيات والموضوعات المحسوسة يجب ان تفعل في الحاسة لان الادراك حركة ما
وانفعال ما على ما استفدنا من المتن الحادي والخمسين من ثاني النفس واما كون العرض الاعم
زيادة عموم مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي ثم القليل ثم الاقل ثم العرض الاخير الجزئي
فيبين اولا بالتجربة الصحيحة الواقعة في المثال المشهور يعني فيما اذا رأينا زيدا مثلا من مسافة
بعيدة ندرك اولا انه جسم ما ومقدار مختلط وشبح مجمل وهذه اعم زيادة عموم ثم اذا قرب
في الجملة ندرك الحركة وانه حيوان وعموم هذا قليل من الاول ثم اذا قرب زيادة قربة ونرى
انه ماش على قدميه مستقيم القامة وفيه خواص الانسانية ندرك انه انسان وعموم هذا اقل ثم
اذا قرب تقربا ازيد ونرى عوارضه المتشخصة ندرك انه زيد ونميزه عن جميع ما عداه وهذه العوارض
هي العوارض الاخيرة الجزئية وهذا غير مختص بالمبصر البعيد المتقرب تدريجا بل جار في العوارض
العامة والخاصة والجزئية للمبصر دفعة فان زيدا اذا احضر لدينا بغتة ندرك اولا انه جسم ما و
ذو مقدار ما ثم ندرك انه حيوان متحرك ثم ندرك انه مستقيم القامة ملبس بالبسة الانسانية ثم
ندرك انه زيد والتقدم والتأخر ههنا بالطبع لا بالزمان بخلاف ما في الاول فانهما بالزمان ايضا
ولكن تعرف حقيقة ما قلنا ينبغي ان تعلم ان الاشياء التي تحرك الحس اولا وبالذات هي الاعراض وهي
صفات موجودة في الجوهر الجزئي لانه على هذه الحال تكون الاعراض الكائنة في الموضوع ففي اي جوهر
جزئي توجد المحمولات المذكورة سابقا كما توجد في زيد الانسان والحيوان والنفس والجسم توجد فيه
ايضا الاعراض التابعة لطبيعة كل واحد منها كما توجد في زيد بعض الاعراض من حيث انه جسم وبعضها
من حيث انه ذو نفس وبعضها من حيث انه حيوان وبعضها من حيث انه انسان وبعضها من حيث انه
جزئي متشخص والاعراض التابعة من حيث انه جسم هو الطول والعرض والعمق وبالجملة مطلق
الامتداد والتابعة من حيث انه ذو نفس هي النمو والتغذي والتوليد والتابعة من حيث انه حيوان
هو الاحساس والحركة من نفسه والتابعة من حيث انه انسان هو الشكل الانسانية وقادرية
التكلم والكتابة وامثالها والتابعة من حيث انه شخص ممتاز عن جميع الاغيار هو قيامه هذا ولونه
هذا وغلظه هذا ونديه هذا وسائر الاوصاف المختصة به وطبائع الجسم وذي النفس والحيوان
والانسان الموجودة في زيد مشتركة بين الكثير فالاعراض التابعة لها مشتركة ايضا فتكون مدركة
بالادراك الحسي اولا ومنه تعلم ان الاعراض العامة زيادة عموم تضرب الحس وتحس ضربا
واحساسا ازيد مما هو قليل عموما ثم وثم الى ان تنتهي الى الجزئيات الحقيقية لان الاعراض
العامة زيادة عموم تضرب الحس وتحركه من المكان الابعد دون الاعراض القليل والاقل
عموما وكل ما تضرب الحس وتحركه من المكان الابعد تضربه وتحركه ضربا وحركة ازيد واحكم
مما تضربه وتحركه من المكان القريب والاقرب لان الذي يفعل في شيء من المكان الابعد يكون
فعله وتأثيره اقوى من فعل الذي يفعل من المكان البعيد والقريب او الاقرب والذي يفعل

يفعل فيه من البعيد يكون فعله وتأثيره اقوى من فعل الذي يفعل من القريب وكذا الفاعل من
القريب اقوى من الفاعل من الاقرب وايضا ان الاعراض الكلية تكون المختلطة زيادة اختلاط
لانها تحيط الاشياء السافلة منها بالقوة كما قال المص في المتن الرابع ان الكلي كل ما لانه
يحيط كثيرا كالاجزاء والمختلطات زيادة اختلاط هي المعلومة والظاهرة لنا اولا كما قال
في المتن الثالث فالاعراض الكلية زيادة كلية تحس اولا ثم القليل ثم الاقل كلية ومن هذا
التعليم نفهم مثال الاطفال الذي ذكره المص في المتن الخامس فانه لما كان اعراض الانسان
اعم من اعراض الابوين يسمون متحركين من المختلطات زيادة اختلاط جميع الرجال التي
يرونهم باسم الاب وجميع النساء باسم الام ثم يميزون ويشخصون ان هذا ابوه لا ذاك
لانهم يأخذون منه بالحس والخيال عوارضه المختصة به الغير الموجودة في غيره ثم لنبين ان
الانسان باي حاسة من حواسه الظاهرة يحس اولا اولية بالمبدأية حتى نقدر ان نقول ان
موضوع هذه الحاسة مطلقا هو المدرك اولا للانسان فنقول رابعا ان الحاسة التي يدرك به
الانسان اولا اولية بالمبدأية هي اللامسة فيكون مدركه الاول مطلقا هو الملموس ثم الباصرة
ثم السامعة في بعض الاوقات والذائقة في بعضها ثم الشامة ولنبين كل واحد منها تفصيلا ونقل
ان كون القوة اللامسة في الاطفال اقدم من سائر الحواس الظاهرة يعلم من ان الطفل يمكن ان
يلاحظ بحالين حال كونه جنينا وحال تولده اما حال كونه جنينا فيحس في بعض الاوقات واحساسه ليس
بالباصرة ولا بالسامعة ولا بالشامة ولا بالذائقة فبقي ان يكون باللامسة اما الموجبة فمما حكم بها
المص في الفصل الاول من الكتاب الاول من كتب تكون الحيوانات حيث قال ان الاطفال
اذا تولدوا واعتادوا ان يناموا نوما ازيد من سائر الحيوانات الكاملة لانهم اذا باشروا الحيوة
اولا في ارحام امهاتهم يناموا في اكثر اوقاتهم ثم قال فيه واذا تيقظوا فيها ترى ان يناموا بعيده
فورا انتهى وايضا الحوامل يقلن ان الجنين يحس في الرحم واما السالبة اي ان احساس الجنين
فيه ليس بالباصرة ولا بالسامعة ولا بالشامة فلان هذه الحواس لا تفعل افعالها بدون الوسائط
على ما حكم به الفيلسوف في تعليم هذه الحواس في ثاني النفس وهذه الواسطة لا توجد في الرحم واما انه
لا يكون بالذائقة فلان الذائقة انما تكون في اللسان كما قال المص في فصل الذائقة من الكتاب
المذكور والجنين يتربى ويتغذى من سرته كما قال المص في الفصل الثامن من الكتاب السابع من تاريخ
الحيوانات ومتى كان لا يبصر ولا يسمع ولا يشم ولا يذوق ومع هذه يحس فيحس بالقوة اللامسة
الملموسات كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وينفعل عنها فيتحرك فيه من اليمين الى الشمال
وبالعكس ومن الفوق الى التحت وبالعكس فالحاسة التي يدرك بها الانسان اولا اولية بالمبدأية
هي اللامسة فيكون مدركه الاول مطلقا هو الملموس واما حال تولده فيحس ايضا اولا بالقوة
اللامسة لكونه صاحب تلك القوة في الرحم اولا ولانه يبكي حين التولد لتأذيه من ازدحام
اجزائه وتمدده حين سعيه الى الخروج من الرحم كما اشار اليه الفيلسوف في الفصل العاشر من سابع
تاريخ الحيوانات ومن شدة البرودة والصلابة الواقعتين من اصابة الهواء البارد ببدنه
الحار بحرارة الرحم واللين لكنه لا يحس حالتيه ملموسا متعينا اي برودة او حرارة او رطوبة
او يبوسة متعينة بل امرا مضرا موذيا على وجه الاجمال ثم يوجد فيه القوة الباصرة قبل سائر

القوى الثلثة الظاهرة لكن لا اقول انها متقدمة عليها تقدما بالطبع او بالشرف بل اقول انها
وقعت كذلك في الخارج لان تفتح عينيه حين تولده فيبصر قطعا ومن هذا تعرف كذب ما قال
بعضهم من ان الذائقة توجد فيه بعد اللامسة وقبل القوى السائرة مستدلا عليه بانه يرضع
الثدي حال تولده لانه يبصر قبل الرضاع وليعلم ان كلامنا في طفل الانسان فان كثيرا من الحيوانات
يتولد اعمى واظن ان السامعة توجد فيه قبل الذائقة وهي قبل الشامة **الفصل الثاني في بيان**
بعض اللوازم للمدرك الاول بالادراك العقلي تذكر اولا التقسيم المورد في الفصل السابق
من ان بعض الموجودات جواهر وبعضها اعراض وان كل واحد منها اما كليات او جزئيات
ثم اعلم ان عقل الانسان يدرك هذه الاربعة اما كونه مدركا للجواهر والاعراض فيبين اولا بان
المنطقي يبحث عن المقولات العشرة ويفرق بعضها عن بعض ويعرف كل واحد منها منفردا ويبين
انواع كل واحد منها وخواصه وانما يفعل هذه الافعال بالعقل فالعقل مدرك لها وثانيا بان
الطبيعي يبحث عن الهيولى والصورة وعن الجسم المركب منهما وهذه جواهر ويبحث ايضا عن احوالها
واعمالها التي هي اعراض وانما يفعل تلك الافعال بالعقل فيدركها به وثالثا بان الالهي يبحث
عن الموجود وهو شامل للجواهر والاعراض فيعلم كل واحد منهما ولهذا قال المعلم الاول في رابع
ما بعد الطبيعة للفيلسوف اي الالهي ان يقدر على النظر في الكل لانه لو لم يكن له فمن الذي ينظر في سقراط
هل هو وسقراط القاعد وسقراط جوهر والقعود عرض فيعلمها بالنظر فيها ويلزم من هذا ان يعلم
الجزئيات ايضا لان سقراط وقعوده جزئيان واما كونه مدركا للكليات فمما اتفق عليه جميع العلماء
ويثبت بان الكليات موضوع العقل وكل موضوع العقل يدركه العقل فالكليات يدركه العقل وبان
العقل عديم الالة الجسمانية كما قال المص في الكتاب الثالث من كتب النفس فيدرك شيئا
فوق الجسم والكليات كذلك فيدركها واما كونه مدركا للجزئيات فقد علم مما ذكر ويثبت ايضا
بان العقل يعمل الاستقراء كما قال المص في الفصل الاخير من التحليل الثاني وكل ما يعمل الاستقراء
يدرك الجزئيات لان الاستقراء هو الانتقال من الجزئيات الى الكلي كما قال المص في الفصل العاشر
من اول الجدل فيدرك الاشياء التي ينتقل عنها والتي ينتقل اليها وبان الجزئيات يحكم عليها العقل
ببعض المحمولات ايجابا كقولنا زيد جوهر او سلبا كقولنا زيد ليس بعرض وكل ما يحكم عليه العقل
فهو مدرك للعقل فالجزئيات مدركة للعقل لا يقال ان العقل انما يعمل القضايا المستقراة
بعد كون موضوعاتها مدركة بالحس لا به وكذلك انما يحكم على الجزئيات بعد كونها مدركة بالحس
لا به فالجزئيات انما يدركها الحواس لا العقل لان العقل لا يمكن ان يعمل القضايا المستقراة من غير
ان يدرك موضوعاتها بديهة وكذلك لا يمكن ان يحكم على الجزئيات من غير ان يدركها وكان هذا
مخالف لما ذهب اليه المص في المتن الرابع والاربعين بعد المائة من ثاني النفس وفي الفصل
الاخير من كتاب الحس والمحسوس من ان القوة القائلة بان هذا ذاك او ليس ذاك يجب ان تكون
واحدة ولما قال في المتن الرابع من ثالث النفس من ان العقل يدرك الجميع اي الجواهر والاعراض
الكليات والجزئيات بديهة والادراك العقلي ينقسم الى الادراك البسيط وهو التصور الساذج
وهو ادراك البسائط الغير المركبة كادراك الانسان والفرس بلا اثبات شيء على واحد
منهما او نفيه عنه وبلا اثبات شيء منها على اخر ولهذا قال المص في الكتاب الثالث من كتب النفس

العقل مدرك للجواهر والاعراض الكلية والجزئية

الادراك العقلي اما تصور ساذج او تصديق والاول البسيط والثاني مركب

النفس ان هذا التعقل يكون متعلقا بالاشياء التي لا يكون فيها كذب والى الادراك المركب وهو
التصديق وهو الادراك الذي به تركب اي تثبت او تفصل اي تسلب ومن ثم يكون فيه صدق
وكذب كما قال المص في الكتاب المذكور وبحثنا ههنا ليس للمركب بل للبسيط فهو ينقسم الى العلم
بالفعل والى العلم بالقوة والاول هو الذي تعقل به امرا تاما من حيث انه بالفعل في نفسه والثاني
هو الذي نتصور به هذا الامر التام من حيث انه يمكن ان ينسب الى الاسافل منه كما نلاحظ الحيوان
بالنسبة الى سافله وكل منهما ينقسم ايضا الى العلم بالفعل وبالقوة اجمالا واختلاطا والى العلم
بالفعل وبالقوة تفصيلا والعلم بالفعل اجمالا واختلاطا يكون حين نتصور امرا تاما من حيث
توجد في نفسه بلا ملاحظة اجزائه بل اجمالا واختلاطا وبالتفصيل فقط والعلم بالفعل تفصيلا يكون
حين نعلمه من حيث نلاحظ فيه بالفعل محمولات ذاته كما اذا تصورنا في الحيوان الجوهر والجسم وذا النفس
والحساس والعلم بالقوة اجمالا واختلاطا يكون حين نتصور امرا تاما مجملا بالنسبة الى سافله والعلم
بالقوة تفصيلا يكون حين نتصوره بالنسبة الى سافله تفصيلا والمقصود ههنا بيان ان اي شيء نتعقل تعقلا
بالفعل اجمالا فاعلم ان عقلنا يلاحظ على وجهين يلاحظ اولا بحالة الطبيعي وهو في هذه الحال الاصلية
كلوحة بلا نقش على ما قال المص في الكتاب الثالث من كتب النفس ثم يبتدئ بالحس ان يحصل ادراك
الاشياء وثانيا بحالة الكمال وهو في هذه كلوحة منقوشة بانواع النقوش قد حصل العلم وادراك
الكليات بالجهد والسعي وبحثنا ههنا للملحوظ بالوجه الثاني لانه من البين ان من حصل علم الاجناس والانواع
يقدر باختياره ان يعلم اي شيء يريد من الجواهر والاعراض والكليات والجزئيات بل البحث انما هو للعقل
الملحوظ بالوجه الاول يعني ان هذا العقل حين يبتدئ ان يتعقل اي شيء يتعقل ولا يتعقل مجملا مختلطا
وهذا التعقل يسمى تعقلا ابتدائيا لانه ليس للعقل قبله تعقل اخر بالفعل **الفصل الثالث في ان ما يدرك**
عقولنا في حالة الفطرية اولا ادراكا اجماليا بالفعل هي الجواهر ام الاعراض قال بعضهم في هذه
المسئلة قولين احدهما ان عقلنا يعقل الاعراض قبل الجواهر قبلية بالمبدائية والثاني ان الجواهر
لا تنفعل صورها في العقل بلا واسطة ولا نعقلها بالفعل بدونها وبينوا القول الاول بان الحس
والعقل قوتان مدركتان والحس في الانسان موضوع تحت عقله بالطبع والعقل فوقه وكل قوتين
مدركتين وضع احدهما تحت الاخرى بالطبع فما يدرك بالقوة التحتية اولا يورد الى الفوقية
فتدركه اولا بعد ادراك التحتية اياه فما يدرك بالحس اولا يورد الى العقل فيدركه اولا
بعد ادراك الحس اياه والحس يدرك الاعراض اولا وبالذات فكذلك العقل ويقرب
من هذا ما يقال ان جميع ادراكاتنا العقلية تتولد من الحس والحس اولا يدرك الاعراض واما
الجواهر فانما يدركها بالعرض ولا يدركها بوجه ما فكذلك العقل يدرك الاعراض اولا واما
الجواهر فلا يدركها الا بتوسط الاعراض وبينوا القول الثاني بانه لو انطبع صور الجواهر في العقل
بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس اولا لامكن ان تحصل جميع العلوم المتعلقة بالجواهر الهيولانية
بدون اعانة من الحس والتالي باطل فلا ينطبع صور الجواهر في العقل بلا واسطة الاعراض
المدركة بالحس اولا بل بواسطتها كما ان النار لا تنفعل في الخشب ولا الحرارة واليبوسة ثم الجوهر ولا تنفعل
جوهر النار فيه بلا واسطة بل بواسطتهما ويثبت بطلان التالي بما قال المص في المتن التاسع والثلثين
من الكتاب الثالث للنفس من لا يحس شيئا لا يتعلم شيئا ولا يفهم واذا لاحظ يجب ان يلاحظ معه

الادراك البسيط اما بالفعل او بالقوة

العلم بالفعل اما اجمالي او تفصيلي وكذا العلم بالقوة

عقولنا تدرك الجواهر والاعراض اولا ادراكا اجماليا

صورة خيالية وتثبت الملازمة بان الفاعل والمنفعل الطبيعيين المرتبين ترتيبا جيدا اذا اقترنا
وارتفع الموانع يجب الفعل بالضرورة لانه لا يتوقف في وجوده الا الى ما ذكر لكن الفاعل
الطبيعي لصورة القابل للتعقل هو العقل الفاعل بشرط موضوعه والمنفعل الطبيعي هو العقل القابل
وهما مرتبان ترتيبا جيدا ومتقارنان غير ممنوعين بمانع فيجب الفعل بالضرورة فلو طبع صورة
الجوهر في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس لامكن ان يحصل جميع العلوم المتعلقة
بالجواهر الهيولانية وقال بعضهم مقابلا للرأي الاول ان عقلنا يعقل اولا الجواهر ثم الاعراض
واستدلوا عليه بان الجواهر متقدمة من العرض بالتعريف والزمان والطبع كما علمنا المعلم
الاول في المتن الثالث من سابع ما بعد الطبيعة وكل متقدم بما ذكر يتعقل قبل المتأخر لان العقل
يدرك الاشياء على ما هي عليه في انفسها لانها كما تكون بحسب الوجود كذلك تكون بحسب الصدق
اي العلم كما قال المصنف في المتن الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة فالجوهر يتعقل قبل العرض وبان
العقل لو علم الاعراض اولا ثم الجواهر لما قدر ان يجزم بان الجواهر اقدم منها بما ذكر من الوجوه
لكنه جزم فلا يعلم الاعراض اولا ثم الجواهر بل حكم بأقدميتها منها لتعقلها قبلها وبان الجوهر الذي
هو ماهية الشيء موضوع القوة العاقلة ومنظرها وموضوع كل قوة ومنظرها يعلم بها اولا
فالجوهر يعلم بالقوة العاقلة اولا وبانه لو كان العقل يعقل اولا الاعراض الكائنة في المركب
التي هي مدركة بالحس اولا وثانيا الجواهر التي تدرك بالحس ايضا ثانيا على ما هو مذهب
القائلين بالرأي الاول لم يبق فرق بين العقل والحس والتالي باطل فكذا المقدم وايضا
لو كان العقل يدرك اولا الاعراض الكائنة في المركب لكانت هي جزئيات ولو كانت جزئيات
لا ترتفع النزاع في ان ما يدرك اولا هل هي الجزئيات ام الكليات ولم يبق السؤال بان المدرك
اولا هل هي الكليات زيادة كلية ام الكليات قلة كلية كما يسأل اصحاب المذهب الاول وجه فبعض
كلامهم مخالف لبعض اخر فليس بصواب ومبنى هذا الرأي الثاني الذي يظهر منه خطاء الرأي
الاول هو ان العقل يصل الى الشيء بوجه والحس بوجه اخر فالحس الشيء على ما يكون في الخارج
وعلى ما يكون موجودا في نفسه كما صرح به المص في ثاني كتب النفس والشيء بهذا الوجه لا يدرك
الا بتوسط الاعراض والعقل ينتزع والانتزاع تعرية وتجريده من عوارضه الجزئية بحيث اذا
انفصل عنها يبقى الجوهر فقط وبعد هذه التعرية التي يفعلها العقل الفاعل تحصل صورة الجوهر
في العقل القابل فيعلمه اولا بصورته المخصوصة ومن هذا يظهر الجواب عن دليلي اصحاب الرأي
الاول اما عن الاول فلانه اذا كان القوتان المدركتان احدهما تحت الاخرى بالذات انما يكون
ما يدرك اولا بالقوة التحتية موردا الى القوة العالية فتدركه هي ايضا اولا اذا كانت هاتان
القوتان معمولتين ومدركتين على وجه واحد كما انه اذا ابصر الابيض بالبصر اولا يورد هو الى الحس
المشترك اولا فيدركه ثم الى الخيال فيدركه واما اذا لم تكونا معمولتين ومدركتين على وجه واحد
كالعقل والحس فليس الامر كذلك كما قلنا واما عن الثاني فبابطال الملازمة ونقول على اثباتها
انا لا نقدر ان نحصل العلوم بلا اعانة الحس لان التعقل لا يوجد فينا بدون تحقق جميع ما يتوقف
عليه لانه يتوقف على الخيال كما بين في موضعه وانا اقول ان عقولنا يمكن ان تلاحظ على وجهين
الاول من حيث تقترن وتتصل بالخيال والثاني من حيث ذواتها والعقل الملحوظ بالوجه الاول

الجوهر يعقل في ابتداء تعقلنا اولا ثم الاعراض

الاول يعقل الاعراض الكائنة في المركب اولا فيدرك الجزئيات اولا والملحوظ بالوجه
الثاني يعقل اولا الجواهر والكليات وسنبين رأيي هذا في الفصل السابع انشاء الله تعالى

الفصل الرابع في بيان ان المدرك من العقل في حالة الفطرية اولا ادراكا بالفعل اجماليا هو الجزئي على رأيي

فيه اراء اربعة متخالفة للفحول ان عدّ ما ذهبنا اليه واحدا منها كما نوردها
بعد بيان غيره وذكر ادلته القوية قال بعضهم الذي منهم ذرانذيش وغزغور ريش واخاش
وبرلونش وفراجنقش وزابارلا وفرخيش ورهابين فونبرجنبيش ان المعقول لعقولنا
تعقلا اجماليا اولا واولية بالمبدأية هو الجزئي وذكروا ادلة كثيرة على مدعاهم والتي نذكرها
هي اقويها الاول ان الاشياء تكون في انفسها اقدم من ان تكون في غيرها يدركها العقل من حيث
انها في انفسها اقدم من ادراكها من حيث ان تكون في غيرها لان الاشياء تدرك كما توجد قال
المصنف في ثاني ما بعد الطبيعة كما يكون كل شيء بحسب الوجود كذلك يكون بحسب الصدق اي العلم
فالاشياء يدركها العقل من حيث انها في انفسها اقدم من ادراكها من حيث انها تكون في غيرها
والاشياء التي تكون في انفسها اقدم من ان تكون في غيرها هي الجزئيات لان كل ما يكون في نفسه
جزئي بالضرورة والاشياء انما تكون كليات بسبب وجودها في العقل لان الكليات لا توجد الا
بالعقل فالمعقول لعقولنا تعقلا بالفعل اجماليا اولا واولية بالمبدأية هو الجزئي لا الكلي والثاني
ان العقل قوة مدركة موضوعة بالذات فوق الحس وكل قوة مدركة موضوعة فوق اخرى
تبتدئ في ان تعمل وتدرك مما تنتهي اليه اخرى فالعقل يبتدئ في ان يعمل ويدرك مما ينتهي اليه الحس
والحس ينتهي الى الجزئي فيبتدئ منه ان يعمل ويدرك فيكون الجزئي هو المعقول اولا بعقولنا والثالث
ان العقل ينتزع من الجزئيات الكليات ويفعلها منها جديدا كما علمنا الفيلسوف في الفصل الاخير
من الكتاب الثاني لانالوطيقا الثانية حيث قال الحيوان الكلي اما لاحق او متأخر وكل ما ينتزع شيئا
من اخر يجب ان يعقل اولا المنتزع منه فالعقل يجب ان يعقل الجزئي اولا ثم الكلي والرابع هو ان
الجزئي يدرك ادراكا اسهل من الكلي وكل ما يدرك ادراكا اسهل من اخر يدرك هو اولا ثم الاخر
فالجزئي يدرك اولا ثم الكلي اما الصغرى فثبت بان الجزئي مختلط اختلاطا ازيد من الكلي لانه مشتمل
على الجوهر والاعراض ولانه يحصل بانضمام بعض العوارض الجزئية الى الكلي وهذا الامر لا يوجد
في الكلي لانه الجوهر فقط اي الذات معرى عن العوارض الجزئية وكل مختلط اختلاطا ازيد يدرك
ادراكا اسهل مما ليس كذلك لما قال المصنف في المتن الثالث يكون المعلومة والظاهرة لنا المختلطات
زيادة اختلاط فالجزئي يدرك ادراكا اسهل من الكلي واما الكبرى فظاهرة والخامس هو انه
لما كان الجزئي يدرك بعقولنا حقا وحقيقة فهو مدرك بها اولا لكن المقدم حق فكذا التالي
اما الملازمة فتثبت بانه لو لم يكن الجزئي المدرك بعقولنا حقا وحقيقة مدركا بها اولا بل مدركا
بعد ادراك الكلي فاما ان يقال انه يدرك بها بعده بقوتها المخصوصة او بقوة ادراك الكلي
فان قيل انه يدرك بعد ادراك الكلي بقوتها المخصوصة فكذلك يدرك بها قبله لان الجزئي
المنظور يوجد له من اول الامر قوة فاعلية طبيعية كافية ومقترنة في خيال العقل القابل الذي
هو قوة مستعدة ومتهيئة على الكفاية للتعقل كما يكون بعد ادراك الكلي وكلما اقترن الفاعل
الطبيعي الكافي الى القابل المتهيئ لوقوع الفعل ولم يكن شيء مانعا لزم الفعل بالطبع من اول الامر

التعقل تعقلا بالفعل اجماليا اولا هو الجزئي

وما يكون في نفسه اقدم مما يكون في غيره

الشيء يكون في نفسه اقدم مما يكون في غيره

فالجزئي ان كان يدرك بعد ادراك الكلي بقوته المخصوصة فكذلك يدرك قبله بها وان قيل آنه يدرك بها بعد بقوة ادراك الكلي فهو مستحيل لان الكلي يكون بالقوة بالنسبة الى جميع الجزئيات فيكون نسبته الى كل واحد منها على السوية وبلا فرق بعضها عن بعض وكل ما يكون بالقوة بالنسبة الى جميع الجزئيات ويكون نسبته الى كل واحد منها على السوية وبلا فرق بعضها عن بعض لا يمكن ان يوصل الى ادراك هذا الجزئي دون ذاك الجزئي فالكلي لا يمكن ان يوصل الى دراك هذا الجزئي دون ذاك الجزئي فلا يدرك بعقولنا جزئي من الجزئيات على التعيين بقوة ادراك الكلي قالوا والى هذا الرأي ذهب المصنف حين قرر في الفصل الثاني عشر من الكتاب الاول لان آنيق الثانية ان الكليات تعلم بالصعوبة واما الجزئيات فعلمها يكون اسهل وهي معلومة لنا اولا وقريبة الى حواسنا جدا والكليات بعيدة منها جدا وعبارته هذه والقدماء والعرفيات يكون على ضربين لانه ليس الاقدم طبعا والاقدم بالنسبة الينا امرا واحدا ولا الاعرف طبعا والاعرف لنا كذلك واقول الاشياء القريبة الى الحس جدا هي اعرف واقدم بالنسبة الينا والاشياء البعيدة منه جدا هي اعرف واقدم على الاطلاق والبعيدة منه جدا هي الكليات زيادة كلية والقريبة اليه جدا هي الجزئيات وهما متقابلان

الفصل الخامس في ان المدرك اولا بعقولنا في حالها الفطرية ادراكا بالفعل اجماليا هو الكلي زيادة كلية اي الموجود على رأي اعلم آنه ذهب الشراح اليونانيون الى ان المدركات اولا ادراكا اجماليا لعقولنا هي الكليات زيادة كلية قال سمبليقيوس في شرحه الكليات زيادة كلية وبالجملة الاشياء التي يكون لها ادراك تام اظهر تكون اعرف لنا من الجزئيات واورد الشبح المرئي من البعيد مثالا له ثم قال الكلي مشابه للمركب الكل من حيث تكون اجزاؤه المركبة له مدركة اجمالا مع ادراكه كاجزاء المركب فالكلي لنا اعرف كالمركب والمختلط واقدم في تعقلنا ومتأخر طبعا لانه يكون بعد الجزئي واليه ذهب يحيى النحوي فانه قال في شرح المتن الرابع لو بينا المبادي نبتدئ من الكليات والمحيطات لكثير ولا تتعجب لانا نأتي منها الى الجزئيات لان العامات اعرف لنا من المختصات كما يرى في المحسوسات فانا ندرك من الحيوان المرئي من البعيد جسمه الكلي اقدم من رأسه ويده وقدمه وسائر اجزائه وعلى هذا الوجه ندرك انه حيوان ادراكا اقدم من ان ندرك آنه انسان وكذا الحال في الاشياء التي نطلب معانيها تكون الكليات والعامات اظهر لنا من القريبات والجزئيات لانها مختلطة ازيد اختلاط من الجزئيات لان الكلي كالكل عند العقل واليه ذهب ايضا ابن رشد القرطبي وثوماس قوناس وتبعة تلاميذه وكثير من سائر علماء اللاتين فانهم ذهبوا الى آن المدرك اولا بعقولنا ادراكا بالفعل اختلاطيا هو الكلي زيادة كلية اوهو الموجود ولهذا يقال اتفاقا ان الموجود هو المدرك اولا لكن ينبغي ان تعلم ان اصحاب هذا الرأي لم يريدوا بالكليات التي حكموا عليها بانها معقولة اولا تعقلا بالفعل اختلاطيا الكليات بالتبعية كالباري تعالى والعقول لان تعقلنا اياها لا يقع الا بعد تعقلنا الماديات ولا الكليات زيادة كلية من حيث انها اجزاء الكليات كلية اقل ومباديها اي ليس كلامهم مثلا في الحيوان من حيث انه جزء من حد الانسان الذي هو الحيوان الناطق لان هذه الكليات تكون متأخرة في نظرنا واقل معروفة من الكليات اقل كلية لانها لما كانت اجزاء الكليات اقل كلية تكون الكليات اقل كلية كلات والكل

والكل اعرف لنا ولكن الكليات زيادة كلية من حيث انها اجزاء الكليات كلية قليلة ومباديها اقدم واعرف طبعا على ما علمنا الفيلسوف في الفصل الثالث من سادس كتب الجدل حيث اثبت وجوب كون الحد من العرفيات بالطبع بان يجب ان يتركب من الجنس والفصل وقد تكلمنا لهذا الشيء في الفصل السابق بل ارادوا به الكليات زيادة كلية من حيث تكون طبايع مشتركة موجودة بالفعل في الكثير لانها بهذا المعنى تعقل كلا ما مجملا وبالقوة واستدل ثوماس قوناس على رأيه بانه كلما كان في شيء قوة اي استعداد وفعل كان ما يكون فيه القوة وقوته اقدم بالمبدئية مما يكون فيه الفعل ومن فعله على ما افادنا المعلم الاول في الكتاب الثاني والثالث من كتب النفس فكذلك في عقلنا يكون ما يكون بالقوة وقوته اقدم بالمبدئية مما يكون بالفعل ومن فعله فادراك شيء بامر عام وكلي فقط ادراك له بلا تفصيل وبالقوة فقط وادراكه بخصوصياته ادراك له بالتفصيل والفعل بحيث يكون الادراك الاول واسطة بين التعقل بالقوة الصرفة وبين التعقل بالفعل فاذا خرج العقل من القوة الصرفة يدرك الكليات زيادة كلية اقدم من الكليات كلية قليلة ويكون ادراك الاولى واسطة لادراك الثانية واستدل ايضا بان عقلنا لما كان في مبدء فطرته طبيعة كلوح ساذج من غير صورة تخرج في افعاله من العلم بالقوة الصرفة الى العلم بالفعل وكل طبيعة تخرج في افعالها من القوة الى الفعل يبتدئ فيها من اللاكاملة ويتدرج الى الكاملات ثم الى الكمالات الممكنة لها فعقلنا يبتدئ في افعاله من اللاكاملة ويتدرج الى الكاملة ثم الى الكمالات والتعقل اللاكامل هو ادراك الاشياء الكلية زيادة كلية اي الاشياء الكائنة بالقوة وادراك الموجود الذي هو اعم الاشياء وكلي زيادة كلية ادراك لا كامل فهو المدرك اولا اما الصغرى فقد اثبتها المصنف في الكتاب الثالث من كتب النفس واما الكبرى فمما علمنا ها في الكتاب الثاني من كتب تكون الحيوانات حيث قال لا يتكون الانسان من النطفة في الحال واولا بل يكون اولا النفس النباتي ثم النفس الحيواني ثم النفس الانساني لان ما يكون اولا بالتكون هو متأخر بالكمال وبالعكس اي ما يكون متأخرا في التكون هو متقدم بالطبع كما قال في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وكذا الحال في الامور الصناعية ويمكن ان يستدل على هذا الرأي بان العقل قوة وكل قوة ناظرة الى موضوعها ومتعلقها الاولي اولا ثم الى جزئياته فالعقل ناظر الى موضوعه الاولي اولا ثم الى جزئياته وموضوعه الاولي هو الموجود فهو مدرك اولا به ثم بسببه جزئياته والمقدمتان ظاهرتان وتنبيه على الكبرى بان قوة البصر ناظرة اولا الى موضوعها الاولي الذي هو الملون ثم ينظر بسببه الى الاسود والابيض وامثالهما ويميز بعضها عن بعض وكل ما يبصره انما يبصره من حيث انه ملون ويناسب هذا ما قال المصنف في المتن الرابع من هذا الكتاب من ان الكلي كل ما لانه يحيط لكثير كالاجزاء ولهذا يجب الحركة من الكليات الى الجزئيات

الفصل السادس في ان المدرك اولا هو النوع الاسفل على رأي قال سقوتس في البحث الثاني والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة وفي البحث الثاني والعشرين ايضا من كتاب النفس ان المدرك منا اولا ادراكا بالفعل اجماليا هو الجزئي المادي المحسوس وقال في مقالة مفردة وفي البحث السادس عشر من كتاب النفس ان المدرك اولا بين الكليات هو الكلي القليل اي النوع الاسفل وافترق تابعوه في توفيق كلاميه المتنافيين الى فرقتين فذهب الفرقة الكبيرة الى آنه ادعى في الاول هو ان المدرك اولا على الاطلاق

وعلى تقييد الاولية بالمبدئية هو الجزئي المادي وبهذه الدعوى اراد في الموضعين المذكورين اوّلا
والثاني هو ان المدرك اوّلا بين الكليات لا مطلقا واوّلية بالمبدئية هو الكلي القليل اي النوع السافل
ثم الكلي الزائد وبهذه الدعوى اراد في الموضعين الاخيرين لكن لما ورد عليهم انه لما قال سقوطس
في البحث السادس عشر من كتاب النفس ان ادراك النوع السافل اقدم من ادراك الجزئي ظهر ان رأيه
بالنسبة بين الكليات كلية ازيد واقل بل هو حكم مطلقا بان المدرك اوّلا هو النوع السافل فقط
لا الجزئي ولا سائر الكليات فيكون اقدم مطلقا وبالنسبة فلا يصح التوفيق المذكور اجابوا عنه
بان الجزئي قد يطلق ويراد منه الجزئي المعين وقد يطلق ويراد منه الجزئي الغير المعين والجزئي الغير المعين
يدرك اوّلا على الاطلاق وقبل النوع السافل والجزئي المعين يدرك بعد ادراك النوع السافل
فمعنى ما قال المدقق المذكور ان النوع السافل يدرك قبل ادراك الجزئي اراد بالجزئي الجزئي
المعين وحين قال ان المدرك اوّلا هو الجزئي اراد به الجزئي الغير المعين وهذا التوفيق ليس
توفيقا من الخارج بل من كلماته الواقعة في مواضع متعددة فتبين ان رأيه هو ان الجزئي الغير
المعين يدرك قبل الكليات والجزئيات المعينة والنوع السافل يدرك قبل سائر الكليات
والجزئيات المعينة والدعوى الاولى تثبت بادلة مذكورة في الفصل الرابع لاثبات ان الجزئي
هو المدرك اوّلا واما الدعوى الثانية فينبغي ان نحرّر اوّلا ثم نثبت فاعلم ان الذين حكموا
بان المدرك اوّلا هو الكلي زيادة كلية والذين قالوا ان النوع السافل اتفقوا في ان المدرك
لنا اوّلا هو المختلط زيادة اختلاط على ما علّمنا المعلم الاول في المتن الثالث من ان المختلطات
زيادة اختلاط تدرك اوّلا واختلفوا في بيان المراد من المختلط زيادة اختلاط فالمختلط هو
كل ما محيط في نفسه بوجه ما بمختلطات اخر والكل قسمان احدهما كل بالفعل والاخر كل بالقوة فالمختلط
ايضا يكون قسمين مختلط بالفعل ومختلط بالقوة فالذي يكون كليا ازيد كلية اي الموجود هو
المختلط بالقوة زيادة اختلاط والانواع السافلة مختلطات بالفعل زيادة اختلاط ومن هذا
يظهر محل الاختلاف بين توماس اقويناس وسقوطس ويستدل على كون الموجود مختلطا زيادة
اختلاط بالقوة والنوع السافل مختلطا زيادة اختلاط بالفعل بانه لما كان حكم المختلط والكل
واحدا يكون المختلط بالفعل كالكل بالفعل امرا محيطا بالفعل لاجزاء يتركب هو منها وينحل اليها
كالانسان المحيط بالفعل للحيوان والناطق الذين يتركب هو منهما وينحل اليهما وكزيد المحيط للمادة
والصورة وكالسكنجبين المحيط للماء والخل والعسل ويكون المختلط بالقوة مثل الكل بالقوة امرا
محيطا بالقوة فقط للاجزاء الكائنة هو منها وفيها كالانسان بالنسبة الى افراده فالموجود المحيط بالقوة
لجميع الاشياء الكائنة هو فيها فيكون مختلطا ازيد اختلاط بالقوة وضم الى هذا وقال ان الموجود
ليس بمحيط بالفعل لاجزاء يتركب هو منها لانه لا يحيط بالفعل الجوهر والعرض والخالق والمخلوق
فلا يمكن ان ينحل الى الاجزاء فلا يمكن ان يكون مختلطا بالفعل فيكون بالقوة فقط والانواع السافلة
من بين سائر الكليات تحيط جميع الكليات المحمولة عليها الواقعة في مرتبة عليين منها المركبة هي منها والمنحلة
اليها فالانواع السافلة من بين سائر الكليات هي المختلطات بالفعل زيادة اختلاط وهي مدركة
بعقولنا ادراكا بالفعل اختلاطيا قبل ادراك سائر الكليات على رأي سقوطس واتباعه ولان
العقل الفاعل والصورة القابلة للعلم علة فاعلية طبيعية للتعقل قريبة الى العقل القابل لان ينفعل

لان ينفعل طبعا غير ممنوعة من التأثير فيه وكل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا
غير ممنوعة من التأثير فيه تفعل اوّلا فعلا كاملا تقدر ان تفعله اوّلا فالعقل الفاعل وصورة التعقل
يفعل اوّلا فعلا اي تعقلا كاملا يقدر ان يفعله اوّلا وتعقل النوع السافل تعقل كامل اختلاطي يقدر
ان يفعله العقل الفاعل والصورة اوّلا فيفعله اوّلا اما الكبرى فقد اختلفوا في معناها قال بعضهم انها
صادقة بمعنى ان كل علة فاعلية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التأثير فيه تفعل اوّلا
فعلا اشرف تقدر ان تفعله مطلقا وقال آخرون لا ينبغي ان تفهم للفعل الاكمل الذي تقدر ان تفعله مطلقا
بل للفعل الذي يمكن ان يفعله في الحال واما سائر القضايا المذكورة في الدليل فترى ان تكون مشهورة
فان كون العقل الفاعل والقابل عللا طبيعية معروف لانها يحصل بها جميع الافعال الاختيارية وكونهما
غير ممنوعين بشيء من الموانع ظاهر لان منعهما عن حالهما لا يمكن ان يقع ولو بالتسويل وكون تعقل
الانواع السافلة المجمل الكل بين تعقلات الكليات المجملة معروف لان الانواع السافلة موضوع
الكل من سائر الكليات لانها كلات بالفعل بالنسبة الى فوقها والموضوع الاكل يليه المعروفية الاكلية
كما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة فالانواع السافلة اعرف من سائر
الكليات وثانيا بانه قال بعد تمهيد هذه المقدمة يعني كل ما يعرف بطريق اسهل هو اعرف لنا عرفانا
بالمبدئية لان الطبيعة الوالدة للاشياء تبدأ اعمالها اللذيذة زيادة لذة ان النوع السافل ينتزع انتزاعا
اسهل من انتزاع الاجناس وكل ما ينتزع اسهل يعرف اسهل واقدم اما الكبرى فبينة واما الصغرى
فتثبت بان النوع السافل ينتزع من المتماثلين وما فوقه اي الاجناس من المتجانسين الغير المتماثلين
وكل ما ينتزع من المتماثلين ينتزع انتزاعا اسهل مما ينتزع من المتجانسين الغير المتماثلين فالنوع
السافل ينتزع انتزاعا اسهل مما ينتزع من المتجانسين الغير المتماثلين اي من الاجناس اما الصغرى
فلان الانسان الذي هو نوع سافل ينتزع من زيد وبكر وعمرو المتماثلين وامثالها والحيوان
الذي هو جنس ينتزع من الانسان والفرس والبقر والاسد المتجانسين الغير المتماثلين وسائر
الحيوانات المجانسين الغير المتماثلين ولان النوع السافل يستدعي اوّلا ادراكا اقل من الجنس لان
من ينتزع النوع يلزمه ان يدرك اوّلا افراد هذا النوع فقط ومن ينتزع الجنس يلزمه ان يدرك
اوّلا افراد انواع كثيرة وهذه الانواع وكل ما يستدعي اوّلا ادراكا اقل للاشياء التي ينتزع
منها ينتزع انتزاعا اسهل مما يستدعي اوّلا ادراكا اكثر للاشياء التي يؤخذ منها فالنوع السافل
ينتزع انتزاعا اسهل من انتزاع الاجناس وثالثا بان علم ما بعد الطبيعة يكون متأخرا عن سائر
العلوم في ترتيب التعليم والتعلم على ما صرح به ابن سينا في الفصل الثالث من المقالة الاولى من الهيات
الشفاء حيث قال واما مرتبة هذا العلم اي ما بعد الطبيعة فهي ان تتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية
وعلى ما يدل عليه عبارة ما بعد الطبيعة والترتيب التعليمي يكون من الاسهل لنا ولما كنا نتعلم قبل
ما بعد الطبيعة علوما اخر كان موضوعات تلك العلوم ومباديها معلومة لنا علما اقدم من علم ما بعد
الطبيعة وموضوعات سائر العلوم ومباديها كليات كلية اقل من موضوع ما بعد الطبيعة الذي هو
الموجود الذي هو كلي كلية ازيد فالكليات كلية اقل تدرك ادراكا اقدم من الكليات كلية ازيد
ورابعا بانه لو كان المدرك لعقولنا اوّلا هو الكلي ازيد كلية لوقع واسطة بين ادراكنا الجنس
العالي وادراكنا للنوع السافل لوجوب ادراك المتوسطات والتالي باطل لانه مخالف للتجربة الحقة

اتفق الحكماء ان المدرك اولا هو الكل زيادة اجمال

تعريف المختلط اي المحيط وتقسيمه الى المختلط وبالفعل

طبيعية صح

ان النوع السافل يعرف اسهل واقدم صح

فانا نتعقل الموجود والجوهر ثم ان شيئا نتعقل الانسان وغيره من غير توسط شئ بينهما **الفصل السابع**
في تحقيق ما ذهبنا اليه في هذا المبحث اقول لما كان ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة الدقيقة مبنيا
على مقدمات ثلث وجب ان نبينها اولا ثم نبرهن على ما ذهبنا اليه المقدمة الاولى وهي ان لعقلنا
حالين الاولى تكون من حيث انه ناظر الى الخيال والثانية بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن كونه
ناظرا الى الخيال والمقدمة الثانية هي ان العقل من حيث انه ناظر الى الخيال يدرك الجزئيات
مستقيما وبلا واسطة ادراكا مراخر ومن حيث انه عقل مطلقا يتعقل الكليات فقط والمقدمة
الثالثة هي ان عقلنا اذا اخرج من قوة التعقل الى فعله يعقل اولا من حيث انه ناظر الى الخيال ثم يعقل
من حيث انه عقل مطلقا ولنبين تلك المقدمات اما الاولى فهي ماخوذة من المتن التاسع من الكتاب
الثالث للنفس حيث قال المصر فيه ان الانسان يفرق المقدار وان يكون مقدارا والماء وان يكون
ماء وكذا اللحم وان يكون لحما يريد بقوله المقدار والماء واللحم الجزئيات المادية وبقوله ان يكون مقدارا
وان يكون ماء وان يكون لحما ماهياتها وكلياتها وهذه عبارته لما كان المقدار وان يكون مقدارا
متغايرين والماء وان يكون ماء كذلك وكذلك في الكثير لكن لا في الكل لان في البعض اللحم وان يكون
لحما شئ واحد فيفرق واما بالغير او اخذا نفسه مغايرا يعني ان الانسان يدرك ويفرق هذين
اما بالغير اي يدرك المقدار والماء اي الجزئيات بالحس ويدرك ان يكون مقدارا وان يكون
ماء اي الكليات بالعقل ويدركهما ويفرقهما بالعقل لكن اخذا نفسه مغايرا اي بالنظر الى ذاته
يدرك الكليات وبالنظر الى انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات ايضا وبين وجهه بان العقل
الواحد المكيف بوجه واحد علة طبيعية واحدة مكيفة بوجه واحد وكل علة طبيعية واحدة
من حيث انها واحدة ومكيفة بوجه واحد انما يصدر عنها فعل واحد لان امرا واحدا بوجه بعينه
انما يفعل امرا واحدا دائما بهذا الوجه كما قال في المتن السادس والخمسين من الكتاب الثاني من كتب
الكون والفساد فالعقل الواحد المكيف بوجه واحد من حيث انه واحد مكيف بوجه واحد انما
يصدر عنه احد قسمي الادراك اي يدرك اما الكليات فقط او الجزئيات فقط ولما كان مدركا
لكليهما وجب ان نقر انه متكيف على وجه حين يدرك الكليات ويكون على وجه اخر حين يدرك الجزئيات
وايضا ان العقل يدرك الجزئيات قطعا وهو لا يقدر ان يدركها من حيث انه عقل وبالنظر
الى ذاته لانه بهذا الوجه يكون للكليات لما قال الفيلسوف في المتن التاسع والاربعين من الكتاب
الاول من السماع الطبيعي الكلي معلوم بالعقل والجزئي بالحس لان العقل للكلي وقال في المتن
الستين من ثاني النفس ان الحس يكون للجزئيات بحسب الفعل والعلم للكليات وكذا قال من الكتاب
الاول والثاني من التحليل الثاني فالعقل يدرك الكليات حين كونه على حال ويدرك الجزئيات
حين كونه على حال اخر على انه لو لم يقبل العقل وجهي الادراك المذكورين لما كان سبب قوتي
الاولوية تعقل الكليات من تعقله الجزئيات اولا واولوية ادراكه بهذا الجزئي من ادراكه جزئيات
اخر فلان يدرك على التعيين الجزئيات ادراكا اولى من الكليات وهذا الجزئي اولى من ذلك
الجزئي يجب ان يكون مقارنا ومتصلا بالقوة المتخيلة ناظرا اليها حتى يدرك الاشياء الجزئية
التي تكون صورها فيها وان سلمت ان العقل وان كان يدرك الجزئيات بلا نزاع لكن يدركها
ادراكا انحرافيا ورجوعيا وبنوا هذا بان العقل اذا نظر الى الخيال الحاصل في القوة المتخيلة

لعقلنا حالان الاولى من حيث انه ناظر الى الخيال والثانية بالنظر الى ذاته

الواحد الطبيعي بوجه ما لا يصدر عنه بهذا الوجه الا واحد

العقل يدرك الكليات والجزئيات

المتخيلة ونوره وجرده العقل الفاعل عن المادة وعوارضها يدرك اولا الكلي الذي هو
موضوعه المخصوص ثم يرجع وينظر الى هذا الخيال الذي اخذ وطبع منه صورة المعقول
التي بها تعقل الكلي ويدرك كون هذا الخيال للشئ الجزئي فحينئذ يدرك هذا الشئ رجوعا اقول هذا
مخالف لما في نفس الامر ولهذا وضعت المقدمة الثانية القائلة بان العقل من حيث انه متصل
بالخيال يدرك الجزئيات مستقيما وبلا واسطة ادراكا مراخر ومن حيث انه عقل مطلقا
يتعقل الكليات فقط مقابلة لهذا مع انه لو سلم ما قالوا يثبت ما ذهبنا اليه اما كونه مخالفا
لما في نفس الامر فلان العقل من حيث انه عقل مطلقا وبالنظر الى نفسه نسبته الى هذا التعقل
اولى ذاك على السوية وليس بمعين لشئ منهما بعينه كما ان نسبة البصر مثلا الى هذا الابيض
اولى ذاك كذلك ولكن يتعين ذلك بالصورة المعقولة وهذا بالصورة المبصرة واذا عرف
هذا فاقول لو كان العقل حين يبتدي ان يتعقل مدركا للكليات اولا كما قال هؤلاء لكان حينئذ
متعينا لتعقل الكليات اولا ولو كان متعينا له اولا لما قدر بعده ان يعود منه ويدرك هذا
الشئ الجزئي او ذاك الجزئي فلو كان العقل حين يبتدي ان يتعقل مدركا للكليات اولا كما قالوا
لما قدر بعده ان يعود منه ويدرك هذا الجزئي او ذاك الجزئي اما الملازمة الاولى فظاهرة
واما الثانية فلانه لو كان متعينا لتعقل الكليات اولا لوجد فيه امور ثلثة العقل والصور المعقولة
والتعقل والعقل لا يقدر ان يوجه نفسه من ذاته الى هذا الموضوع او ذاك لانه صار
من طبعه غير متعين وبلا فرق بالنسبة الى هذا او ذاك الجزئيين وكما ان اللوح الساذج
لا يقدر ان يتعين ويخصص نفسه لقبول هذا النقش او ذاك كذلك العقل الذي هو كاللوح
الساذج الذي ليس فيه نقش لا يقدر ان يتعين ويخصص نفسه لادراك هذا او ذاك ولا يمكن
ان يعينه الصورة المعقولة او تعقل الامر الكلي لان الشئ الذي يكون نسبته بلا فرق الى جميع جزئيات
النوع او الجنس لا يمكن ان يعين العقل لان يكون ادراكه لفرد منها اولى من ادراكه لفرد اخر
منها والصورة وتعقل الامر الكلي يكون نسبتها الى جميع افراد النوع او الجنس على السوية وبلا فرق
اي لا يكون نسبتها الى هذا الفرد اولى من ذاك فلا يمكن ان يعينا ويخصصا العقل لان يكون ادراكه
هذا اولى له من ذاك وكون هذه الصورة المعقولة منتزعة من هذا الخيال لا يفيد اولوية ادراكه
هذا دون ذاك لان الخيال اذا نوره العقل الفاعل وصار صورة معقولة تجرد عن جميع قيود ذاته
الجزئية الخيالية وبقي صورة كلية فقط ولا يبقى فيها جزئية اصلا والا لكانت كلية ولم تكن كلية
معا فالصورة المعقولة المذكورة لا تكون نسبتها الى هذا الجزئي اولى من ذاك واما انه لو سلم
ما قالوا يثبت ما ذهبنا اليه فلان كل ادراك حسيا كان او عقليا يكون بصورة معينة مشابهة
للشئ المدرك حاصلة في قوة مدركة على ما اتفق عليه جميع الحكماء واذا تقرر هذا فنقول لما كان
العقل عند هؤلاء القوم الذين نباحث معهم مدركا للجزئيات كزيد وعمرو ادراكا انحرافيا
رجوعيا وجب ان يدرك زيدا مثلا بصورة قطعا ومن الصورة اما صورة زيد او صورة
جزئي اخر او صورة الطبيعة الكلية اي الانسان او صورة طبيعة كلية اخرى لا يجوز ان تكون
صورة طبيعة كلية اخرى لان الفلاح لا يدرك بها الماهية الانسانية فضلا عن ان يدرك زيدا
وهذا بديهي لا يحتاج الى البيان ولا يجوز ان تكون صورة الانسان الكلي لان الصورة المعينة للانسان

المثبتة له ليست صورة متعينة لزيد مثبتة له وايضا لان الصورة الكلي كماهية الانسان لا يوجد فيه
شيء من الجزئيات الا بالقوة والاجمال لا بالفعل والتفصيل مع ان هذه الصورة مشتملة بالقوة
والاجمال على الامور المغايرة لزيد ايضا ولا يجوز ان يكون صورة جزئية اخرى بها يدرك العقل
زيدا انحرافا او رجوعا لانه لا يمكن ان يكون احد مدركا لزيد بصورة عمرو ولو رجوعا فبقي ان يكون
العقل مدركا لزيد بصورته المعينة المثبتة له ومنه يلزم ظاهرا ان العقل لا يدرك زيدا مثلا
رجوعا وانحرافا كما زعم هؤلاء بل بلا واسطة واستقامة كما ذهبنا اليه لان العقل يدركه بصورته
المخصوصة به المثبتة له الغير ذات الواسطة وكل ما يدركه العقل بصورته المخصوصة به المثبتة
له الغير ذوات الواسطة يدركه بغير واسطة واستقامة فالعقل يدركه بغير واسطة واستقامة
لا رجوعا وانحرافا كما زعم هؤلاء ثم نقول ان العقل من حيث انه عقل صرف وبالنظر الى ذاته
لما لم يقدر ان يصدر عنه هذا الادراك لانه يكون للكليات فقط لزم انه يدرك زيدا من حيث
اتصاله واقترانه بالقوة المتخيلة ان الصورة المخصوصة لزيد المثبتة له امر خيالي مادي وهو
لا يمكن ان يقبل من العقل من حيث انه عقل صرف لانه يجب ان يكون بين القابل والمقبول مناسبة
ولا مناسبة بين العقل الصرف الغير والصورة المادية فيجب ان يدركها بوجه اخر ثم نقول لما قدر
العقل ان يدرك الجزئي بعد تعقل امر كلي منتزع من الخيال فلم لم يدركه قبل انتزاع الكلي مع انه
يطلبه بالطبع كما سنبينه ولم يفعل الرجوع عبثا وبما ذكرنا ظهر المقدمتان المذكورتان اولا الاولى
ان لعقلنا حالتين الاولى تكون من حيث انه متصل بالخيال والثانية من حيث انه عقل مطلقا والثانية
ان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات مفصلا مستقيما وبلا واسطة ادراكا مرخصا
واما الثالثة[6] وهي ان عقلنا اذا اخرج من قوة التعقل الى فعله يعقل اولا من حيث انه متصل بالخيال
ثم يعقل من حيث انه عقل صرف فاثبتها اولا من عادة الطبيعة وحالها المستمرة فانها في اعمال
افعالها لا تنتقل اصلا من مبدأ عملها الى منتهاه بدون ان يكون امر متوسط بينهما بل يربط الطرفين
به وهذا المتوسط درجة لطبيعة طرف واحد لكنها مظلمة ورقيقة بمرتبة ترى ان تكون لابسة
لطبيعة الطرف الاخر وخواصه ولهذا اشكل ان يعلم من اي طبيعة يكون من طبيعتي الطرفين منهم
لان الطبيعة على ما قال الفيلسوف في الفصل الاول من ثامن تاريخ الحيوانات تفعل افعالها بمرتبة
تدريجا بحيث تستتر باتصال عملها حد الطرفين ولا يعلم من ايهما يكون المتوسط ولما عرفت هذا
فاقول ان الادراك[7] الاول في الطفل هو الادراك الحسي وهو مبدأ لجميع ادراكاتنا فمنه
يجب ان ننتقل الى الادراك العقلي المأخوذ من العقل وهذا الادراك هو المنتهى لادراكنا
فلا يمكن ان نتجاوز اليه بلا واسطة بل يجب ان نبتدئ من ادراك المحسوسات ونصل الى الادراك
الحاصل بالعقل من حيث اتصاله بالخيال الذي هو كالداخل تحت خواص المحسوسات وواسطة بين
محض الادراك الحسي وصرف الادراك العقلي وثانيا من طرف العقل الذي هو في الطفل ضعيف
جدا ونور العقل الفاعل قليل وهذا بسبب كثرة رطوبة الالات الكائنة في سن الطفولية
وبسبب هذا لا يقدر عقله الفاعل ان ينور الصور الخيالية وينتزع الكليات ولا عقله القابل ان يقبل
عملا خالصا اي تعقل الكليات بل يوافق الخيال ويدرك معه الجزئيات لكن لا مفصلة متميزة بل مجملة
ومختلطة اي يدركها معه باعم العوارض كما بيناه سابقا ثم يبتدئ ان يدركها مفصلة متميزة وان

٦ العقل اذا اراد ان يعقل يعقل اولا من حيث انه متصل بالخيال ثم من حيث انه عقل صرف

٧ الادراك الاول في الطفل هو الادراك الحسي

وان يفرق بعضها عن بعض على ما علم بالتجربة فان الاطفال في صغر سنهم يسمون كل رجل ابا وكل
امرأة اما ثم يفرقون اباءهم عن غيرهم وامهاتهم عن غيرهن ومن هذا يستنتج[3] ايضا ان العقل
المتصل بالخيال لا يدرك اولا وفي الحال الجزئيات على التعيين وبالاعراض المختصة بل يدركها
بوجه اجمالي وبالاعراض الكلية زيادة كلية ثم يميز الاعراض ويفرقها ويبتدئ ان يدرك الاشياء
مفصلة كما يدرك الاطفال في ادراكاتهم كما ذكرنا وعلى هذا الوجه يجب ان يلاحظ ايضا في ادراك
العقل من حيث انه عقل محض الكليات[4] فانه يدرك اولا الكليات كلية ازيد ثم الكليات كلية قليلة ثم
الكليات كلية اقل كما بينا في الفصل الخامس حين ذكرنا مذهب توماس اقويناس وبعد هذه ندعي
امرين احدهما هو انه لو فعل النسبة بين الكلي والجزئي[5] يكون الامر الذي يدركه العقل اولا واولية
بالمبدائية ادراكا اجماليا بالفعل هو الجزئي وثانيهما هو انه لو فعل النسبة بين تلك الكليات يكون الامر
الذي يدركه اولا هو الكلي الازيد كلية وهذا المطلب يظهر ان من المقدمات المذكورة ويثبت
الاول ايضا بالادلة المذكورة في الفصل الرابع على ان المدرك اولا هو الجزئي فانها كلها تسري
للعقل الذي يتصل بالخيال بالمعنى الذي بينا من ان العقل يدرك الجزئي اولا واولية بالمبدائية ويثبت
ايضا بادلة سقوتيين القائلين بان رأي سقوتس هو ان المدرك اولا هو الجزئي ويثبت الثاني
ايضا بالادلة المذكورة في الفصل الخامس لاثبات رأي توماس اقويناس فانها تثبت ان العقل من حيث
انه عقل صرف تدرك اولا الكليات كلية ازيد ويعرف صدق ما قلنا من حل الادلة المذكورة
فيهما

الفصل الثامن في رد الادلة المذكورة في الفصل السادس المورودة لاثبات ان المدرك اولا هو الكلي الاقل كلية اي النوع الاسفل

قد عرفت ان اتباع سقوتس قالوا ان مذهب سقوتس
هو ان المدرك لعقلنا اولا مأخوذا على الاطلاق لا بالنسبة هو الجزئي ونحن نوافقهم في ذلك لكن نقيد
العقل بقيد من حيث انه مقارن مع الخيال لا من حيث انه عقل محض وقالوا ان المدرك اولا مأخوذا
على الاطلاق بل بالنسبة بين الكليات هو الكلي الاقل كلية ونحن لا نوافقهم في ذلك بل نقول ان المدرك
اولا بين الكليات للعقل من حيث انه عقل محض هو الكلي الازيد كلية وصدق هذا تبين من الادلة المذكورة
في الفصل الخامس لاثبات رأي توماس اقويناس وسيظهر من ابطال الادلة المورودة على خلافه والدليل
الاول المورود على خلافه يستند على هذه المقدمة اي اذا اقترن الفاعل الطبيعي مع المنفعل الطبيعي
ولم يكونا ممنوعين يصدر الفاعل اولا الفعل الاكمل الذي يقدر ان يصدره وهذه المقدمة
اما كاذبة او لا ينتج فيما نحن فيه شيئا فانها اذا اخذت على الوجه الاول المذكور بقا اي بمعنى
ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التأثير تفعل اولا وفي الحال
فعلا اشرف تقدر ان تفعله مطلقا كما فهمها بعضهم من اتباع سقوتس تكون كاذبة كذبا ظاهرا
لان النار القريبة الى قابل الحرارة غير ممنوعة عن التأثير لا تصدر اولا وفي الحال الاحراق الذي
تقدر ان تفعله مطلقا وهكذا يرى سائر الفواعل الطبيعية فانها تصدر افعالها تدريجا مبتدئة
من الادنى الى الاعلى على ما هو ثابت وقد ابطلها ايضا فحول العلماء مثل اوخامس وبرريس
بان تعقل النوع السافل تعقلا تفصيليا تعقل كل تقدر ان تفعله العقل مطلقا بين الكليات فعلى
مقتضى هذه المقدمة يجب ان يفعل العقل اولا وفي الحال هذا التعقل التفصيلي فيلزم ان يكون المدرك
اولا بين الكليات بادراك وتعقل تفصيلي هو النوع الاسفل وهذا مخالف لرأي سقوتس

٣ العقل المتصل بالخيال لا يدرك اولا الجزئيات على وجه التفصيل والتميز بل على وجه الاجمال

٤ العقل من حيث انه عقل صرف انما يدرك اولا من الكليات الكليات الاعم منها ثم الاخص منها

٥ الفرد والنسبة بين الكليات

الفواعل الطبيعية تفعل افعالها تدريجا مبتدئة من الادنى الى الاعلى

ولما في نفس الامر فان العلم الاجمالي مقدم على التفصيلي وموقوف عليه له في الواقع واجاب
بعض سقوطيين عن الاول بانه اذا كان في المنفعل مانع مقابل لتاثره من الفاعل القريب
منه يكون الفاعل ممنوعا من التاثير فلا يفعل ولا فعلا اكمل يقدر ان يفعله مطلقا بل حينئذ يصدر
اولا فعلا ناقصا ثم كاملا ثم اكمل كما يكون الحال كذلك في النار المحرقة للخشب لان فيه برودة
ورطوبة تمنعان وتقابلان ان تفعل النار فيه فعلها الاكمل الذي تقدر ان تفعله مطلقا فيه واما
لاتي فعان منه لا تفعل فعلها الاكمل فيه وانما تفعل اولا فعلها الناقص مع معاركة معهما ثم بالتاني
ورفع المحاربين تفعل فعلها الكامل ثم الاكمل ولما لم تجد الفاعل الطبيعي المقارن الى المنفعل مانعا ما
فيفعل فيه اولا وبلا تاخير ما فعله الاكمل الذي يقدر ان يفعله مطلقا كالشمس فانها تضيئ الهواء
المظلم اولا اضاءة اكمل تقدر ان تفعلها فيه مطلقا لعدم مانع ومقابل لقبوله الاضاءة ولما
كان العقل كذلك غير ممنوع بشيء من الموانع يفعل فعله الكامل اولا بلا تدرج الكليات الذي يقدر
ان يفعله مطلقا وهو تعقل النوع السافل وعن الثاني بان العقل لا يقدر ان يفعل فيه اولا
التعقل التفصيلي الاكمل الذي يقدر ان يفعله بعد لوجود المانع الذي هو ان مرتبة الادراك
الاجمالي في كل جنس تتقدم على مرتبة الادراك التفصيلي ولهذا قال سقوطس في كتاب النفس
ان الادراك الاجمالي كواسطة بين الجهل والادراك التفصيلي ولهذا يتقدم على كل ادراك
تفصيلي فادراكه النوع السافل من اول الامر تفصيلا يمنعه وجوب تقدم الادراك الاجمالي
عليه وهذان الجوابان لا يكسران قوة ادلة الابطال اما اولا فلان العقل يمنعه مانع في ان يعقل كله
الاول مادية الموضوع فانه ما لم يجرد عنها لا يمكن ان يتعقله العقل اصلا وهذا هو السبب في ان
الموضوع المادي الموجود في الخارج يكون قابلا بعيدا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة البعيدة واذا
حصل في الخيال يكون قابلا قريبا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة القريبة وليس بمتعقل بالفعل في تينك
الحالين ثم يتعقله بالفعل العقل الفاعل اذا جرده عنها كما بين في موضعه وبهذا بطل ما قالوا لما كان
العقل غير ممنوع بشيء من الموانع الخ والثاني هو مقتضى الطبيعة وعادتها فان الطبيعة تبتدئ
في اعمال فعاله من النواقص ثم من الكاملات الى الاكمل ولا يمكن ان يكون شيء كاملا ولا كاملا معا
ولو كان العقل يفعل في الحال تعقله الكامل الذي يقدر ان يفعله مطلقا يلزم ان يكون شيء واحد
كاملا ولا كاملا معا وهو امر ظاهر البطلان وهذه الضرورة يقتضي ان يكون الادراك الاجمالي
قبل الادراك التفصيلي كما قال سقوطس ثم المجيبون المذكورون يقولون تارة ان العقل
يفعل من اول الامر تعقله الكامل الذي يقدر ان يفعله مطلقا لعدم كونه ممنوعا بشيء من الموانع
واذا اورد عليهم انه يلزم ح ان يتعقل النوع السافل اولا تعقلا تفصيليا يقولون لا يمكن
هذا لوجود المانع وليس هذا الا تناقض ظاهر فيكون جوابهم باطلا قطعا ولا يجديهم شيئا
تمثيلهم بالشمس لان نور الشمس لا يضاده امر لانه كيفية جسم فلكي والكيفية الفلكية لا يضادها
امر واما الظلمة فعدم صرف على ما علمه المعلم الاول في الكتاب الثاني من كتب النفس والعقل يجد
في الشيء الذي يتعقله بحاله مضادا هو مادية المقابلة للتعقل اللامادي قطعا واذا اخذت
المقدمة المذكورة بالمعنى الثاني اي بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا
غير ممنوعة من التاثير فيه تفعل فعلا اشرف تقدر ان تفعله الان لا مطلقا كما فهمها البعض اخر

الادراك الاجمالي كواسطة بين الجهل والادراك

الكيفية الفلكية لا يضادها امر

اخر من سقوطيين لا ينتج فيما نحن فيه شيئا لان التعقل الكامل الذي يقدر العقل ان يفعله في اول الامر
ليس تعقل النوع السافل بل العقل من حيث انه عقل انما يتعقل الكلي الاعم كما مر غير مرة والدليل
الثاني انتقال من جنس تعقل الى جنس اخر منه لان بحثنا ههنا التعقل الاختلاطي المبدئي والنوع
او الجنس المنتزعان من حيث انهما نوع او جنس ليسا بمتعقلين تعقلا اختلاطيا مبدئيا بل تفصيليا
فانهما منظوران الى ما انتزعا منه فالاستدلال بادراك النوع او الجنس الذي هو ادراك
تفصيلي للادراك الاجمالي المبدئي استدلال بجنس الادراك لجنسه الاخر وهو استدلال باطل
لعدم استلزامه المدعى ومن ثمه قال كثير من الشارحين في رد هذا الدليل ان الحيوان مثلا يمكن ان ينظر
بوجهين الاول من حيث انه جنس ما والثاني من حيث انه طبيعة من الطبائع موجودة في الجزئيات الكثيرة
والمنظور بالوجه الاول يكون انتزاعه اصعب من انتزاع النوع وعلى هذا الانتزاع يجئ الدليل
والتمثيلات المذكورة فيه والمنظور بالوجه الثاني لا يكون انتزاعه من الجزئيات اصعب من انتزاع
النوع منها بل يكون اقدم واسهل منه لانه لما كان افراد الحيوان مثلا اكثر من افراد الانسان وكان
عوارضه اعم وازيد محسوسة من عوارض الانسان على ما بينا في الفصل الاول من هذا البحث يكون
خيالات الحيوان متهيئة اشد تهيئا لان يصل اليها طبيعة الحيوان الكلي من خيالات الانسان والدليل
الثالث ايضا انتقال من الموجود بمعنى الى الموجود بمعنى اخر فان الموجود الذي هو موضوع
ما بعد الطبيعة ليس هو الموجود الذي قلنا انه مدرك اولا لعقلنا من حيث انه عقل لان
الاول مجرد عن كل مادة حسية وعقلية ولهذا يكون تعقله صعبا فيكون تعلم علم ما بعد الطبيعة
الذي يكون هذا الموجود موضوعه متاخرا عن تعلم العلم الطبيعي والرياضي فان موضوع العلم
الطبيعي انما يتجرد عن المادة الحسية الجزئية لا عن المادة الحسية الكلية وموضوع الرياضي انما يتجرد
عن المادة الحسية الجزئية والكلية لا عن المادة العقلية الكلية كما قال الفيلسوف في الكتاب الحادي
عشر من كتب ما بعد الطبيعة وموضوع ما بعد الطبيعة يتجرد عن كل واحد منها والموجود الذي قلنا
انه مدرك لعقولنا اولا ادراكا اجماليا متحقق في الموجودات الخارجية كما يقول اصحاب هذا الراي
يكون مع الماهية الحسية ثم اقول ان تعقلنا شيئا من حيث انه موجود مغاير لتعقلنا شيئا تحت
مفهوم الموجود فان الاول اصعب تعقلا والمتعقل به متعقل تفصيلا ومتاخرا والثاني اسهل تعقلا لان
تعقل شيء لا تحت مفهومه المخصوص بل تحت اعم العامات تعقل له اجمالا واختلاطا وهو اسهل
التعقلات واقدمها واورد بعض سقوطيين على كون الموجود الكائن مع الماهية الحسية متعقلا
اولا انه اما يراد به المفهوم من الموجود والماهية الحسية او مفهوم الموجود فقط فان اريد الاول
فلا يكون المعقول الاول هو الموجود بل كليا اقل من مفهوم الماهية الحسية كلي اقل تحقيقا وان اريد
الثاني يلزم ان يكون ما بعد الطبيعة اقدم العلوم في ترتيب التعقل الاجمالي لا متاخرا لانه كما يكون ترتيب
الموضوعات كذلك يكون ترتيب العلوم التي تتنوع بسببها فلو كان مفهوم الموجود هو
المدرك اولا فلما كان موضوعا لما بعد الطبيعة يكون ما بعد الطبيعة علما اول في ترتيب
التعقل اجمالا واقول في دفع هذا وامثاله قيد الموجود بالكائن مع الماهية الحسية ليخرج الموجود
الذي هو اعم العامات الشامل لجميع المحسوسات والمجردات كالواجب والعقول وهي لما كانت
متعقلة لنا بافعالها لا يمكن ان تتعقل اولا الموجود الكائن مع الماهية الحسية كلي اقل من الموجود الذي

هو اعم العامات ولكن لا يكون لاجل هذا نوعا سافلا بل كليا ازيد مما قالوا في الشق الثاني وان اريد
بالموجود الكائن مع الماهية الحسية مفهوم الموجود الى اخره فان اريد بمفهوم الموجود فقط
الموجود من حيث انه موجود الذي هو اعم العامات الشامل للمحسوسات والمجردات نقول لم يرد
بهذا المعنى بل اريد به مفهوم الموجود الذي هو المناسب لتعقلنا وهو المعقول اولا وهو ليس
بنوع سافل وهكذا ينبغي ان يقال على قوله وان اريد الثاني يلزم ان يكون ما بعد الطبيعة اقدم
العلوم الى اخره فلما كان موضوع ما بعد الطبيعة هو الموجود من حيث انه موجود لا الموجود
المنضم الى المحسوسات على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من الكتاب الحادي عشر مما بعد
الطبيعة يكون هذا الموجود اصعب تعقلا فيكون تعلم ما بعد الطبيعة متاخرا من تعلم سائر العلوم و
نجيب عن الدليل الرابع بان سرعة العقل في تعقلاته ليس في مرتبة يمكن بيانها فانه يطير باجنحة
النورية من حضيض الارض الى الفلك الاعلى دفعة ويتجاوز جميع الوسائط دفعة عند الاقتضاء
فيتعقل الموجود وينتقل منه الى النوع السافل بلا تراخ ومكث محسوس وانما قلنا عند الاقتضاء
لانه قد ينزل تدريجا من الموجود الى الجوهر ومنه الى ذي النفس ومنه الى الانسان كما يقع في الادراك
كذلك فانا اذا رأينا انسانا يجيء من بعيد قد نتجاوز الوسائط وقد لا نتجاوزها فندرك
انه جسم وننتقل منه الى الحساس الى الانسان في الحال بلا تراخ محسوس وان كان في مثل هذا الادراك
والتعقل تقدم بالطبع كما يقع كذلك اذا قرب من ابصارنا مبصر مثلا اذا دخل زيد بغتة
من باب البيت فان المحرك لبصرنا اولا واقوى انما هي اعراضه الكلية زيادة كلية لانه
وان كان الداخل المقابل لبصرنا هو الانسان المشخص اي زيدا لكن المحرك لبصرنا اولا واقوى
هو الطول والعرض والصورة والشكل واللون الكليات دون صورته الشخصية الحاصلة
من الاعراض الجزئية اي دون وجهه المدور الابيض وعينيه الازرقين وانفه الافطس ولحيته
الاسود والابيض كما قلنا سابقا لان الاول اعرف ومشترك بين الكثير وكون الاعراض
الكلية محركة لبصرنا اول واقوى من الاعراض الجزئية يظهر ايضا من الشبح المرئي من المسافة البعيدة
فان المحرك للبصر منه اولا واقوى انما هو مطلق الجسم التعليمي والشكل واللون والصورة دون
اعراضه الجزئية فكذلك اذا دخل زيد مثلا من باب بيتنا يحرك اعراضه الكلية بصرنا اولا واقوى
من اعراضه الجزئية ولما كان قوة الباصرة يبصر من الداخل من باب البيت اعراضه الكلية ثم
ينتقل ويبصر اعراضه الجزئية بلا حركة ولا تراخ محسوس فكيف لا ينتقل العقل الذي يكون سرعة
انتقاله في تعقلاته ازيد بمراتب كثيرة من انتقال البصر في ابصاراته من الكلي الازيد كلية الى الكلي
الاقل كلية بلا مكث وتراخ محسوس اصلا فما قالوا لو كان المدرك بعقولنا اولا هو الكلي الازيد كلية
لوقع واسطة بين ادراكنا الجنس العالي وادراكنا للنوع السافل لوجوب ادراك المتوسطات
ان ارادوا وجوب ادراكها تدريجا دائما فباطل وان دفعة فغير مضر **الفصل الثاني** وفيه
قسمان **القسم الاول** في بيان المبادي المخالطة للاجسام الطبيعية التي اوردها قدماء الفلاسفة

المتن السادس **قال** ويجب ان يكون المبدا اما واحدا او كثيرا فان كان واحدا فاما لا متحرك
كما قال بارمنيدس وملسوس ومتحرك كما قال الطبيعيون لكن بعضهم قال ان المبدا هو الهواء و
وبعضهم هو الماء وان كان كثيرا فاما متناه او غير متناه فان كان متناهيا فوق الواحد فاما
اثنان او ثلثة او اربعة ومعدودات اخر بعدد اخر معين وان كان غير متناه فاما ان يكون كما قال
ذيمقراطيس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والصورة او اضدادا **اقول** من هذا المقام شرع المصنف
في القسم الثاني من هذا الكتاب فابتداء بعد تمهيد المقدمة ان يعلم المبادي التي كان عين في المتن
الاول ان يكون الابتداء منها في الحكمة الطبيعية لكن شرع اولا في تعليم رايه الى الطبيعة الوالدة للاجسام
الطبيعية التي تخرج عند توليد الاشياء اولا عن موضوع عملها الكيفيات المضادة حتى القوى الجوهرية
ثم تدخل الصورة المطلوبة لها فابتداء ان يقطع عروق اراء القدماء المخالفة لرايه في تعيين مبادي
الاجسام الطبيعية ليظهر رايه الذي يضعه بعده ظهورا تاما فوضع في هذا المتن جميع ارائهم فيها وصرح
ببعض رؤساء اصحاب الراي وقال يجب ان يكون مبداء الاجسام اما واحدا او كثيرا ثم قسم كل
قسم منهما فقال فان كان واحدا فاما لا متحرك كما زعم بارمنيدس وملسوس ومتحرك كما زعم القوم
المسمون بالطبيعيين الذين قال بعض منهم انه الهواء مثل ديوجانس الابولوني وانكسيمنس الملطي
تلميذ انكسيماندرس وبعض اخر انه الماء مثل ثالس الملطي معلم انكسيماندرس وهيبون
وهيپاسس وبعضهم انه النار مثل هراقليطس وديوجانس وبعضهم انه المتوسط بين الهواء والنار
مثل انكسماندروس الملطي تلميذ ثالس الملطي وبعض الفلسفيين الى انه التراب مثل اسيودوس
وفركيذس المصطلي وبزونوپدوس وان كان كثيرا فاما متناه بالعدد او غير متناه به فان كان متناهيا
بالعدد فوق الواحد فاما اثنان مثل النار والارض كما قال بارمنيدس على ما قال المصنف في المتن
الثاني والاربعين من هذا الكتاب وفي الفصل الثالث من الكتاب الاول من كتب ما بعد الطبيعة او مثل
النار والهواء كما قال يوآنوس وثلثة هي الكبير والصغير والواحد على وجه ذكره افلاطون
كما يستفاد مما حكوه ونقله المصنف في المتن الثامن من هذا الكتاب وثلثة ايضا هي الواحد
والزايد والناقص لكن لا بوجه واحد بل قال القدماء الاثنان فاعلان والواحد منفعل وقال
بعض المتاخرين منهم الواحد فاعل والاثنان منفعلان كذا قال المصنف في المتن الخامس والخمسين وثلثة
ايضا هي الهيولى والصورة والعدم على ما ذهب اليه المصنف واربعة العناصر الاربعة والعلة الفاعلية
اثنتان العداوة والمحبة كما ذهب اليه انبذقليس واكثر من الاربعة محدودة بعدد معين
على ما ذهب اليه فيثاغورس من انها عشرة اضداد وعلى ما قال المصنف في الفصل الخامس من الكتاب
الاول مما بعد الطبيعة وان كان غير متناه بالعدد فاما ان يكون كما قال ذيمقراطيس متحدة بالجنس
مختلفة بالشكل والصورة او اضدادا وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين الاول هو انه
ان كان المبادي غير متناهية بالعدد فاما ان يكون متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والصورة واضدادا
كما ذهب اليه ذيمقراطيس ولاوقيبوس وابيقورس فان المبادي عندهم هي الاجسام الصغيرة غير
المنقسمة الداخلة في جنس واحد المتخالفة بالشكل والترتيب والوضع المتضادة كذا صرح المصنف
في المتن الثاني والاربعين من هذا الكتاب وفي الفصل الرابع من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة
او لا يكون متحدة بالجنس كما ذهب اليه انكساغورس تلميذ انكسيمنس فانه قال ان يوجد في الخليط
الذي كان يقول بوجوده اجسام غير متناهية للاجزاء المتشابهة مثلا عين اجزاء غير متناهية للحم
فيها وكذا للهواء واللحم والعظم وسائر البسائط والمركبات والماء واللحم والهواء وامثالها متخالفة
بالجنس وهذا القسم الاخير على هذا البيان يستفاد من سوق الكلام فقوله او اضدادا يكون

مربوطا بما قال ذيموقراطيس فيكون المعنى كما عرفنا ما تكون كما قال ذيموقراطيس متحدة بالجنس مختلفة
بالشكل والصورة او اضدادا على ان يكون او بمعنى الواو لان المص لم يقدم مذهب ذيموقراطيس
ثلثة تفاوتات الاول بحسب الشكل والثاني بحسب الترتيب والثالث بحسب الوضع فلو كان هذا
القول مربوطا بما قال ذيموقراطيس يكون القسم الاخر منفهما من سياق الكلام متعلقا بمذهب
انكساغوراس فان المبادي التي عينها ان يكون في خليطه لا ترى ان تكون اضدادا فان الاجسام
الموجودة فيها جواهر وهي غير متضادة والثاني هو انه ان كانت غير متناهية فاما ان تكون كما ذهب
اليه ذيموقراطيس متحدة بالجنس متخالفة بالشكل والصورة او تكون اضدادا كما ذهب اليه
انكساغوراس فان الاجسام المجتمعة في الخليط المذكور كالماء والتراب والهواء والنار و
الذهب والفضة ترى ان تكون متضادة حقيقة ووضعا واما الاجسام الذيموقراطية لا ترى ان تكون
متضادة حقيقة ووضعا لانها متشكلة باشكال مختلفة والاشكال لا تكون متضادة حقيقة وعلى هذا
لا يكون قوله او اضدادا مربوطا بما قال ذيموقراطيس بل عديلا ويكون او بمعناه الحقيقي ولا يكون
القسم الاخير مستفادا من الخارج وانا اقول هذا هو مقصود المص لا الاول ولكون جميع المبادي
المذكورة مضبوطة لكم غاية ضبط اوردناها في هذا الترتيب بان نقول مبداء الاجسام الطبيعية [ذكر آراء الحكماء في المبادي]
اما واحد وهو اما غير متحرك متناه كما قال پارمنيدس للالي او غير متناه كما قال مليسوس
الساموسي واما متحرك وهو اما ماء كما ذهب اليه ثالس الملطي وهيپونوس وهپاسس او هواء
كما ذهب اليه ذيوجنس وانكسيمانس او نار كما ذهب اليه هراقليطس وزنون
رئيس الرواقيين او امر متوسط بين الهواء والنار كما ذهب اليه انكسيماندرس او تراب
كما قال اسيوديوس وفركدس وبروتونوس وكثير وهو اما متناه بان يكون اثنين وهما
اما النار اي الافلاك والتراب اي العناصر كما ظن پارمنيدس او نار وهواء كما قال ابواتوس
او بان يكون ثلثة اما الواحد اي الموضوع والزائد والناقص كما ذهب قدماء الطبيعيين واما
الكبير والصغير اي الهيولى والواحد اي الصورة كما قال افلاطون واما الهيولى والصورة والعدم
كما ذهب اليه ارسطوطلس او بان يكون اربعة وهي العناصر الاربعة كما ذهب اليه انبذقلس
او بان يكون عشرة اضداد كما ذهب اليه فيثاغورس او غير متناه وهو اما الجسيمات الصغيرة
المتحدة بالجنس المتخالفة بالشكل والصورة كما ذهب اليه ذيموقراطيس ولوقيپوس وابيقورس
وهي اما متصفة بالاشكال الغير المتناهية كما ذهب اليه الاولان او محاطة بالاشكال المتناهية
الغير المعلومة العدد كما ذهب اليه الثالث او اجسام الاجزاء المتشابهة المختلطة في الخليط العظيم
الغير المتناهي المتخالفة بالجنس كما ذهب اليه انكساغورس هذا واعترض الشارح بانه لما قسم
المصنف المبداء الواحد الى المتحرك واللامتحرك كان واجبا عليه ان يقسم كلا منهما الى المتناهي
وغير المتناهي لان الواضعين اياه لا متحركا قد وضعه بعضهم متناهيا كپارمنيدس وبعضهم
غير متناه كمليسوس وكذا الواضعون اياه متحركا قد وضعه بعضهم متناهيا كثالس وذيوجنيس
وكثيرين اخرين وبعضهم غير متناه كانكسيماندروس ولما كان الامر كذلك كان واجبا
على المص ان يقسم كل واحد من اللامتحرك والمتحرك الى قسمين ليستوفي جميع الاقسام الذي
في صدد بيانها ولما تركه كان تقسيمه قاصرا ناقصا ثم اجاب بانه لما كان مقصود المص ههنا

بقيه

ههنا بيان عدد المبادي التي عينها القدماء لا بيان كيفيتها من كونها متناهية او غير متناهية لم يجب
عليه بل لم يليق ثانيا كل واحد من اللامتحرك والمتحرك الى المتناهي وغير المتناهي وصدق ما
قلنا يعلم من ان المص حين قسم المبادي الكثيرة الى المتناهي وغير المتناهي ثم المتناهي الى اقسامه
ضم قوله فوق الواحد ليشير انه لا يتكلم ههنا المبادي المتناهية او غير المتناهية بالنظر الى وصف
التناهي وعدمه كما يشعر به عبارة وان كان كثيرا فاما متناهية او غير متناهية بل بالنظر
الى عددها ولهذا قال فان كان متناهيا فوق الواحد فاما اثنان او ثلثة او اربعة
او معدودة بعدد اخر معين وانا اقول اولا انه ما قال في السؤال الواضعون اياه متحركا
قد وضعه بعضهم متناهيا كثالس وذيوجنس مخالف لما قال في شرح المتن السابع والعشرين
من الكتاب الثالث من ان الماء الذي هو مبداء عند ثالس غير متناهي المقدار ولما قال المص
في المتن المذكور والمتن التاسع والاربعين من الكتاب المذكور من ان الماء والهواء والمتوسط
غير متناه عند من يجعل شيئا منها مبداء وثالس جعل الماء مبداء فهو غير متناه عنده وذيوجنس
جعل الهواء مبداء فهو غير متناه عنده فالصواب ان يقال قد وضعه بعضهم متناهيا كهراقليطس
وزنون فانهما وضعا النار مبداء ولم يجعلاها غير متناهية لما قال المص في المتن التاسع
والاربعين المذكور لم يجعل النار احد من الطبيعيين غير متناهية وثانيا لو كان مقصود المص
مجرد بيان العدد اي مجرد بيان كون المبداء واحدا او اثنين او ثلثة او اربعة او ازيد
لا بيان اوصافها ايضا كما قال لما تعرض لكون المبداء الواحد متحركا او لا متحركا والكثير متناهيا
او غير متناه وكون الغير المتناهي متحدة بالجنس مختلفة بالشكل واضدادا لان الحركة وعدمها
والتناهي وعدمه والاتحاد بالجنس والاختلاف بالشكل والتضاد اوصاف للمبادي بديهة
ولوجب ان يقول هكذا يجب ان يكون المبداء اما واحدا كما قال پارمنيدس ومليسوس والطبيعيون
او كثيرا اثنين او ثلثة او اربعة او معدودات اخر بعدد اخر معين او غير معدودة بعدد
لكنه تعرض لهذه الصفات ولم يقل كذا فليس مقصوده مجرد بيان العدد لا الصفة بل كليهما
على ما هو ظاهر من عبارته فاندفع الجواب وبقي السؤال وانا اقول في دفعه ان المصنف
لم يرد تقسيم المبداء الى كل قسم من اقسامه تفصيلا بل تقسيمه الى اقسام بحيث لا يخرج واحد منها
من التقسيم وهذا التقسيم كذلك فان المتناهي وغير المتناهي من اللامتحرك والمتحرك داخلان
فيهما قطعا فلا يكون قاصرا ناقصا كما قال السائل نعم يلزم ان يكون بعض الاقسام كاكثر سائر
الاقسام مذكورة اجمالا لا تفصيلا لكنه ليس بقصور ونقصان فان قلت وان اندفع هذا لكنه
يرد ان هذا التقسيم فاسد لخروج بعض الاقسام منه وهو التراب على ما ذهب اليه فركدس
وبروتونوس قلت هو داخل في الواحد ولم يصرح به لكمال ظهور بطلانه كما يجي على ان خروجه
غير مضر لانه لم يذهب اليه احد من قدماء الفلاسفة بل بعض متكلمي اليونان والمقصود ههنا بيان
ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة ثم قال ان قلت كان يجب على المص ان يقسم الكثير بعد تقسيمه الى المتناهي
وغير المتناهي الى اللامتحرك والمتحرك فلما لم يقسمه اليهما كان تقسيمه ناقصا قلت تقسيمه اليهما
باطل لان المبادي الكثيرة متناهية كانت او غير متناهية لا يمكن ان تكون غير متحركة لان معنى كونها
مبادي للاجسام الطبيعية عند القائلين بها ليس الا ان الاجسام تتكون باجتماعها وتفسد بافتراقها

والاجتماع والافتراق لا يمكن ان يوجد بدون الحركة اصلا وايضا المبادي الكثيرة التي وضعها
القدماء يجب ان تتبدل عنده التكون والفساد والتبدل حركة فهي ليست عندهم لامتحركة **المتن**
السابع قال المصنف وكذلك يخصون الذين يفتشون كم تكون الموجودات لانهم يفتشون
اولا ان الذي توجد منه الموجودات هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل يكون متناهيا
او غير متناه فيفتشون هل يكون المبدا والعنصر واحدا او كثيرا **اقول** هذا القول شرحه
اسكندر بوجه وثمسطيوس بوجه اخر وسمبلقيوس وابن رشد بوجه مغاير لهما وانا اظن ان
المصنف يريد ان يبين ههنا امرين احدهما ان الشروع في تعليم العلم الطبيعي يجب ان يكون
من تعليم المبادي كما كان يقول في المتن الاول وقد شرع فيه من المتن السادس والثاني ان
الشروع الصحيح في تعليم المبادي يكون من تقسيمها كما فعل في المتن المذكور ويثبت المطلوب قلنا
من الامرين بحال الفلاسفة المتقدمين الذين بحثوا عن احوال الموجودات لانهم كانوا يكتسبون
كما نكتسب نحن وكانوا يسلكون كما نسلك على ما يدل عليه قوله لانهم يفتشون اولا الاشياء التي
توجد منها الموجودات يعني يكتسبون اولا مبادي الموجودات اي مبادي المبادي المركبات
ويطلبون ان المبدا هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل يكون متناهيا او غير متناه
فكما كان القدماء شارعين في تعليم الموجودات الطبيعية من المبادي ومن تقسيمها بان المبدا
هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل هو متناه او غير متناه فكذلك نشرع نحن في تعليمها
من المبادي كما قلنا في المتن الاول ثم من تقسيمها تابعين لهم في هذا التقسيم قائلين هل هو واحد
او كثير متحرك ولامتحرك متناه كما فعلنا في المتن السابق ولئن سلمت ان الاتي قدماء الفلاسفة
كانوا الذين يفتشون عن كمية الموجودات وكانوا شارعين اولا في تعليمها من مباديها وتقسيمها
قلت هم كثيرون ولئلا نذهب الى البعيد هم الثلث الذين في المتن السابق لاسيما بارمنيدس وافلاطون
فان بارمنيدس بعد ما سعى نفسه لاثبات دعواه في كتبه الضايعة اورد افلاطون في مكالمة مسماة
بمكالمة بارمنيدس من كتابه كانه يتكلم في اثناء الدرس للواحد حتى قرره وقسمه الى ثلثة اقسام
احدها هو الواحد فوق الوجود والثاني هو الواحد في الوجود والثالث هو الواحد بعد الوجود
ثم على تسعة اوضاع لهذا الواحد تبين في الخمسة الاول درجات خمسة في ترتيب الاشياء لها
اذا وجد الواحد ويورد في الاربعة الباقية لزوم مفاسد كثيرة لو رفع حتى انهم من ذكر افلاطون
المص في المكالمة المذكورة كان يتكلم عن لسان بارمنيدس كان بارمنيدس دعاه الى المباحثة ووصفه
بالشباب وان جوابه لا تتعبه تعريضه وتحقيره ضمنا ومن ذكره باسمه فيها ليقابله حيث قال ارسطوطاليس
يا بارمنيدس اي ما اردت بلفظ الشاب فات واسالني عما تريد ساجيبك باجوبة دقيقة ذو همة
بالفضولية وسرعة التصدي الى الجواب في الامور المشكلة الدقيقة فلما راى ما كتبه فيها تكدر وعزم
ان يرد عليها فيما لم يصيبا وثانيا ان المبداء والعنصر امران متغايران عند المص فاستعمالهما بمعنى
بمعنى واحد وبلا فرق خطاء ويثبت تغايرهما بان المبداء شامل لجميع العلل ولبعض ما ليس بعلة
كما قال المص في الفصل السابع من الكتاب الخامس لتكون الحيوانات ولهذا قال في الفصل الاول
من الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة المبداء هو الذي منه اما يوجد شيء او يتكون او يعلم انتهى
والعنصر مختص بالعلل الداخلة ولان المص يجعلهما متغايرين في المتن الثامن والاربعين من هذا

من هذا الكتاب قلنا ان قدماء الفلاسفة قد كانوا يسمون اوائل الاجسام الطبيعية مبادي
وكان افلاطون اول من تبع تسميته القدماء بالمبداء عنصرا على ما نقل سمبلقيوس في مقدمة
شرح الكتاب عن اوفريموس فاشتهر استعمال لفظ العنصر في زمانه ولم يرد المص ان يعدل
عن هذا الاستعمال ومن ثمة يذكر العنصر كثيرا ولكن لما كان يتكلم في هذا المقام في تفتيش اراء
القدماء معهم وكان بعض الالفاظ المستعملة في الفلسفة القديمة اذا انفهمت صحيحا غير مقبولة
عنده يستعمل تارة لفظ المبداء فقط على عادتهم كما استعمله في اخر المتن الاول وفي خاتمة
هذا الكتاب وتارة يذكرهما معا كما فيما قبل اخر المتن الاول وفي هذا المتن وفي المتن الثالث
من ثالث ما بعد الطبيعة وتارة يفرق بينهما كما فرقهما في المتن الثامن والاربعين **المتن الثامن**
قال فالنظر في ان الموجود واحد ولامتحرك لا يكون للطبيعي لانه كما لا يكون للمهندس كلام
في مقابلة من يهدم مبادي الهندسة لكن يكون اما لعلم اخر او لاعم الجميع كذلك لا يكون مع من يكر
مبادي الاجسام الطبيعية لانه لا يكون مبداء اصلا لو كان واحدا فقط ويكون واحد كذا لان
المبداء لشيء او لبعض الاشياء **اقول** قد كان قسم في المتن السادس وبين في المتن السابع
ان الشروع الصحيح في تعليم المبادي هو الابتداء من هذا التقسيم والان يبين انه ليس على الفيلسوف
الطبيعي ان يبحث ويرد مذهب الذين يقولون ان مبداء الاجسام الطبيعية واحد ولامتحرك
وان الموجود واحد اي جميع الموجودات التي نرى كثيرة واحد ويثبته بدليلين احدهما
مذكور في هذا المتن والثاني في المتن الاتي فقال فالنظر في ان الموجود يكون واحدا ولامتحركا
لا يكون للطبيعي يعني ليس من وظيفة الفيلسوف الطبيعي ان ينظر هل مبداء الاجسام الطبيعية اي الموجود
واحد ولامتحرك على ما ذهب اليه بارمنيدس ومليسوس ولا وانه بان بارمنيدس ومليسوس
يهدمان مبداء الحكمة الطبيعية وكل من يهدم مبداء علم من العلوم لا يناظر ولا يباحث معه
احد من اصحاب هذا العلم من حيث انه صاحبه فبارمنيدس ومليسوس لا يناظر ولا يباحث
معهما احد من اصحاب الحكمة الطبيعية من حيث انه صاحبها واثبت الكبرى بقوله لانه كما لا يكون للمهندس
كلام في مقابلة من يهدم مبادي الهندسة يعني كما انه لو انكر احد مبادي الهندسة وهدمها لا يكالم
ولا يناظر معه المهندس وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه كذلك لو انكر احد مبادي
العلم الطبيعي وهدمها لا يكالم ولا يناظر معه الحكيم الطبيعي وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب
عليه ولما كان لسائل ان يسال لما لم يكن لصاحب علم من حيث انه صاحب هذا العلم ان يناظر مع
منكر مباديه فما ينبغي له ان يفعل اجاب عنه المص بقوله لكن يكون لعلم اخر او لاعم الجميع يعني اذا
هدم المبادي فان كان العلم الذي يهدم مباديه من العلوم التي يكون بعضها تحت بعض فتثبت
تلك المبادي من العلم الذي فوقه وهذا هو المقصود من قوله لكن يكون لعلم اخر وان لم يكن منها
فتثبت بعلم اعم اي الفلسفة الاولى والجدل والى هذا اشار بقوله او لاعم الكل ويثبت الصغرى
بقوله لانه اما مبداء لشيء او لبعض الاشياء فان بارمنيدس ومليسوس يقولان امرين اي ان الموجود
واحد فقط وانه لامتحرك وكل واحد منهما يهدم مبادي الحكمة الطبيعية اما هدم الاول لها
فلان الحكيم الطبيعي يضع ان يكون للاشياء الطبيعية مبادي وما يقولان من ان المبداء اي الموجود واحد
فقط يهدم هذا القول كما قال لانه لا يكون مبداء اصلا لو كان الموجود واحدا فقط لان المبداء

مبدا الموجود اخراولبعض الموجودات لان المبداء مضايف ذي المبداء فلو وجد المبداء
يلزم ان يوجد امور كثيرة او لا اقل اثنان فالقول المذكور يهدم هذا الاصل الموضوع
اي كون الاشياء الطبيعية ذوات المبادي بل هذا القول اي ان الموجود واحد فقط وهو مبداء
للاجسام الطبيعية مشتمل على التناقض لان الموجود اذا كان واحدا فقط لايكون شئ اخر
موجودا حتى يكون مبداء له وكل كلام مشتمل على التناقض باطل فهذا القول باطل واما هدم
الثاني فلانه اي كون هذا الموجود الواحد لامتحركا كما اشار اليه بقوله ويكون واحدا كذا اي لامتحركا
على ما قالا فلان الحكيم الطبيعي يضع فيها ان يكون اما جميع الاجسام او لا اقل بعضها متحركا كما قال
في المتن الحادي عشر الموجودات الطبيعية اما يكون كلها متحركة او بعضها انتهى لان الطبيعة مبداء
وعلة للحركة وما قالا من ان المبداء اي الموجود واحد لامتحرك يقطع الحركة من اصلها فيقطع مبداء
الحكمة الطبيعية ومبناها قطعا المتن التاسع قال فيكون النظر في انه هل يكون المبداء واحدا
كذا والمجادلة على اي وضع يقال للجدل والمباحثة مثل وضع هراقليطس ومثل لو قال احد ان الموجود
هو انسان واحد فقط مثبتهي اقول يريد ان ما قال بارمنيدس ومليسوس من ان المبداء واحد
وهو الموجود فقط لاغير وجميع الاشياء التي تُرى كثيرة واحدة لايتركه الحكيم الطبيعي فقط بل وكل
عالم ايضا بان يقول ان هذا القول شبيه بالاوضاع التي تقال للجدل والمكالمة والمجادلة من غير
ان يكون لها وقوع في نفس الامر بديهة وكل وضع يقال للجدل والمكالمة والمجادلة من غير ان يكون
له وقوع في نفس الامر لايتركه الحكيم الطبيعي فقط بل يتركه كل عالم فقول بارمنيدس ومليسوس
لايتركه الحكيم الطبيعي فقط بل يتركه كل عالم اما الصغرى فلما قال ان قول بارمنيدس ومليسوس
مشابه لوضع هراقليطس القائل للجدل والمجادلة بان جميع الاجسام لما كانت قابلة للفساد
غير ثابتة لايكون شئ ازيد هذا الشئ من ضده مثلا الابيض لايكون ازيد ابيض من ان يكون
اسود والنار لايكون ازيد حارا من ان يكون باردا ويلزم من هذا ان يكون الابيض والاسود
امرا واحدا وكذا جميع المتضادات وكما ان الوضع مخالف لما في نفس الامر فكذلك قول
بارمنيدس ومليسوس فثبت بها واما الكبرى فلان الحكيم الطبيعي وكل عالم يجب ان يجتهد ويسعيا
في تفتيش الموجودات وتحصيلها وان يتركا كل قضية قيلت للجدل والمحاورة والمجادلة من غير ان يكون
لها وقوع في نفس الامر لان المجادل لانه به يليق ان يباحث ويجادل للممارسة وتشحيذ ذهنه
او الى المغالط لانه به يليق ان يخدع ويحتال وبان يقول هذا القول شبيه بما لو قال احد ان الموجود
اي الافلاك والعناصر والمعادن والحيوانات وجميع افراد الانسان انسان واحد وكما كان
كذلك يتركه الحكيم الطبيعي وكل عالم لانه كذب ظاهر وهذيان محض ولما بلغت الى هذا المقام
سألني بعض الطالبين ممن لم يقنع بما قلنا سابقا وقال لو انكر احد مبادي علم من العلوم الجزئية
كالحكمة الطبيعية فما ينبغي ان يفعل صاحب هذا العلم اينبغي ان يسكت ويفحم ام ينبغي ان يتشبث بذيل
علم اخر ليحفظ مبادي علمه اجبت بان هذا العلم الذي انكر مباديه ان كان من العلوم التي يكون
تحت بعض اخر يجب عليه ان يتشبث في الحال بذيل علم عال منه من الاقدم مبادي هذا العلم
فانه يجد هناك مبرهنة فيه لان مبادي علم اسفل نتايج علم عال منه كما يمكن ان يرى في علم المناظر
بالنسبة الى الهندسة والموسيقى الى علم الارتماطيقي وان لم يكن من العلوم التي تكون تحت بعض اخر فلا يمكن

فلا يمكن ان يثبت مباديه من الاقدم لا في هذا العلم ولا في علم اخر ولكن يمكن ان يثبت بطريقين اخرين
اما اولا فلانه يمكن ان يثبتها الجدل من القضايا المسلمة المتفقة لا من الخواص المعدودة للجدل على ما
عدها المصنف في الفصل الثاني من اول طوبيقا ان يكون له قوة كثيرة يفتح بها طريق الى معرفة
المبادي الاول لسائر العلوم واما ثانيا فلانه يمكن ان يثبتها الفلسفة الاولى لانها لما كانت
باحثة عن الموجود من حيث انه موجود ويجري حكمها على جميع العلوم حتى تقدر ان تثبت مباديه الا انه
ينبغي لك ان تحفظ امورا ثلثة احدها ان بعض مبادي العلوم يكون مبداء اولا على الاطلاق
وبعضها لايكون كذلك بل متعلقا بالاول على الاطلاق فلو انكر احد مبادي علم متعلقة بالمبادي
الاول له يقدر صاحب هذا العلم ان يثبتها بالمبداء الاول لهذا العلم وان انكر مباديه الاول
على الاطلاق لايمكن ان يثبت بهذا الطريق لانه ليس له مبداء اخر اقدم منها بل بقوانين العلم الاعلى
او الجدل او بوجه سنذكره الآن وثانيها ان كل عالم يقدر ان يثبت مبادي علمه من المتأخر اي البرهان
الآني على ما علمنا المعلم الاول في المتن الثالث والثلثين من الكتاب الاول من التحليل الثاني و
في الفصل الثالث من الكتاب الثالث من كتب الجدل ويقدر كذلك ان يثبتها الخرافا بدفع المشكلات
والسؤالات الواردة عليها ونغني بالمشكلات المشكلات الحاصلة من سفاهة تعقل المبادي كما فعل المص
كذلك في المتن الحادي عشر من هذا الكتاب وثالثها هو ان انكار مبادي علم يمكن ان يكون على وجهين
الاول بلا واسطة مثل ان ينكر احد الحركة في الطبيعيات وكون الكم المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية
في الهندسة فاذا وقع هذا الانكار لا يقدر الحكيم الطبيعي والمهندس ان يلزما منكرين هذين المبدأين
والثاني انحرافا وهو يكون اذا انكر احد في علم مبداء اخر له يحصل من الاول مثل ان ينكر في الطبيعيات
الهيولى الاولى والمحرك الاول ويسلم التغير الطبيعي الصوري والحركة المطلقة فاذا وقع مثل هذا
الانكار يقدر الحكيم الطبيعي ان يلزمه ويثبت اثباتا صحيحا ثبوت مبدئه ولزومه اي وجود الهيولى
الاولى والمحرك الاول بالضرورة فان قلت لو انكر احد مبادي الفلسفة الاولى فما يفعل صاحبها
هل يثبتها من نفسها او يثبتها من علم اخر فلو اثبتها من نفسها فلم لا يثبت صاحب علم اخر مباديه المنكرة
من نفس هذا العلم ايضا وان اثبتها من علم اخر فما هو اقول مبادي الفلسفة الاولى على ضربين بعضها يكون
ذا واسطة مخصوصة مناسبة له بها سيبرهن عليه في علم اخر وبعضها لايكون ذا واسطة كذلك والضرب
الاول مثل مبداء الفلسفة الاولى ان بعض الموجودات جواهر مجردة غير متحركة اصلا ولو انكر هذا
المبداء احد يأخذ الفلسفة الاولى من الفلسفة الطبيعي الوسط المخصوص به المناسب له الذي هو الحركة
لان الفلسفة الطبيعي يفتش بالحركة ويجد بعض موجودات جواهر مجردة عن الهيولى غير متحركة اصلا واذا
وجدها يعطيها الى الفلسفة الاولى فيأخذها فينظر ماهيته وكيف تكون كما بينا في شرح الكتاب الثامن
من هذه الكتب الثمانية واذا اخذ منه هذا الوسط المختص به المناسب له يثبت به المبداء المذكور
اي بعض الموجودات مجردة عن الهيولى غير متحركة اصلا هكذا يفعل المص في مواضع كثيرة مثلا يبرهن
في الثاني عشر مما بعد الطبيعة بالحركة الدائمة على ان بعض الموجودات جواهر مجردة عن الهيولى ثم يعين
في الكتاب المذكور باخذ وسط من الهيئة عدد الافلاك وان لم يكن مبداء الفلسفة الاولى ذا
واسطة كذلك يثبت هو منها في علم اخر يقابل الخصم الجاحد تارة بقوة علم الجدل يعني بمقدمات مسلمة عند الكل
ويضطره الى التسليم وتارة بدلالة الالفاظ وبيان اشتقاقاتها وتارة يفحمه بشهادة الحواس وتارة

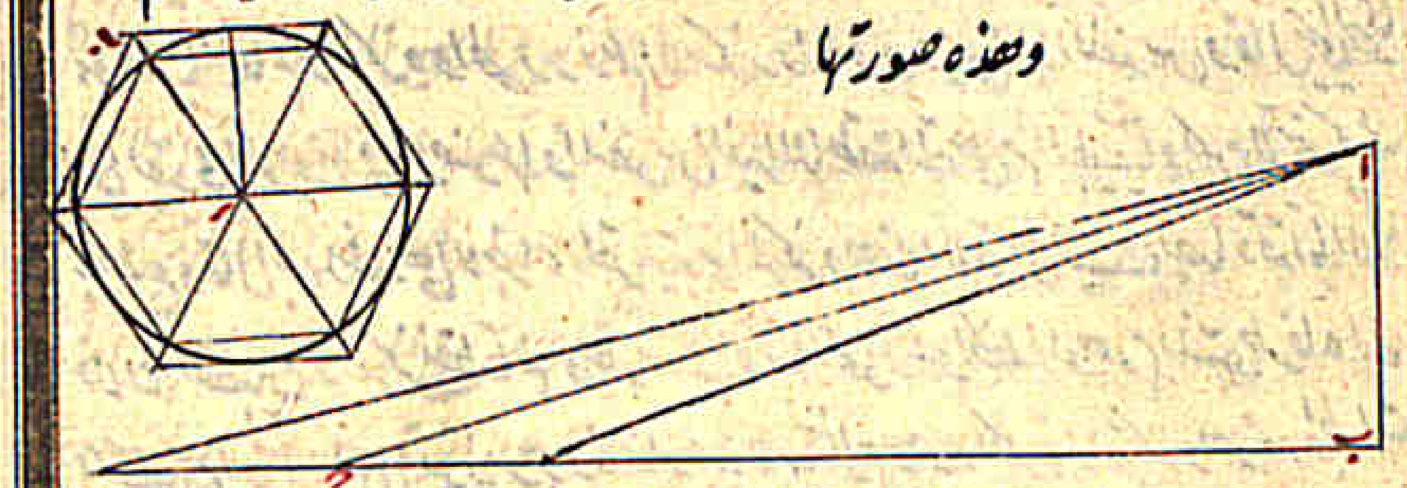
يتقيه مع وضعه الى امر مستحيل باستعمال بعض العلوم المتعارفة فيجعله مضطرا الى الاقرار وتارة يقابله بوجه اخر
مناسب على ما يعلم ظاهرا من كتب المصنف لما بعد الطبيعة كذا يفعل الفلسفي الاول لاثبات مباديه اذا انكرت
واما صاحب علم اخر لا يقدر ان يفعل كذلك لان سائر العلوم جزئية تبحث عن موضوع مخصوص وهي
على ما تعلمنا من المتن الاول من الكتاب الدس مما بعد الطبيعة تدور على شئ واحد وتحوط جنسا
واحدا تبحث عنه لا عن الموجود على الاطلاق ولا من حيث انه موجود ولا تتكلم عن حقيقته اصلا بل بعضها
يبحث عن الموجود المخصوص واضعا اياه محسوسا وبعضها يبحث عنه واضعا اياه مسلما وتجيب
هذا الوجه تثبتان وتبينان اللاتي توجد بالذات في الجنس الذي يكون تحته اما ببرهان قوي
او ضعيف واما الفلسفة الاولى فتبحث عنه من حيث انه موجود وعما يكون له بالذات على ما قال
في اول الكتاب الرابع مما بعد الطبيعة ولهذا سميت في الفصل التاسع من الكتاب الاول من التحليل
الثاني ليسند سائر العلوم وفي ثالث ما بعد الطبيعة بالملك الاعظم والسلطان الافخم الذي لا يجوز
ان يقابله سائر العلوم كالعبيد انتهى وهي ممدوحة بمدايح جليلة واوصاف جميلة وكمالات
شريفة ليست في علم من العلوم الحكمية فلهذه الاسباب تقدر ان تثبت مباديه المنكرة بوجه ذكرناه
واما سائر العلوم الجزئية فليست كذلك بل تحتاج في اثبات مباديها الى الجدل والى الفلسفة الاولى
واعلم انه يستفاد من المتن الثامن اثبات مذهب الذين يقولون ان المنطق علم لان المصنف
عبّر عن الجدل بلفظ العلم حيث قال فيه لكن يكون لعلم اخر اي الجدل على ما قال جميع الشراح والائمة
الكل لانه اذا كان الجدل علما يكون المنطق علما بالطريق الاولى ويستفاد من هذا المتن التاسع
ان لفظ ثيسيس اي الوضع يدل على رأي ظاهر الخلف صادر عن حكيم مشهور معتبر ولم تعرف
هذا الشئ بسمع ما قال المصنف في الفصل الاول من اول الجدل ان ثيسيس اي الوضع هو ظن خارج
لاحد من الحكماء المعروفين المشهورين في الفلسفة مثل ما قال انتيسثينوس لا يمكن ان يقال قول
مناقض لقول وكما قال هرقليطوس ان جميع الاشياء تتبدل وكما قال ملسوس ان جميع الاشياء
واحد انتهى فان قلت لما كان الوضع ظن حكيم معروف ومشهور في الفلسفة فكيف يكون خارجا
وبعيدا من الحق هل لا يلزم ان يكون هؤلاء الحكماء المعتبرون الممدوحون جاهلين ومجانين قلنا
اجاب عنه ضمنا في هذا المتن بانها من الاوضاع التي تقال للجدل والمباحثة فانه يريد انه لا ينبغي
ان يظن ان هذه الحكماء المشهورين والرجال الكاملين تكلموا بما قالوا عن صميم القلب وارادوا
حقيقة مدلولات ما قالوا بل ينبغي ان يظن انهم ذكروا امثال هذه الاقوال للجدل والمباحثة والمحاورة
تشحيذا للاذهان ولا ينبغي ان يعتقد احد ان مذهب الحكيم المحقق والفيلسوف المدقق هرقليطوس ان
الابيض لا يكون ابيض من ان يكون اسود والنار لا يكون حارا من ان يكون باردا الى غير
ذلك من الموجودات حاشا بل ينبغي ان يعتقد انه تكلم بامثال هذه الاقاويل للجدل والمباحثة وتعليم
الحق بعدها وكذلك ينبغي ان يعتقد عما قال پارمنيدس وملسوس من ان جميع الاشياء واحد
وهذا التوجيه يؤيد من افلاطون الذي مدح پارمنيدس بانه عظيم والهي وحكم بانه وضعه هذا
معقول كالقصص الكاذبة فانه قال في الكلمة المسماة بسوفسطا المنعقد لبيان الموجود ان تعليم
الالاتي اي پارمنيدس فانه كان من الالات الماخوذ عن قسنوفانس الذي كان معلم پارمنيدس
بل عن القدماء على ما هو مضبوط عندنا وضع جميع الموجودات كالواحد وكان يقول كالقصة التي

لا اصل لها على ما اخذه عنهم **المتن العاشر قال المصنف** وان يجاب عن الدليل الجدلي سواء كان
لملسوس وپارمنيدس لانها اخذا الكاذبة وغير المنتجة لكن دليل ملسوس افسد وليس فيه اشكال
لكن اذا وضع امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس بعسير **اقول** قوله وان يجيب الى اخره
معطوف على قوله فيكون النظر في كون مبدأ الاجسام الطبيعية واحدا يعني ان الجواب عن الدليل
الجدلي لملسوس وپارمنيدس والمجادلة على الاوضاع المقولة للجدل والمكالمة والمباحثة متشابهات
فمراد المصنف من هذا المتن هو انه لا يلزم على الحكيم الطبيعي ان يجيب عن الادلة الجدلية الكائنة لملسوس
وپارمنيدس ويثبت هذا المراد بدليلين احدهما في هذا المتن والثاني في المتن الاتي ودليله
ههنا هو قوله لانها اخذا المقدمات الكاذبة وغير المنتجة يعني ان ادلة ملسوس وپارمنيدس فاسدة
مادة وصورة وكل دليل فاسد مادة وصورة لا يلزم على الحكيم الطبيعي ان يجيب عنها ويردها
فادلة ملسوس وپارمنيدس لا يلزم على الحكيم الطبيعي ان يجيب عنها ويردها اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلما قال لانها اخذا الكاذبة اي لان المقدمات الماخوذة فيها كاذبة مادة ولا تنتج
لانها فاسدة صورة كما سيجيء ثم بين النسبة بين دليليهما المشهورين ابتداء وبين بين جميع الطلبة
في زمانه وقال لكن دليل ملسوس افسد لانه ليس بمناسب لمقصوده اصلا وليس فيه اشكال ثم قال
لكن اذا وضع امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة يعني ان هذا اي صنيع هذين الحكيمين ليس بامر متعجب
لانه اذا وضع امر فاسد يتفرع عليه مفاسد كثيرة ثم قال وهذا ليس بعسير اقول هذه العبارة
تحتمل معنيين احدهما وهذا اي تعاقب مفاسد كثيرة اذا وضع امر فاسد ليس بامر عسير ان يرى
في سائر الاشياء فانه علم بالتجربة ان كل من خرج عن الطريق المستقيم مرة يضطر ان يخطئ في جميع
الطريق بعده وايضا كما ان من اصابة واحدة يتعاقب اصابات كثيرة كذلك يتعاقب من خطاء
واحد خطايا كثيرة وثانيهما هو ان هذا اي تعاقب ولتها الفاسدة عن امر واحد اي عن كون
جميع الموجودات امرا واحدا وهو مبدأ الحكمة الطبيعية ليس بامر عسير بيانه **وانا اقول** قوله
لكن اذا الخ جواب سؤال مقدر وهو انه اذا لم يلزم ان يجيب عن دليليهما يبقى دليلهما بلا جواب
فيري انه يستلزم المقصود ويراه حقا فيقبل بالضرورة فاجاب بانه اذا وضع امر فاسد
يلزمه مفاسد كثيرة وهذا اي الجواب عن هذه الادلة الفاسدة مادة وصورة ليس بامر
عسير لكمال سهولة ردها **المتن الحادي عشر قال** لكن نحن نضع ان الموجودات الطبيعية تتحرك
اما كلها او بعضها وهذا ظاهر بالاستقراء ولا يليق ان يجاب عن الجميع بل عما تركب من المبادي
التي يستنتج منها احد امرا كاذبا واما التي ليست كذلك فلا يليق ان يجاب عنها مثلا تربيع الدائرة
الكائن بالقطع ينبغي ان يرده المهندس واما تربيع انتيفون فلا ينبغي ان يرده المهندس **اقول**
هذا الدليل الثاني على انه لا يلزم على احد من الحكماء والعلماء ان يجيب عن الادلة التي لپارمنيدس
وملسوس وصورته ان ادلة پارمنيدس وملسوس لم تتركب من مبادي الحكمة الطبيعية بل مما يضادها
وكل دليل طبيعي لم يتركب من مبادي الحكمة الطبيعية بل مما يضادها لا يلزم على الحكيم الطبيعي ان يرده
بل انما يلزم عليه رده لو ركب من مباديها المفهومة له خطاء فادلة پارمنيدس وملسوس لا يلزم
الحكيم الطبيعي ان يردها والصغرى ماخوذة من قوله نضع نحن اي اصحاب الحكمة الطبيعية في الحكمة الطبيعية
التي نبحث فيها عن احوال الاجسام الطبيعية مبدأ اول هو ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها

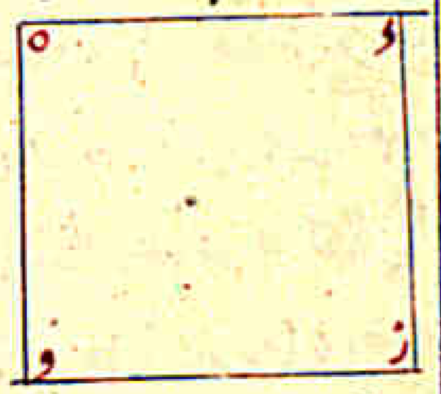
او بعضها وهذا الوضع ليس بلا دليل بل هو مثبت وظاهر من دليل الاستقراء فان المبادي الاول
تكون ظاهرة لنا بالاستقراء كما قال في خاتمة التحليل الثاني وبيان ثبوته به فان الفلكيات والعناصر
والمركبات الجامدة والنباتات والحيوانات متحركة وبارمندس وملسوس لما رفعا الحركة اخذا ادلتهما
من المبادي المضادة للمبادي في الحكمة الطبيعية فلا يلزم علينا ان نردها وبين الكبرى بما قال ولا يليق
ان يجاب عن الجميع بل عما تركب من المبادي التي يستنتج منها احد امر الكاذبا واما التي لم تتركب
منها فلا يليق ان يجيب عنها واثبت كلا منهما بمثال هندسي اي بتربيع الدائرة فان ابوقراط
الساقزي الماسعي ان يربعها باشكال هلالية هندسية واجزاء الدائرة وكان تعيين بعد تسليم
المبادي الهندسية واستدل بمقدمات هندسية كذبا وجب على المهندس ان يرد تربيعه واما
انتفون فلما سعى ان يربعها بسبب انه زعم ان الدائرة يمكن ان تساوي شكلا من الاشكال المستقيمة
الاضلاع وهو مضاد للمبادي الهندسية لم يجب على المهندس ان يرد تربيعه فكذلك لما كانت
ادلة بارمندس وملسوس مركبة من المقدمات المضادة للمبداء اول موضوع من الحكماء الطبيعيات
وهو ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها لا يجب على الحكيم الطبيعي ان يردها هذا وبعد
ذلك ينبغي ان تعلم بعض فوايد متعلقة بالمتن العاشر والحادي عشر الاولى هو الفرق بين الدليل
الجدلي والسفسطي وهو ان السفسطي يستعمل فيه المقدمات الصادقة بالنظر الى المطلق لكنه ليس
على شكل من الاشكال المنتجة لشيء والجدلي يخدع مادة وصورة وراجع لهذا الى كلام الفيلسوف
في الفصل العاشر من الكتاب الاول من المغالطة تجد فيه انه فرق بينهما بان الجدلي هو الذي لا يتركب
من المقدمات المختصة بالعلم الذي تفعل هي فيه بل من العامات [illegible] والسفسطي هو الذي
يخدع من مختصات العلم الذي تفعل هي فيه وعبارته فيه هذه فمن ينظر الى المشتركات في نفس الامر
فهو جدلي ومن يفعل تحسب سوفسطائي والقياس الجدلي والسفسطي قياس واحد بحسب الظاهر
على الاشياء التي يبحث لاجلها الجدل الامتحاني وان كانت النتيجة صادقة لانه خادع فيما هو لاجله وجميع
القياسات السفسطية يرى ان تكون بالصنعة لعدم كونها على مقتضى العلم لان الاشكال الا مطابقة ليست
جدلية لان القياسات الكائنة بالقوانين الصناعية سوفسطائية وكذا ليس بجدلي الشكل الكاذب المعمول
للصدق كتربيع ابوقراط الدائرة بالهلاليات بل جدلي كما تربيع برسوس الدائرة وان كان ابوقراط
يربع الدائرة بها لكنه لما لم يربعها بها في نفس الامر يكون سوفسطائيا وتربيع برسوس كان من المشتركات
والكواذب كما ستعرف بعيد ذلك ولهذا كان جدليا وقد بين المص الادلة الجدلية ايضا في المتن
الثامن والعشرين من الكتاب الرابع مما بعد الطبيعة فلما كان ادلة بارمندس وملسوس من المشتركات
التي عامة لسائر العلوم لانهما كانا يتكلمان لا على القانون الطبيعي كانت جدلية والثانية هو ان توصيف
دليل ملسوس بانه افسد ودون دليل بارمندس ما لكون دليل بارمندس مع فساده مشتملا على نكتة
ودقة بخلاف دليل ملسوس فانه مع فساده خال عن النكتة والدقة بل هو كما حكى الرئيس في السماعي
شكلا ولنضم ملسوس على قال بارمندس من ان المبداء هو الموجود الذي لا يتحرك كونه غير متناه والحال
ان كونه غير متناه يقتضي ان يكون كميا واذا كان كميا يكون جوهرا مع الكم فلا يكون واحدا فيكون كلامه
مشتملا على التناقض الظاهري كذا قال سمپلقيوس وتبعه بعض الشارحين واقول ان الوجه الثاني غير
مناسب لما قال المص لكن دليل ملسوس افسد فانه انما اثبت زيادة الفحش على الدليل لا على دعواه

دعواه ويجيء الوجه الموجه لهذا التوصيف والثالثة هو ان قول المصنف نحن نضع ان الموجودات
الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها يشعر ان بعضها غير متحركة فظن سمپلقيوس ان ما لا يتحرك
هو قطبا العالم ومركزه والمحور وزعم الاسكندر الافروديسي انها النفوس وقال يحيى النحوي
انها القوى الموجودة في موضوعها والنفوس الغير الناطقة التي هي من الطبيعيات ولكن لا تتحرك
بالطبع وقال ابن رشد هي الاجزاء القريبة من المركز وهذه الاقوال ليست بصادقة اما الاول
فلان القطبين والمركز نقطتان موهومتان وكذا المحور هو الخط الموهوم المنتهي طرفاه الى
القطبين اقول بل هي امور موجودة خارجية لاستلزام وجود الكرة المتحركة وهو محدد الجهات
وجودها الخارجي على ما بين في الفلسفة الاولى واما الثاني والثالث فلان النفوس وقواها
متحركة بالعرض اقول هذا الاستلزام كذبهما واما الرابع فهو اكذب من الكل اقول هذا تحكم محض غير
مسموع بل اقول هو اصدق من الكل لان التراب الصرف القريب الى المركز يري ان يكون غير متحرك
قال الشارح فالحق ان صورة القول المذكور لا يشعر ان بعض الموجودات الطبيعية لا تتحرك لانها
كل جسم طبيعي متحرك
لما كانت طبيعية تكون لا محالة ذوات مبداء الحركة لكن لما كان بارمندس وملسوس نفيا ان الحركة
نفيا كليا وكان الايجاب نقيضا كافيا لرده اورد المص الوضع المذكور مرددا بينهما وسياتي
في الكتاب الثامن ما يتحرك دائما وما يتحرك تارة ذكر بعض الادلة في تربيع الدائرة على ما هو
راي بعضهم اقول تربيع الدائرة هو بيان كون كل دائرة مساوية لمربع ما اي بيان كون مساحة
سطح كل دائرة ما وبالمساحة سطح مربع ما قال الراهب يوزيش بلانقانش في شرحه المقبول
النافع جدا الكلمات الرياضية الواقعة في كتب المص قد سعى كثير من المتقدمين والمتاخرين سعيا كثيرا
بليغا لتربيع الدائرة وكل من يظن انه وجد به تساوي الخطوط بحيث يكون محيط الدائرة واربعة
اضلاع المربع متساويين فقد كذب والتربيع علما وان لم يبرهن عليه برهانا صحيحا احد من المتقدمين
والمتاخرين الى يومنا هذا مع صرف همتهم وجل قدرتهم عليه لكنه ليس هذا لكونه او لكون اقامة البرهان
عليه مستحيلا لانه ظنه الحكماء الكاملون ممكنا وسعوا في اقامة البرهان عليه لكن لم يجدوه وانما وجده
ارشميدس علما ولكي يفهم هذا كما ينبغي يجب ان يعلم ان البحث عن التربيع من حيث العلم مغاير للبحث عنه
من حيث العمل قال الراهب المذكور في الشرح المذكور ان تربيع الدائرة على قسمين احدهما علمي والاخر
عملي والعلمي هو تصديق برهاني بان كل دائرة لها مربع تام غير عملي والعملي يقتضي عمل شيء اي جعل
نفس الدائرة مساوية للمربع باقامة البرهان العملي عليه وكلاهما كانا غير موجودين في عهد ارسطوطاليس
ثم ظهر ارشميدس بعد مرور مائتي سنة ومهر في العلوم الرياضية ووجد التربيع علما على ما يستفاد من رسالته
لمساحة الدائرة واما التربيع عملا فلم يجده الى الان احد انتهى ولنورد هنا وجه التربيع المستفاد
من الرسالة المذكورة قال ارشميدس في المسئلة الاولى من هذه الرسالة كل دائرة فهي مساوية لمثلث
قائم الزاوية يكون احد ضلعيه المحيطين بالزاوية القائمة مساويا لنصف قطر تلك الدائرة و
الثاني مساويا لمحيطها فليعط دائرة يكون نصف قطرها اب وليكن مثلث ابج بحيث يكون
زاوية ب قائمة وضلع اب المحيط مع قاعدة بج زاوية ب القائمة مساويا لنصف القطر
الذي هو خط اب وقاعدة بج مساويا لمحيط الدائرة المذكورة وبرهن ارشميدس فيها
ببرهان صحيح قوي على مساواة هذا المثلث لتلك الدائرة هذا حاصل كلامه فيها ثم نحن نبرهن

بالشكل الاخير من المقالة الثانية من كتاب اقليدس على ان المثلث ب ي مساوٍ لمربع ك ه وتر فيكون
مساويا للدائرة المذكورة قطعا لان الاشياء المتساوية لشيء متساوية على ما عرف في العلوم المتعارفة
وهذه صورتها



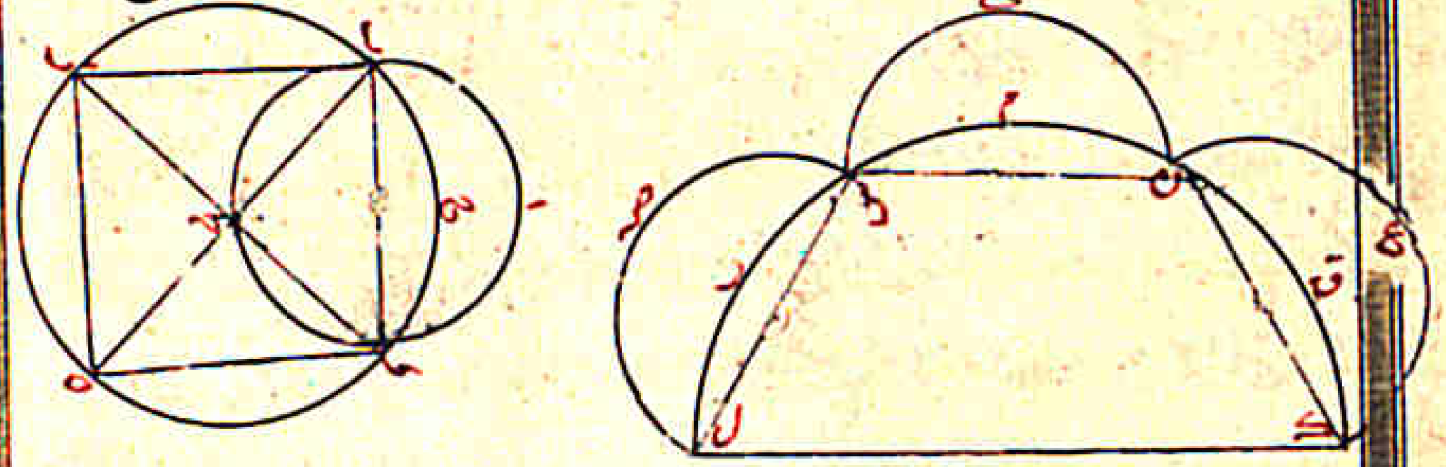
قال الراغب المذكور والشارح معا هذا البرهان انما اقيم على التربيع العلمي لا العملي ولو ادعى بالوجه
العملي ان يجعل مربع مساويا لدائرة معطاة لم يوجد برهان هندسي مثبت له اثباتا يقينيا هندسيا
وجل الصعوبة يرى ان يكون في وجدان وجه نجد به قاعدة ب ج المستقيمة متساوية لمحيط الدائرة
المعطاة مع انه لم يقدر احد ان يجد طريقا الى هذا الامد وجدانا هندسيا مساوية له ولم يبين ذلك
ببرهان هندسي وان وجد طريقا ارشميدس كذلك في كتابه للخطوط الحلزونية لكن لا عملا بل علما فقط فانه
وجد بما حقق في المسئلة الثامنة عشر من الكتاب المذكور خطا مستقيما مساويا لمحيط الدائرة
الاولى للخط الحلزوني وفي التاسعة عشر منه خطا اخر مستقيما مساويا لمحيط الدائرة الثانية وان شئت
ان تقف على حقيقة الحال فارجع اليه تجد امرا دقيقا غريبا واحفظه ينفعك كثيرا ولنرجع نحن الى بيان
المتن فنقول ليس مراد المصنف من الاحد في قوله واستنتج منها احد هو برسوس كما ذهب اليه كثير
من الشراح منهم افوناس بل هو ابوقراط المصطكي لان تربيع برسوس كان بالمشتركات العامة



فله عموم على ما قال المصنف في الكتاب الاول من التحليل الثاني وفي
مواضع اخر وتربيع ابوقراط على ما قال المصنف في الكتاب الاول
من كتب المغالطة كان بالاشكال الهلالية المسماة ههنا
بالقطع ولان يعرف كلام المصنف على وجه الكمال ارشد ان اذكر
طرقا ثلثة للتربيع فاورد اولا قياس ابوقراط الذي اراد به ان يعمل التربيع فاقول قال
ابوقراط كل دائرة ترجع الى شكل مستقيم الاضلاع وكل شكل مستقيم الاضلاع يربع فكل
دائرة تربع وغالط في اثبات الصغرى لانه اراد ان يجعل محيط الدائرة خطا مستقيما
بالاشكال الهلالية ولم يقدر فغالط وسعى بعض اخر مثل بابوس المهندس الكبير الاسكندراني
وقلاويس خرستوفورس المهندس الشارح لاصول اقليدس ان يجعله مستقيما بخط محدث
سماه مربعا وبعض اخر بوجه اخر ولم يقدروا فغالطوا في اثبات تلك الصغرى التي يدور
عليها المهندسون الى هذا الامد ولو اثبت لكان التربيع العملي على طرف الثمام كذا قال لوزيس
بلاتقانوس ثم قال سعى ابوقراط ان يجعل الدائرة مربعا بهذا الوجه اي بانه قال لتكن
الدائرة التي نريد ان نربعها دائرة ا ب ج د ولنعمل على قطرها ب د مربع ب ك ه ز ولننصف
قطره ه ب على نقطة ج من محيط الدائرة وهذا يظهر بايصال ك ج فانه ينصف قطر ب ه
بشكل ه من اولى الاصول و ل من ثالثها و كو من اوليها وينصف ايضا نصف محيط الدائرة
اي قوس ب ج د بشكل كز من ثالثة الاصول ثم نرسم على ج ببعد ب ج دائرة ب ك ه ز

وهو لان زاوية ب في قطعة ب ج قائمة اذ هي في نصف دائرة وهي زاوية ك ا ب لانها كانت اعظم من النصف ولو كانت في اصغر لكانت اصغر اقليدس

وتمر على الزاوية القائمة من مثلث ب ك ه التي يوترها ضلع ب ه فيكون مربع هذا الضلع الموتر
للقائمة ضعف مربع ب ك بشكل مز من اولى الاقليدس فيكون ايضا دائرة ب ك ه ز ضعف
دائرة ا ب ج د بالشكل الثاني من المقالة الثانية عشر من اصول اقليدس فيكون نصف دائرة
ب ك ه ز اي ب ك ه ضعف نصف دائرة ا ب ج د اي ضعف ب ا د ويكون سطح ب ج د ح
مساويا لنصف دائرة ا ب ج د اي لب ا د فاذا القي السطح المشترك اي ب د ح بقي الشكل
الهلالي اي ب ا د ح مساويا للمثلث ب ج د وهذا المثلث لو ربع بموجب الشكل الاخير من المقالة
الثانية من كتاب اقليدس يلزم ان يربع هذا الشكل الهلالي ايضا وبيانه الى هذا صحيح بلا ريب

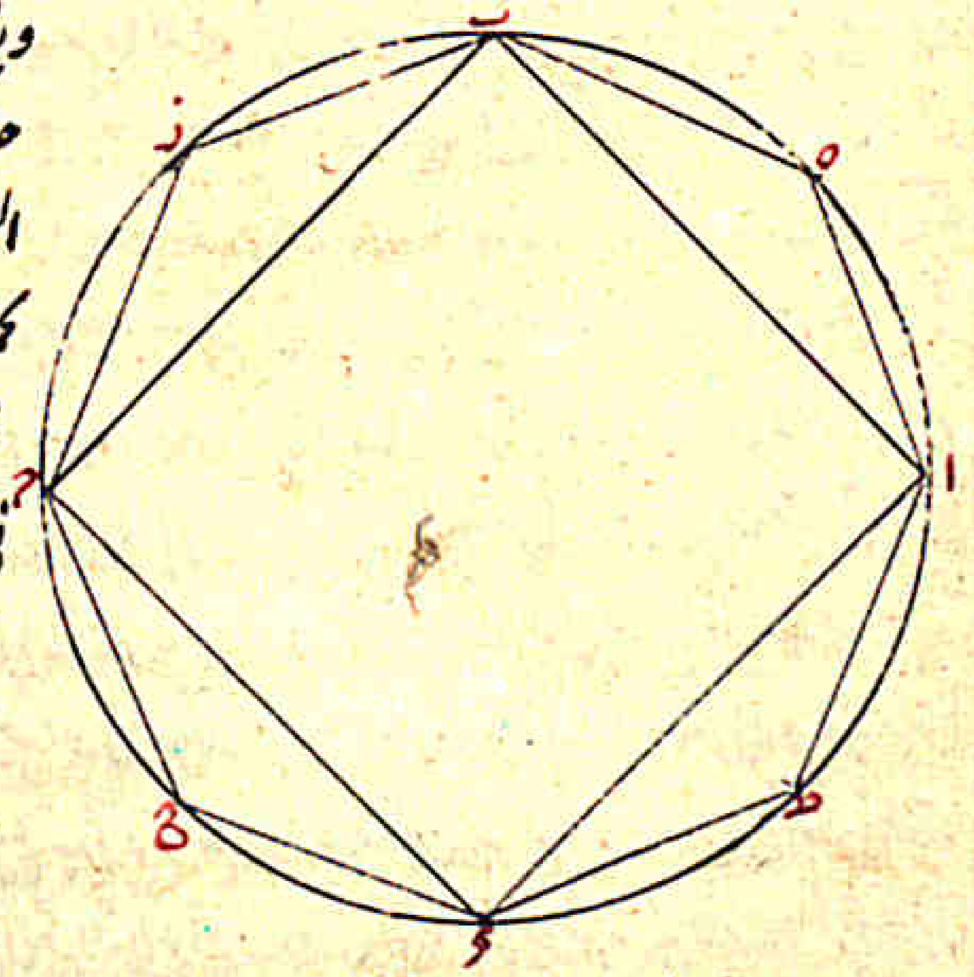


ولكن لما قال لتربيع ما بقي من الدائرة نضع خط ك ل ضعف القطر ب د ونرسم عليه نصف دائرة
ك م ل ونرسم عليه نصف مسدس متساوي الاضلاع اي سطح ك ن س ل ونرسم عليه ك ن
نصف دائرة ك ع ن وعلى ن س نصف دائرة ن ف س وعلى س ل نصف دائرة س ص ل
ولما كان قطر ك ل ضعف قطر من اقطار ب د ك ن ن س س ل يكون نصف دائرة ك م ل
مساويا لاربعة انصاف الدوائر المذكورة بالشكل الثاني من المقالة الثانية عشر من اصول اقليدس
وبالرابع من الثانية فاذا القي القطع الثلث المشترك اي قطع ك ق ن ن م س س ر ل
يبقى سطح ك ن س ل مساويا لنصف الدائرة الذي هو ا ب د والهلاليات التي هي ك ع ن
ن ف س س ص ل وليقطع من سطح ك ن س ل ثلث مثلثات متساوية للهلاليات بالوجه الذي
فعل في الشكل الاول فما بقي منه يكون مساويا لنصف الدائرة الذي هو ا ب د وهو يربع
بالشكل الاخير من الثانية اورد على ما قال ليقطع من سطح ك ن س ل ثلث مثلثات متساوية للهلاليات
بالوجه الذي فعل في الشكل الاول انه خدعة لانه لا يمكن ان يرسم في السطح المذكور ثلث مثلثات
متساوية للهلاليات بالوجه الذي فعل في الشكل الاول لان المثلث في الشكل الاول كان قائما
على ضلع ب ك من اضلاع مربع ب ك ه ز المرسوم في داخل الدائرة التي يفعل مع ب ك قطعة
كبرى من قطعة يفعلها ك م ل من اضلاع ك ن ن س س ل فلا يكون نسبة نصف دائرة ك م ل
الى واحد من هلالياته كنسبة نصف دائرة ب ك ه الى الشكل الهلالي الذي هو قطعة ب ا د ج
لعلم ان قوله هذا خدعة وسفسطة لكن لا ينبغي ان يظن انه قال هذا القول عن جهل فانه كان
وحيد عصره في هذا الفن حتى يذكر المصنف كثيرا اراءه السديدة كما سيجيء فكيف يخفى فساد
هذا القول على مثله حاشاه عن ذلك بل انما فعل هذا الاظهار الكمال فانه ما اخترعه من تثليث
الشكل الهلالي وتربيعه امر غريب متعجب يتحير منه اكثر المهندسين والطريق الثاني هو ما ذكره
برسوس ولنذكره بعبارة ذكرها لوزيس في شرح الكتاب الاول للتحليل الثاني قال فيه
قال برسوس نحن نعتقد ان نربع كل دائرة فليكن من جملتها دائرة ا ب ج د ولنرسم عليها سابع

ما بوضع المذكور بسبب ان هذا وبيان ذلك
من ان هذا فليس في البراق ه
وتكون ان اربع الى القطر ب ا وهي مجموع مربع
متساوية ضعف سطح ا حدها في الاخر
اقليدس

رابعة اقليدس مربع ه ز ح ط وفيها بساوس رابعة ك ل م ن وفي حاق وسط المربعين مربع س ع ف ص فحينئذ نقول ان مربع س ع ف ص مساو لهذه الدائرة ونبرهن على المساواة بان مربع الوسط والدائرة يزيدان معا من المربع في الدائرة وينقصان معا من المربع على الدائرة وكل شيئين يكونان كذلك متساويان فمربع الوسط والدائرة متساويان قال المص مبدا دليله اي كبراه عامة مشتركة بين سائر العلوم غير مختصة بالهندسيات لانها تستعمل في الاعداد والازمنة والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية والكيفيات وايضا هي كاذبة قطعا لان السنة والخمسة زائدتان معا من الاربعة وناقصتان معا من السبعة مع انهما ليستا متساويتين

والطريق الثالث لانتيفون حيث قال نريد ان نعمل مربعا مساويا للدائرة فلتكن الدائرة ا ب ج د ونرسم فيها مربع ا ب ج د ثم نرسم في الاشكال الهلالية الاربعة المتساوية اربعة مثلثات متساوية اي مثلثات ا ه ب و ب ز ج و ج ح د و د ط ا ثم نرسم على خطوط ا ه ه ب ب ز ز ج ج ح ح د د ط ط ا مثلثات متساوية ثم نرسم مثلثات اخر على قواعد هذه المثلثات حتى يكون اضلاع هذا الشكل المستدير المرسوم في الدائرة مطابقا لمحيطها ولان يكون هذا ممكنا كان ياخذ مقدمة مخالفة لبعض المبادي الهندسية الذي هو ان الكم المتصل قابل للانقسام الى غير النهاية غير ممكن النفاد به ويزعم ان يكون انقسامه منتهيا ويكون نفسه منفدا لجموع الدائرة بتقسيمه الى مثلثات صغيرة ويزعم ان يكون الخط المستدير حاصلا من الخطوط المستقيمة الصغيرة فاخطا في الهندسة كما اخطا ابوقراط طاهرا فيها فان انتفون اخطا في المبدا الهندسي حيث خالفه وابوقراط باخذ امر كاذب في الهندسة واما برسوس فاخطا باخذ مبدا عام لسائر العلوم في تبيينه



ولهذا لا يكون كذب شكل انتفون جدليا بل كاذبا لانه لم يقس بالعامة لسائر العلوم فلم يمكن انتقال كذب شكله او قل كذب برهانه الى خارج حدود الهندسة الذي هو سبب الجدل وبما ذكرنا تعرف سبب لياقة جواب المهندس عن برهان ابوقراط للتربيع الذي كان بالاشكال الهلالية لا عن برهان انتفون وسبب عدم اللياقة لان يجب للطبيعي عن ادلة بارمندس وملسوس وللتربيع طرق اخر من اهل اليونان واللاتين جمعها كلها في مجلد يوانس بوتاوس كلها ناقصة بل فاسدة وسعى كثير من مهندسي الاسلام فيه فاخطا اكثرهم حتى المهندس ابن هيثم ورأيت رسالة لواحد منهم ظن انه مصيب في اكثرها ولولا مخافة الخروج عما نحن بصدده بالكلية وهو شرح كلام المص لذكرتها

دائرة

بهو ما ذكره

لذكرتها ههنا ولو اقتضى مقام اخر ذكرها بعد ذكرها ان شاء الله تعالى **المتن الثاني عشر قال المصنف** ولما لم يتكلما للطبيعة لكن يمكن ان يذكرا شبها طبيعية ناسب لنا ان نبحث قليلا لاجلها لان في هذا البحث حكمة **اقول** ترجمنا هذه مطابقة لاحد احتمالي عبارة المص اليونانية يعني لما لم يتكلم بارمندس وملسوس على مقتضى علم الطبيعة ولكن يمكن ان يذكرا شبها طبيعية ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا لاجل هذه الشبه الطبيعية اما عدم تكلمهما للطبيعة فيفهم مما ذكرنا انفا من ان الطبيعة مبدا الحركة والموجود الواحد اللامتحرك الذي وضعاه مبدا للاجسام الطبيعية وقالوا انه عين جميع الموجودات يرفعها واما امكان ان يذكرا شبها طبيعية فظاهر فانه اذا رفعت الحركة يحدث منه اشكالات كثيرة متعلقة بالطبيعة ويمكن ان يترجم بان يقال ولما تكلما للطبيعة وما امكن ان يذكرا شبها طبيعية يعني ان بارمندس وملسوس لما تكلما للطبيعة وما قدرا ان يذكرا شبها واشكالات طبيعية ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا فبعض الشراح من المتقدمين والمتاخرين ذهب الى الاول وبعضهم منهم الى الثاني والحق عندي هو المعنى الاول اما اولا فلان الاول هو المناسب لسبك عبارة المص على ما لا يخفى على من استأنس لعباراته اليونانية واما ثانيا فلان المعنى الاول هو المطابق لما قال في المتن الثامن فالنظر واحد ولا متحرك لا يكون للطبيعي وقوله لان في هذا البحث حكمة يمكن ان يشرح بوجوه ثلثة غير متنافية بان يقال اولا لان في هذا البحث اي في البحث القليل حكمة اي دقة لان لفظة فلوسوفون الواقع موقعه لفظ الحكمة قد يذكر ويراد بها هذا المعنى على ما صرح ارباب كتب اللغات اليونانية فيكون المعنى لان في هذا البحث القليل الذي نحن فيه دقة اي هذا البحث القليل دقيق لا ينبغي ان يترك لانه يدقق الاذهان ويشحذها وثانيا لان في هذا البحث حكمة اي ليس بخارج عنها حتى يناسب ان يترك بل من الحكمة لان هذا البحث بحث عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية والبحث عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية ليس بخارج عن الحكمة فلما كنا مبارزين في معركة الحكمة مع بارمندس وملسوس ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا وثالثا بان يراد بفلوسوفون الفلسفة الالهية فانها لكونها اكمل من سائر العلوم سميت حكمة على الاطلاق فيكون المعنى لان في هذا البحث القليل الواقع لنا معهما حكمة اولية يعني وان لم يكن البحث عن الموجود الواحد اللامتحرك بحثا طبيعيا كما قلنا اولا لكنه بحث من الفلسفة الالهية التي من جملة كمالاتها ان تثبت مبادي سائر العلوم اذا انكرت فمستند اليها في البحث معهما وهذا المعنى الاخير ذكره الاسكندر الافرودیسي حيث قال يجب ههنا معهما من طلب بلباس الفلسفة الالهية وبعد هذا يشرع المص في البحث معهما في المتن الاتي **القسم الثاني للفصل الثاني** في بيان ان الموجود ليس بواحد وان مبادئ الطبيعيات ليس هو الموجود الواحد كما جادل بارمندس وملسوس **المتن الثالث عشر قال** والشروع الاوفق من الكل ان يقال لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فالذين يقولون ان الجميع واحد فباي وجه يقولونه هل يقولون ان الكل جوهر او كم او كيف وايضا اما ان يقولوا ان الكل جوهر واحد مثل الانسان الواحد والفرس الواحد والنفس الواحدة واما ان يقولوا انه كيف واحد كما هو كثير كهذا الابيض والحار او امر اخر كذلك لان هذه كلها متفاوتة في انفسها تفاوتا كثيرا واقوال سخيفة **اقول** يجب ان تعلم اولا ان في كل مباحثة يجب ان يتقدم تفتيش تفتيش المدعى وتفتيش المقدمات التي يتوقف عليها المدعى فكل من اراد ان يبطل رايا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله لانه لا يكفي ابطال المدعى فقط

هذا البحث ليس بخارج عن الحكمة

من اراد ان يبطل رايا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله جميعا

مع بقاء دليله سالما لانه اذا رد المدعى وبقي الدليل سالما غير مردود ولا يعلم كذب المدعى بل يحتمل
ان يكون صادقا لبقاء دليله المربوط به سالما ولا يكفي ايضا ابطال الدليل فقط مع بقاء
المدعى سالما لانه لا مانع من ان يكون الدليل فاسدا مادة وصورة ويكون المدعى صادقا ثابتا
بدليل اخر لان عدم ثبوته من الدليل الفاسد المردود لا يستلزم ثبوته من دليل اخر صحيح فكل
من اراد ان يبطل رايا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله جميعا وبهذا القانون يعمل المصنف
ههنا وفي مواضع اخر فانه يرد اقوال مدعيها من هذا المتن الى المتن الحادي والعشرين ثم يرد
دليله في الفصل الاتي ولما كان شرع في هذا البحث متلبسا بلباس الفلسفة الاولى شرع فيه على وجه
يشرع منه الفيلسوف الالهي اعني من بيان دلالة اللفظ واستعماله ولما كان مدعاهما ان جميع الموجودات
واحد يفتش اولا موضوعه اي الموجود ثم محموله اي الواحد ثم يبرهن على عدم امكان صدقه
بوجه ما فقال الشروع الاوفق من الكل للتعليم الاتي هو ان نفتش اي شيء يفهم الخصم من لفظ الموجود
والواحد فقال لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة الى اخره اي يستعمل بوجوه كثيرة كما بينه في الفصل
السابع من الكتاب الاول للفلسفة الاولى وهو ظاهر من نفسه ايضا لان الجوهر والكم والكيف
وسائر الاجناس العالية العشرة موجودات في نفس الامر فطلب عن الخصم اولا هل يفهم من وحدة
المجموع وحدته في نفس الامر حتى يكون المعنى جميع الموجودات الخارجية امر واحد فقط وموجود
واحد فقط او يفهم منها وحدته لفظا فقط حتى يكون المعنى جميع الموجودات الخارجية يطلق عليها اسم
واحد اي لفظ الموجود وهي موجودات كثيرة في نفس الامر وهذا الشق وان لم يذكر في المتن
لكنه يجب ان يقدر فيه لانه من محتملات عبارتهما لكن الشق الثاني باطل قطعا لان الحكيم لا يبحث عن الالفاظ
من حيث تسمية الاشياء بها ولذا لم يذكره فبقي الاول فح ان اراد من لفظ الموجود الجوهر فقط حتى يكون
المعنى ان الكل جوهر الى اخره اي جميع الموجودات الخارجية جوهر فقط او اراد مقولة الكم فقط
او مقولة الكيف فقط او مقولة اخرى واحدة فقط من المقولات العشرة حتى يكون المعنى ان جميع
الموجودات الخارجية مقولة واحدة فقط اي كم فقط او كيف فقط او مقولة واحدة اخرى فقط
او اراد ان جميع الموجودات اي جميع المقولات معا اي الجوهر والكم والكيف والاضافة والمتى
والاين والفعل والانفعال والوضع والملك معا موجود واحد فلو اراد انها مقولة واحدة
فقط اي جوهر فقط او كم فقط او مقولة اخرى واحدة فقط يسئل ايضا هل يريد بها ان يكون
جميع الموجودات جوهرا واحدا كالانسان الواحد والفرس الواحد والنفس الواحدة او
يريد كيفا واحدا للشخص كهذا الابيض والحار وامرا اخر كذلك يعني ايدعيان ان يكون جميع الموجودات
واحدا بالجنس او بالنوع كالانسان الواحد والفرس الواحد والنفس الواحد ام يدعيان
ان يكون الجميع واحدا بالعدد والى هذا الشق اشار حيث واما ان يفهما انه مكيف واحد كهذا
الابيض والمكيف هنا مركب عرضي وجزئي مدرك بالحس الذي هو للجزئيات ولهذا مثل بقوله
كهذا الابيض ثم قال لان هذه كلها متفاوتة كثيرا واقوال مستحيلة ومن لا يتيقن ان يتحقق فرق
كثير بين ان يفهم من كون جميع الموجودات واحدا انها جوهر واحد فقط او كم واحد فقط او مقولة
اخرى واحدة وان يفهم منه ان جميع اجناس المقولات معا واحدة كما يقول وقد مر منا وان يفهم
ان الجميع واحد جنسا او نوعا او عددا فان التفارق والتغاير كثير جدا بين هذه الشقوق وهذه

وهذه كلها اقوال مستحيلة اي هذه الاقوال والشقوق ممتنعة في نفس الامر فان جميع الموجودات
كيف يكون واحدة بالعدد مع بديهة اختلافها به ولو قيل انها واحدة جنسا او نوعا فلا تكون
واحدة في نفس الامر بل كثيرة لبديهة تكثر الاجناس والانواع **المتن الرابع عشر قال المصنف**
لانه ان كان جوهرا وكما وكيفا سواء كان بعضها في نفسها منفصلة عن بعض اخر او لا يكون كثيرا
وان كان كما او كيفا ولم يوجد الجوهر يكون غير معقول لو جاز ان يقال غير المعقول المستحيل لانه لا شيء
من الاعراض منفصل عن الجوهر لانها كلها تقال في الموضوع الجوهر **اقول** قد حصل من الترديدات
المذكورة في هذا المتن والمتن الاتي دليلا مبطلا لدعوى بارمندس وملسوس صورته ان ما قالا
من ان جميع الاشياء موجود واحد باطل لانهما اما ان يريدا به الموجود الواحد امرا جامعا للجوهر
والكم والكيف وسائر الاعراض معا او يريدا امرا واحدا على التعيين منها وهو ايضا اما كم فقط
او كيف فقط اذا لم يوجد الجوهر او يريدا انه جوهر فقط بدون مقولة اخرى والتالي باطل بجميع
اقسامه فكذا المقدم اي ان جميع الاشياء موجود واحد اما المنفصلة فظاهر الصدق واما بطلان
القسم الاول فيثبته المص بقوله لانه ان كان جوهرا وكما وكيفا منفصلة كانت او لا يكون كثيرا يعني ان
ارادا بالموجود الواحد امرا واحدا جامعا لجميع المقولات العشرة معا او الاثنين معا او الثلثة معا
الى العشرة يكون كثيرا بلا ريب لا واحدا لان الجوهر والكم وسائر المقولات معا امور كثيرة جزما
وكذا الاثنان او الثلثة او الاربعة الى العشرة منها جميعا كثير قطعا وقوله سواء كان بعضها في نفسها
منفصلة عن اخر او لا لقطع احتمال ان يقول احد ان الجميع واحد لكونها متصلة لان الاتصال لا يمنع
الكثرة في الواقع لان وحدة الاشياء وكثرتها ليستا من الانفصال او الاتصال بل من وحدة وجود
الماهية وكثرته واما بطلان القسم الثاني فاشار اليه بقوله يكون غير معقول لو جاز ان يقال غير
المعقول المستحيل يعني ان اراد بالموجود الواحد في قولهما ان جميع الاشياء موجود واحد انه
كم واحد او كيف واحد او غير ذلك فهو مستحيل لان شيئا منها لا ينفصل عن الجوهر الموجود بنفسه
ولا يوجد بدونه واثبت هذا بقوله لانها كلها تقال في الموضوع الجوهر على ما في بعض النسخ وفي بعضها
في الجوهر الموضوع والمآل واحد يعني ان جميع الاعراض تحمل على الجوهر كما في الموضوع اي على ان يكون
موجودة فيه او تحمل على الموضوع الذي هو الجوهر كما في الموضوع اي على ان توجد فيه واما بطلان
القسم الثالث فيجيء في المتن الاتي **المتن الخامس عشر قال** لكن قال ملسوس ان الموجود غير متناه
فالموجود حينئذ كمي ما لان غير المتناهي كمي واما الجوهر او الكيف او الانفعال فلا يمكن ان تكون غير متناهية
الا بالعرض يعني ان كانت مع الكمي لان الكمي يؤخذ في حد الغير المتناهي لا الجوهر ولا المكيف فان كان
الموجود جوهرا وكميا يكون اثنين لا واحدا وان كان جوهرا فقط لا يكون غير متناه ولا يكون له
امتداد ما اذ لو كان لكان كميا ما **اقول** يبطل المص في هذا المتن الشق الثالث من الشقوق المذكورة
اعني لا يجوز ان يراد بالموجود الواحد في قولهما جميع الاشياء موجود واحد الجوهر فقط ويركب الدليل
مما هو مسلم عند ملسوس وبارمندس ويذكر في هذا المتن امورا ثلثة يركب دليله من صغرى مسلمة
عند الخصم ثم يبين انتاجه لمقصوده ثم يجيب عن سؤال مقدر فقال لكن قال ملسوس ان الموجود غير متناه
فح نقول ان الموجود غير متناه ولا شيء من غير المتناهي بجوهر فقط بل كم لان غير المتناهي كمي وكذلك
نقول قال بارمندس ان الموجود الواحد متناه فهو ح لا يكون جوهرا فقط بل كم لانه متناه على رايه

ولا شئ من المتناهي بجوهر فقط لان كل متناه كمي وانما لم يصرح بابطال قوله اكتفاء بابطال
قول ملسوس فان الدليل القائم على بطلانه هذا قائم على بطلان ذاك واثبت المصنف لزوم
كون الموجود كميا على تقدير كونه غير متناه كما قال ملسوس بقوله لان الكمي يوخذ في حد الغير المتناهي
لا الجوهر ولا المكيف ولا في سائر المقولات بيانه ان غير المتناهي يحد بانه مقدار منقسم
الى غير النهاية وكل ما كان كذلك لا يجوز ان يوجد فيما ليس فيه كم كما ان الضاحك والزوج والفرد
لما كان تحدد بالانسان الذي له ضحك وبالعدد الذي ينقسم الى متساويين والعدد الذي
لا ينقسم الى المتساويين لا يجوز ان يوجد الضاحك فيما ليس بانسان ولا الزوج والفرد
فيما ليس بعدد ولانها تحمل بالوجه الثاني من وجوه القول بالذات على ما يؤخذ في حدها على ما
صرح به المصنف في الفصل الرابع من اول التحليل الثاني فغير المتناهي لا يجوز ان يوجد فيما ليس بكمي
فلو كان الموجود جوهرا فقط او كيفا فقط او مقولة اخرى فقط سوى الكم يلزم ان يكون
غير متناه على ما هو رأيه ولا غير متناه في جميع الشقوق وان يوجد العرض بدون المعروض
في الشقين الاخيرين ولو كان جوهرا مع مقولة اخرى واحدة او اثنين او ثلثة الى غير ذلك
بدون الكم يلزم التعدد والمناقض للوحدة وان يكون غير متناه ولا غير متناه وان كان كما
فقط يلزم وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له ولو كان جوهرا وكما معا يلزم التعدد و
المناقض لما اعتقد من الوحدة وهذه الفسادات تلزم على رأي بارمندس ايضا لان المتناهي
يحد بالكم ايضا فالمتناهي لا يمكن ان لا يكون كميا فلو كان جميع الموجودات جوهرا فقط او كيفا
فقط او مقولة اخرى فقط سوى الكم يلزم ان يكون غير متناه على ما هو رأيه ولا غير متناه في جميع
الشقوق وان يوجد العرض بدون المعروض في الشقين الاخيرين ولو كان جوهرا مع مقولة
اخرى بدون الكم يلزم التعدد والمناقض للوحدة وان يكون غير متناه ولا غير متناه ولو كان كما
فقط يلزم وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له وهو مستحيل ولما كان لسائل ان يسأل ان الجوهر
لما صح ان يكون صغيرا وكبيرا يجوز ان يكون الموجود الواحد الغير المتناهي هو الجوهر فقط بلا لزوم
التناقض اجاب عنه المصنف بقوله اما الجوهر او الكيف او الانفعال لا يمكن ان يكون غير متناهية
الا بالعرض لانها انما تكون متناهية او غير متناهية بسبب كونها مع الكم **اقول** عترض ثيمسطيوس
في الجدل الاول من كتبه التي عملها لرد كتب المصنف ان الدليل المذكور ناقص لعدم ذكره جميع المقولات
العشرة لكنه مندفع لان عدم كون شئ منها مرادا للمحافظ بهر لاستلزام كل منها تعدد الموجود والبديهة
لان المتروكة انما هي المقولات النسبية والنسبة تستدعي منسوبا ومنسوبا اليه بالضرورة ولان
فساد ما يعلم من فساد المذكورة فتركها للايجاز مع حصول بدون ذكرها وذكرناها في الشرح
لان الشرح للتفصيل لا للايجاز كالمتن **بعض اشارات ومشكلات على المتون الثلثة المذكورة ينبغي
ذكرها ههنا** اقول اولا ان تسمية المصنف رأيه تفتيش المراد من الموجود والواحد حين باشر المباحثة
مع الخصم وفي من الكل حق لان الاليق اولا في كل مباحثة هو بيان محلها وكشف المراد من الموضوع
والمحمول على ما صرح به في مواضع كثيرة من كتبه سيما في الفصل التاسع عشر من اول الجدل وكذا افلاطون
في فدروس وثانيا ان المشتقات كالكمي والمكيف تذكر عندهم ويراد منها في الاكثر معنى المشتق
وقد تذكر ويراد منها معنى المشتق منه فيجب ان يحمل الكمي والمكيف المذكورين في المتون المذكورة

المذكورة على معنى مناسب للمقام وثالثا ان المصنف لما كان يرى انه يصادر فيما قال في المتن الثالث
عشر كالمسلم لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فان كون الموجود مقولا بوجوه كثيرة لما لم يسلمه
الخصم له ان ينكره ويقول ان هذا غير مسلم عندي ومبني دليلك هو عين مطلوبك الذي
هو ان الموجود امور متكثرة فقد صادرت اجاب عنه زابرلا وكثير من الشراح بان بيان
معنى اللفظ ومحل النزاع اي هل الموجود امور كثيرة ام امر واحد متغايران لانا اذا بينا
معنى لفظ العنقاء او الغول او الكسوف لا نبينه على ان يكون موجودا في نفس الامر فكذلك
فيما نحن فيه انما بين المصنف ان لفظ الموجود يدل ويطلق على الكثير اي الجوهر والكيف والكم و
سائر المقولات ولا يضع ان يكون هذه معطاة في نفس الامر وموجودة فيها وهذا هو محل
النزاع لا ذاك وانا اجيب عنه بان المصنف لا يتكلم ههنا للفظ الجوهر والكيف وامثالها فقط
بل للاشياء الخارجية ويأخذ وجودها ظاهرا بشهادة الحس فانا ننظر ببصرنا نظرة حقة وندرك
بعقولنا ادراكا صادقا ان بعض الكميات والكيفيات كالروايح والالوان تتبدل مع عدم تبدل
ذات موضوعها الذي هو الجواهر اصلا ولا يلزم من اخذه هذا مصادرته على المطلوب لان النزاع
ليس في ان هذه الاشياء موجودة اولا بل في انها موجود واحد فقط او كثير ولم يأخذ المصنف
هذا في دليله حتى يلزم ان يكون مصادرا في مطلوبه بل اثبته بالبرهان فانه اثبت انه لا يمكن ان يكون
تلك الاشياء واحدا بل انها كثيرة بالضرورة واقول قد وقع في نسخ المتن الرابع عشر
قوله وجد الجوهر ولم يوجد فيه وهو سهو من اقلام الناسخين والمكتوب بقلمه انما هو وان كان
كما او كيفا ولم يوجد الجوهر بسببه ظاهر لانه ان كان كما او كيفا ووجد الجوهر على ما هو مقتضى
الحقيقي النسخة المكتوبة اولا لم يكن غير معقول لو جاز ان يقال المستحيل غير معقول فالحق انها
كتبت كذلك سهوا فياليت شعري لم لم يتعرض الشراح لهذا وان قوله فيه لانه لا شئ من الاعراض
بمنفصل عن الجوهر لما كان من القضايا المشهورة ينبغي ان يشرح وشرحها ان شيئا من الاعراض
لا يمكن ان ينفصل عن الجوهر ويوجد في نفسه بدون الجوهر والجوهر يمكن ان ينفصل ويوجد في نفسه
بدون العرض اما القضية الاولى فلان كل عرض يتوقف ويستند وجوده الى الجوهر ولا شئ
مما يتوقف ويستند وجوده الى الجوهر بمنفصل عن الجوهر فلا شئ من الاعراض بمنفصل عن الجوهر
ولهذا كان الجوهر متقدما من العرض شرفا وعلما وزمانا وطبعا على ما قال المصنف في المتن الرابع من سابع
ما بعد الطبيعة واما الثانية فلان بعض الجواهر كالعقول خالية عن جميع الاعراض كما بين في محله
وبعضها كالجواهر الحادثة مثلا وان لم يوجد في الواقع بلا عرض ما ولا ينفصل عن عرض ما لكنه
لا يزول ولا ينعدم ولا يتبدل في ذاته بزوال الاعراض المخصوصة وانفصالها عنه بل يكون باقيا
بذاته بل ويمكن ان يوجد بلا عرض ما لتعقده عليه بالوجوه المذكورة واقول ان قوله غير المتناهي
يوجد في الكم واما الجوهر او الكيف او الانفعال فلا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض يعني
ان كانت مع الكمي لان الكمي يوخذ في حد الغير المتناهي يرى ان يكون كاذبا لان الواجب بالذات
الذي هو المحرك الاول لما كان موجودا ومحركا في جميع الازمنة عند المصنف يكون غير متناه البتة
مع انه ليس بكمي لما قال المصنف في خاتمة الكتاب الثامن من الكتب الثمان انه تعالى غير قابل للانقسام
ولا جزء ولا امتداد له اصلا ويجاب بان المصنف انما يتكلم ههنا للجوهر المادي والجسمي للاشياء

الجوهر متقدم على العرض شرفا وعلما وزمانا وطبعا

بعض الجواهر لا يعرض بالعرض وهي العقول
لا توجد بدونه وهي الجواهر الحادثة

المجردة عن الهيولى والكم كالواجب تعالى والعقول وسببه ان المصر انما يتكلم ههنا للاجسام الطبيعية ومباديها افراده من الجوهر ههنا ليس الا الجوهر المادي وايضا غير المتناهي يطلق على وجهين احدهما غير المتناهي امتدادا والثاني غير المتناهي ذاتا ووجودا وقدرة وعلما والمراد ههنا هو غير المتناهي امتدادا والجوهر مطلقا والكيف والانفعال لا يمكن ان تكون غير متناهية بهذا المعنى الا بالعرض واما الواجب فلا يمكن ان يكون غير متناه بهذا المعنى نعم هو غير متناه بالمعنى الثاني لكنه ليس بمراد ههنا ثم اقول قوله وان كان جوهرا فقط فلا يكون غير متناه ولا يكون له امتداد ما اذ لو كان له امتداد او كان كميا فلنذكر ما قالوا في هذه المسئلة نفيا واثباتا في ثلثة فصول **الفصل الاول في انه يوجد الهيولى والجسم المركب منها ومن الصورة النوعية الجوهرية مع قطع النظر عن الكم المتصل اجزاء متغايرة وامتدادا ما غير كمي**

اعلم انه وقع مباحثات كثيرة بين متكلمي النصارى في ان الهيولى الاولى والجسم المركب منه ومن الصورة الجوهرية لو تفرقا عن الكم المتصل هل يكون لهما متفرقين عنه اجزاء متغايرة وامتداد ما غير كمي ويكون امتداد وهما المطلق واجزاؤهما المخالفة من الكم المتصل بحيث لو تجردا عنه يبقيان غير منقسمين وبلا امتداد ما لكن ينبغي ان تعلم ان الكلام ليس للاجزاء الذاتية الطبيعية والما بعد الطبيعية لانه قد تبين في محله انه اذا ركب جوهر ما كالانسان والفرس منها يجب ان يقارنها في جميع اوقات وجوده بل الكلام للاجزاء التامة كاليد والرجل مثلا اتفق متكلموا النصارى مقابلين للمثلثين ان الله تعالى قادر ان يفصل من الجسم الجوهري الامتداد العرضي ويبقيه بدونه لانه تم حفظ في السر النصراني الذي هو تبدل ذات الخبز الذي يدعوا عليه الراهب في كنيستهم الى جسم عيسى عليه السلام كم الخبز بلا جوهر ولما حفظ هذا مع انه يرى محالا ظاهرا فهو قادر ان يفصل من الجسم الامتداد العرضي ويبقيه بدونه لكنه حفظ الكم المذكور بلا جوهر مع انه يرى ان يكون مستحيلا فهو قادر ان يفصل من الجسم الجوهري الامتداد العرضي ويبقيه بدونه بلا ريب ما ثم اختلفوا في انه هل يكون لهذا الجسم المادي المفارق عنه الامتداد العرضي امتداد ما واجزاء تامة ام لا والذاهبون الى الاول ذهبوا الى ان امتداد الاجزاء التامة وانفصالها على قسمين يسمون احدهما امتدادا كميا والاخر امتدادا جوهريا ووجوديا والامتداد الكمي هو الذي يملك به الجوهر المادي كالانسان تحيزا ما لما للمكان بحيث يكون مجموع هذا الجوهر اي الانسان مثلا مالئا لمجموع المكان وكل جزء من اجزائه مالئا لجزء من اجزاء المكان بحسب تحيز كل واحد منها بحيث يكون كل جزء مغايرا لمكان الاخر قال اصحاب هذا الرأي وهذا يوجد في الجوهري المادي من الكم وبهذا السبب يقال كميا بالعرض كما يقال ابيض بسبب البياض العارض له ولهذا لو جرد من هذا الامتداد الكمي لا يكون له اجزاء مكانية والامتداد الجوهري الوجودي مختص بالجوهر المادي بحيث يكون به اجزاؤه مرتبة لا مختلطة وغير ممتاز بعضها عن بعض بل يحفظ به ارتباطها المستقيم وترتيبها المناسب الذي تقتضيه الكل من غير احتياج الى المكان مثلا مجموع جسم زيد هو مجموع ما يحتوي عليه كما ان يقال الكل لشيء بالنسبة الى اجزائه يتم هو بلا ريب باجزائه الجسمية الوجودية وهذه الاجزاء تكون متغايرة فلو فرض ان يرفع الله تعالى منه الكم مع حفظ جسمه الجوهري يكون رأسه مغايرا لسائر اجزائه وكذا يده مغايرة

يعني غير متناه بالامتداد او بالذات والقدرة والعلم

اي وقع في متكلمي النصارى اضطرابا عظيما

مغاير الرأسه وقدمه وسائر اجزائه قطعا فيكون لهذا المركب الجوهري من الهيولى والصورة وهيولاه ايضا ما لكل هذه الاجزاء والامتداد الجوهري الذاتي بلا امتداد كمي اصلا وذهب بعض من اصحاب هذا الرأي الى ان بدن زيد مثلا لو جرد عن الامتداد الكمي يوجد فيه امتداد مكاني ذاتي بحيث يكون رأسه في الفوق ورجلاه في التحت وكذا باقي اجزائه ولظهور رفسا هذا انكره جميع من عداهم واحدث ارباب هذا الرأي اي الرأي الغير المنكر ايضا بعض اجزاء جوهرية لا تتجزئ بتة للنقاط الغير المنقسمة يتواصل بها تلك الاجزاء الجوهرية الوجودية فيحصل كل جوهر متصل بالجوهرية كما يتواصل بالنقاط المشتركة اجزاء الكم المتصل فيحصل مجموع الكم المتصل والى هذا الرأي ذهب سُقُوتُسْ وَتِغْبَرْ فِنُسْ وَهِرْوَاُسْ وَمَايُوْر وَآبَنُولُسْ وَآنْزُنُسْ وَآوُلُسْ وَسُورِيجْ وَنُوسْتَاغِ وغيرها بين تومبر جيسن في البحث الثاني من الفصل الثاني من الكتاب الاول من الطبيعيات وتوبين وفائن اليهودي ويستدل على هذا الرأي اولا بان الجوهر مقدم من الكم معنى وعلما وزمانا وطبعا على ما قال الفيلسوف في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة وكما يكون كل الجوهر بالنسبة الى كل الكم كذلك يكون اجزاؤه بالنسبة الى اجزائه لان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل على ما قال هو ايضا في الفصل الاول من الكتاب الاول لتاريخ الحيوانات فيكون اجزاء الجوهر ايضا مقدما عن اجزاء الكم معنى وعلما وزمانا وطبعا لكن المقدم حق فكذا التالي فالجوهر من حيث انه جوهر يكون منقسما بالذات ويكون له اجزاء جوهرية بالذات قبل عروض الكم له وثانيا بعد تمهيد مقدمة هي ان الجوهر الطبيعي المادي معروض للكم بلا واسطة شيء ثم يعرض له سائر الاعراض على ما تبين في كتاب الكون والفساد بانه لو كان الجوهر المركب عديم الاجزاء التامة وغير منقسم في ذاته اليها لما امكن ان يكون معروضا للكم بلا واسطة شيء لان ما ليس بمنقسم في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة فلما كان الكم في ذاته امرا منقسما لا يمكن ان يقبله الجوهر لانه كان غير منقسم بالكلية ولانه لا بد من المناسبة بين الموضوع والصفة العارضة له ولا مناسبة بين اللامنقسم والمنقسم اصلا وكان الجوهر المادي على هذا التقدير يكون كالعقول والنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان في عدم قبول الانقسام وفقدان الاجزاء فيلزم ان لا يقبل الكم المتصل كما لا تقبله هي فانها انما لا تقبله لعدم قبولها الانقسام وفقدان الاجزاء فيها وهذا موجود فيه على ما فرض ولان الموضوع يتعقل قبل ان يتعقل ما يقبله لان الموضوع اقدم من المحمول على ما قال المصر في هذا الكتاب فلما تعقل ان يقبل الجوهر الكم فاما يقبله من حيث انه منقسم او يقبله من حيث انه غير منقسم فان كان الاول فيكون منقسما قبل الكم وان كان الثاني فيبقى دائما غير منقسم فان وجه القبول والحفظ واحد فكما يقبل ابتداء كذلك الحفظ بعده وهكذا استدل اصحاب هذا الرأي على كون الهيولى الاولى قابلة للانقسام في ذاتها وكونها ذات اجزاء في نفسها وثالثا بان الجوهر اذا قبل الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزءه كما يقبل كل هذه الورقة كل البياض وبعضها بعضا ويقبل كل الجوهر وجزؤه ايضا كل الكم كما اعتقدوا وان يقولوا ان كل النفس الناطقة يوجد في كل البدن وكذا كلها يوجد في جزئه لكنه لا يمكن الثاني لانه يلزم منه ان يكون للكم المنقسم طبعا وجه غير منقسم يتصور به الجوهر وهو مخالف لطبعه قطعا فبقي الاول اي ان يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزئه ويلزم منه ان يكون للجوهر اجزاء قبل عروض الكم وهذه الاجزاء

في نفسها عند بعض حكماء النصارى

اي يكون في كل جزء من اجزائه النفس الناطقة توجد في كل جزء من البدن

لا يمكن ان يعطيها الجوهر لانه لا يعطيه شيئا الا بان يصوره وهو لا يصوره الا عند العروض ولايعا
بان كل جوهر جسمي ممتد بالكم يكون له بالضرورة اجزاء تامة كمية واجزاء تامة جوهرية وجودية
والكم لا يمكن ان يحصل منه اجزاء جوهرية وجودية لان الكم عارض والعارض لا يمكن ان يحصل
منه امر جوهري فالاجزاء الجوهرية الوجودية ذاتية له غير حاصلة من الكم والقضية الاولى
اي قولنا كل جوهر جسمي الى اخره ظاهرة فانه ليس في رأس زيد مثلا او في يده بعض اجزاء
كمية متغايرة لاجزاء كمية اخرى كائنة في قدميه بل فيهما اجزاء جوهرية وجودية متغايرة لاجزاء
جوهرية وجودية كائنة في قدميه الا لكان الجوهر الغير المنقسم بحسب ذاته امرا واحدا في
الرأس واليد والقدم وهو مستحيل وايضا لو قطع يده او قدمه يكون في اليد او القدم
جزء جوهري وجودي مغاير للجزء الكائن في الرأس بديهة فكذلك تكون الاجزاء الوجودية
في الكل المركب قبل هذا القطع لانه لا يجوز ان يظن ان هذه الاجزاء حصلت بسبب القطع و
ايضا بان الجوهر الجسمي لو جرد عن الكم المتصل يكون في مكانه الاول بالضرورة لانه لو جرد
الكم المتصل من الماء الموجود في الجب او من مجموع البحر المحيط يبقى جوهر الماء في مكانه الاول
اي الجب وجوهر البحر المحيط ايضا في مكانه الاول بالضرورة لانهما لم ينعدما ولم ينتقلا الى موضع
اخر وكل ما يوجد في المكان يكون له اجزاء جوهرية وجودية وامتداد جوهري مناسب لامتداد
المكان فجوهر الماء الكائن في الجب المجرد عن الكم المتصل وجوهر البحر المحيط المجرد عنه يكون لهما اجزاء
جوهرية وجودية وامتداد جوهري بالضرورة **الفصل الثاني في ان الهيولى الاولى والجسم**
المركب منها ومن الصورة النوعية لو انفصلا عن الكم المتصل لا يكون فيها اجزاء متغايرة
وامتداد ما اعلم ان كثيرا من فحول الرجال الفضلاء انكروا ان يكون للجوهر المادي المتصور بلا كم تام
او الموجود في الخارج بدونه امتداد ما بالفعل واجزاء ما ويدعون ان الجوهر المجرد عنه يكون
بالفعل بلا امتداد وغير منقسم والى هذا الرأي ذهب الحكيم سنبليقيوس والحكيم ابو الوليد ابن رشد
القرطبي وتوماس قوناس والبرتس الكبير وقابرآولس وقايتانس ودرآندس وفرآريس
وتارآرس وفومئلتنس وآسقوج بل رهابين قوم جنبس فانهم استدلوا اولا
في البحث الثالث من الفصل الثالث من شرح هذا الكتاب من طرف المتباين ان الهيولى الاولى تكون
في ذاتها منقسمة وممتدة ثم قالوا فيه لكن الرأي المخالف لهذا هو الصادق والموافق لتعليم
ارسطوطاليس وهو مذهب الفلاسفة وان كانوا يرون ان يرجعوا منه فيما بعد هذا القول قال الشارح
وهذا هو رأي الفيلسوف كما علم من كلامه في هذا المتن وفي مواضع اخرى وهو صدق حقا وينبغي
ان يعتقد حقا ونتقدم لبيانه مسئلتين المسئلة الاولى هي ان الهيولى الاولى لو ادركت وهما
بدون الصورة الجوهرية النوعية وبدون الكم المتصل لا يكون لها امتداد ما اصلا ولا جزء تام
بالفعل بل يكون غير منقسمة بالفعل سلبا وعدما وهذا اولى والمسئلة الثانية هي ان الجسم المركب
من الهيولى والصورة الجوهرية اذا ادرك بدون الكم المتصل ووجد في الخارج بدونه لا يكون
له بالفعل ايضا امتداد ما ولا جزء ما تام وجودي بل يكون غير منقسم بالفعل قال الشارح وانا
ابينهما اولا ثم اقيم البرهان عليهما واقول قيدنا الادراك في الاولى فقط بالوهم لان الهيولى
الاولى لا يمكن ان تنفصل عن الصورة الجوهرية ولا عن الكم لا من طبعها ولا من غيره بحيث لو خلت

الهيولى الاولى لو ادركت بلا صورة نوعية وكم متصل لا يكون لها امتداد ما بالفعل اصلا ولا تنقسم اصلا وفي الجسم الطبيعي اذا ادركت بدون الكم المتصل

توجد في الخارج مجردة عنهما كما بيّنا في كتاب الكون والفساد وقيدنا اولا عدم انقسامها بالفعل
بقولنا سلبا لانها ليس لها شيء تنقسم بسببه ولهذا قال توماس قوناس الهيولى غير منقسمة بسلب
جميع اجناس الكم وقلنا ثانيا وعدما وهو اولى لانها قابلة بتوسط الصورة النوعية ان تقبل الكم
الامتداد والانقسام وقلنا في الجسم الطبيعي اذا ادرك بلا كم متصل ناظرين الى قوى الطبيعة لان
الجسم المركب الطبيعي عند المشائين وبحسب الطبع لا يمكن ان ينفصل عن كم ما في نفس الامر وكذا عن سائر
احواله اللازمة وعطفنا عليه قولنا او وجد في الخارج بدونه اشارة الى ان الله تعالى قادر ان يخرجه
عن جميع افراد الكم المتصل ويبقيه بلا امتداد ما في الخارج وان كان على خلاف مقتضى طبيعته
فانه غالب على الاطلاق وابرهن على الاولى بان الهيولى الاولى المدركة وهما بدون الصورة
والكم ليست مركبة وكل ما ليس مركبا ليس فيه اجزاء بالفعل وهو غير منقسم فالهيولى الاولى المدركة
وهما بدون الصورة والكم ليس فيها اجزاء بالفعل وهو غير منقسمة وكل ما ليس فيه اجزاء وهو
غير منقسم ليس فيه امتداد ما بالفعل اصلا فالهيولى الاولى المدركة وهما بدون الصورة والكم
ليس فيها امتداد ما بالفعل اصلا اما الصغرى فلان الهيولى الاولى المدركة وهما بدون الصورة
والكم لو كانت مركبة لكانت اما مركبا اولا اي جوهريا او مركبا ثانيا اي عرضيا لكن الهيولى
الاولى المدركة وهما كذلك ليست مركبا اولا جوهريا ولا مركبا ثانيا اي عرضيا فالهيولى
الاولى المدركة كذلك ليست مركبا اصلا وتثبت المقدمة الشرطية بان المركب اما مركب اول
اي جوهري او مركب ثان اي عرضي والمركب الاول الجوهري هو الحاصل من القوة والفعل
على الاطلاق كما علمنا الفيلسوف في المتن الثامن من الكتاب الثامن مما بعد الطبيعة وكما يظهر
من المركب لما بعد الطبيعي الحاصل من الجنس الذي هو قوة والفصل الذي هو فعل ومن المركب
الطبيعي الحاصل من الهيولى التي هي قوة والصورة الجوهرية التي هي فعل والمركب الثاني العرضي
هو الحاصل من الموضوع والعرض فلو كان الهيولى الاولى الملحوظة بلا صورة وكم مركبة
لكانت اما مركبا اولا جوهريا او مركبا ثانيا عرضيا واما ان الهيولى الاولى الملحوظة بلا صورة
وكم ليست مركبا اولا جوهريا فلانها بسيطة وصرف قوة ولا شيء مما يكون بسيطا وصرف
قوة بمركب اول جوهري فهي ليست مركبا اولا جوهريا واما الصغرى فهي مثبتة في محلها واما
الكبرى فلان ما يكون بسيطا وقوة مضاد لما يكون مركبا اولا جوهريا اي بالفعل واما انها ليست
مركبا عرضيا فلانها ايضا لو كانت مركبة ثانية عرضية لكانت مركبا اولا جوهريا لانه انما يتحقق
الثاني بتحقق الاول والثاني باطل لما عرفت فكذا الاول ولانها لو كانت مركبة ثانية عرضية لكانت
مع الكم اذ هو العارض قبل جميع الاعراض وهو خلاف المفروض واما الكبرى الاولى اي
كل ما ليس مركبا ليس فيه اجزاء اصلا وغير منقسم فلانه لو كان فيه اجزاء بالفعل وكان منقسما
لكان مركبا بالفعل قطعا وتثبت الصغرى الاولى بان الهيولى الاولى الملحوظة بالذات لو كانت
مركبة من الاجزاء بالفعل لامتاز بعض اجزائها عن بعض بالفعل والثاني باطل لما قال المصنف
في المتن التاسع والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة الذي يتميز ويفترق هو الفعل فلما لم يكن
في الهيولى شيء ما بالفعل ليس فيها اجزاء بالفعل فكذا المقدم ولو قلت اجزاء الهيولى الاولى
اجزاء جوهرية وجودية يحصل منها مركب جوهري وجودي لم يكن قولك شيئا لانه لو كان كذلك

تعريف المركب العرضي

اي بسيط وصرف قوة

لوجب ان يحصل من اتحاد هذه الاجزاء الوجودية الجوهرية وتركبها امرا واحدا بالذات مركب من القوة والفعل والتالي باطل لان الهيولى ليست امرا واحدا مركبا من القوة والفعل لانه لا يوجد فيها امر بالفعل اصلا بل هي قوة محضة ولانه يقال ان هذه الاجزاء الوجودية التي يتركب منها الهيولى عند الخصم لا تخلو اما ان تكون كلها قوة او فعلا او بعضها قوة وبعضها فعلا فلو كان كلها قوة لا يمكن ان يحصل منها امر واحد بالذات لان القوة من حيث انه قوة يكون بلا فرق وغير متعين ويكون كما قال المص في المتن التاسع عشر من تاسع بعد الطبيعة مائلا الى الطرفين ولهذا يطلب شيئا يتعين بالفعل منه وان كان كلها بالفعل لا يمكن ان يكون كذلك امرا واحدا بالذات لان ما بالفعل لا يقبل ما يكون بالفعل من حيث انه بالفعل على ما قال الحكيم ابو الوليد ابن رشد القرطبي فبقي ان يكون بعضها قوة وبعضها فعلا وهو فاسد ايضا فعلم انها لا تتركب من الاجزاء الجوهرية الوجودية وما ادعيناه واثبتنا هو المستفاد صريحا من اقوال المص في مواضع كثيرة ولنذكر بعضا منها ههنا فنقول انه المستفاد من افتتاحه في هذا المتن بانه لو كان الموجود الواحد الذي ذهب ملسوس وبارمندس جوهرا فقط فلا يكون متناهيا ولا غير متناه لان التناهي وعدم التناهي انما يكونان في الكم الذي هو ممتد واما الجوهر والكيف والانفعال فلا يمكن ان تكون متناهية او غير متناهية الا بالعرض يعني لو كانت مقترنة بالكم وانه المستفاد بما قال فيه وان كان جوهرا فقط لا يكون غير متناه ولا يكون ممتدا بما ما اكانوا من المتن العشرين من رابع ما بعد الطبيعة حيث قال الهيولى غير محدود ولا متعين ومن المتن الثاني والثلثين من الكتاب الاول للكون والفساد حيث قال لو حفظت بلا صورة تكون خلاء منفصلا والى هذا ذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي على ما يستفاد من شرحه للكتاب الاول من الطبيعيات حيث قال الهيولى ليست متعينة من ذاتها وقال في شرحه للكتاب الرابع منها الهيولى تقبل التضم فتمتد وقال في شرحه للكتاب الثاني من كتب النفس ان اختلاف الهيولى حصل من اختلاف الصور وقال في الفصل الاول من كتابه بجوهر العالم وانما وجد ارسطوطلس انقسام الصورة الجوهرية بحسب انقسام موضوعها اي الهيولى وهو لا ينقسم الا من حيث يكون فيه الكم والى هذا الراي ذهب توماس اقوناس ايضا حيث قال في البحث الخمسين من القسم الاول من كتابه الهيولى لا تنقسم الى الاجزاء الا بحسب تقسمها بالكم الذي لو رفع تبقى الهيولى غير منقسمة كما قيل في اول الطبيعيات وقال في موضع اخر يستحيل ان تقبل الهيولى صورا مختلفة الا بحسب اختلاف الاجزاء واختلاف الاجزاء لا يمكن ان يتعقل في الهيولى اذا لم يتعقل الانقسام ولا يمكن ان يتعقل الانقسام اذا لم يتعقل الامتداد لان الجوهر اذا جرد عن الكم يبقى غير منقسم كما حقق في اول الطبيعيات وكذا قال في بعض كتبه الاخر واليه ذهب سمبلقيوس وسائر شراح اليونان واما برهن على التالي اي على ان الجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم ليس له امتداد ما ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها اصلا بانه اذا جرد عن الكم يبقى بلا سبب الامتداد وحصول الاجزاء لان الامتداد والاجزاء التامة انما يحصلان بسبب الكم على ما علمنا المعلم الاول في الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة وكل ما يبقى بلا سبب الامتداد والاجزاء ليس له امتداد ما ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها لان انتفاء السبب الذي ليس غيره سببا يستلزم انتفاء المسبب فالجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم ليس

اي الجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم يبقى لا منقسما

ليس له امتداد ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها واعترض الخصوم على هذا الدليل بانه انما يستلزم ان لا يكون للجسم المركب المجرد عن الكم امتداد كمي وجزء كمي وانقسام كمي وهذا مسلم عندنا ايضا ولا يستلزم ان لا يكون له امتداد ذاتي بالفعل به ينقسم هو الى الاجزاء التامة الجوهرية واقول في دفعه بانه لو كان في الجسم المركب المفروض تجرده عن الكم امتداد ذاتي بالفعل به ينقسم هو الى الاجزاء الجوهرية التامة لكان هذا الامتداد الفعلي الذي به ينقسم هو الى الاجزاء التامة الجوهرية الذاتية اما متحدا بالنوع مع الامتداد العارض للجوهر المركب من الكم المتصل او مغايرا له بالنوع لا يجوز ان يكونا متحدين بالنوع لان معلولات نوع واحد لا يمكن ان تصدر بلا واسطة من العلل المتباينة كالجوهر الذي يصدر منه الامتداد الوجودي الذاتي على راي الخصم والكم الذي يصدر منه الامتداد الكمي العرضي على رايه ايضا ولا يجوز ان يكونا متغايرين بالنوع لان كل واحد منهما يفعل فعلا واحدا اعني انقسام الجوهر المركب لان الانقسام حال مختصة بالامتداد فهذا الامتداد الذاتي الذي به ينقسم الجوهر المركب الى الاجزاء التامة الجوهرية الذاتية غير متحقق ثم اقول ايضا لو جرد زيد وهذا الفرس المعين عن الكم المتصل ويبقى فيهما كما قال الخصوم امتداد بالفعل للاجزاء الجوهرية التامة الذاتية هل يمكن ان يكون جزءان جوهريان ذاتيان منهما في مكان واحد وان يكون زيد وهذا الفرس مثلا المجردان عن الكم في مكان واحد ام لا يمكن فان قالوا يمكن يلزم ان يوجد فيه امتداد تام بالفعل وان لا يوجد معا وهو مستحيل بالذات اما وجوده بالفعل فبناء على ما ذهب الخصوم اليه واما عدم وجوده بالفعل فلانه ايضا لا يتميز جزء عن جزء ولا يكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر لا يكون فيه امتداد بالفعل لان الامتداد بالفعل للاجزاء ليس الا ان بعض الاجزاء يكون بحالة يتميز عن الاخر ويكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر ويكون بعضها في حيز ليس فيه الاخر وكذلك لما لا يتميز الكل المركب اي زيد مثلا عن كل مركب اخر اي هذا الفرس ولا يكون احدهما في حيز ليس فيه الاخر بل يكونان معا في حيز واحد لا يكون فيه امتداد بالفعل لان الامتداد للكليين المركبين ليس الا ان يكون كل منهما بحالة يتميز بها عن الاخر في ان يتحيز وايضا لو لم يتميز الاجزاء ولم يكن بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر ولم يتميز حيزهما وكذا لو لم يتميز الكلان المركبان في الحيز بل اتحد حيزهما يلزم ان يكون الاجزاء الممتدة بالفعل عندهم والكلان الممتدان بالفعل صاحبا الاجزاء بالفعل متحيزة في امر لا ينقسم اي النقطة وهو مستحيل بالذات وان قالوا لا يمكن بل بعض الاجزاء يوجد في مكان لا يوجد فيه غيره ويكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر ويكون زيد المجرد عن الكم في حيز وهذا الفرس المجرد في اخر فمع قطع النظر عن كونه مخالفا لما ذهبوا اليه ليس هذا القول بشيء لان الجوهر من حيث انه جوهر لا يطرد جوهرا اخر عن حيزه بل يكون معه في حيز واحد لان ملكين او ملائكة كثيرة ونفسين او نفوسا كثيرة غير مفارقين عن البدن يمكن ان توجد في نقطة واحدة لعدم وجود الامتداد فيها وكونها جواهر صرفة وليتبين خطاء راي الخصوم يليق ان نبين اصلا يظهر منه خطاؤهم فنقول لما كان الجوهر موجودا بالذات وعلى الاطلاق ومتقدما من الكل على ما صرح به المص في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة وكانت الاعراض موجودة لا بالذات بل في الغير لزم ان يكون الاعراض متأخرة عنه ويلزم منه ان تكون

امتداد وكل منهما فعلا واحدا بنوعه

الجوهر بحسب الذات فقط يكون منفعلا بالقوة لقبول الاعراض ولا يكون منفعلا بشيء منها بالفعل
اصلا فكما لو اخذ الجوهر بحسب ذاته فقط لم يكن ابيض بالفعل ولا منفعلا من البياض بالفعل اصلا
وكذا لا يكون متمكنا بالفعل ولا منفعلا من التمكن بالفعل اصلا كذلك ليس في ذاته ممتدا ولا كبيرا ولا صغيرا
بالفعل بل قابلا لان يمتد وان يكبر او يصغر لان القابل لصورة ما عار بالفعل عن هذه الصورة
كما قال المصنف في الفن الرابع من الكتاب الثالث لكتب النفس فيكون الفعل متاخرا عن القوة والقوة
متقدمة من الفعل وفي هذا بينها الخصوم لانهم لم ياخذوا الجوهر المادي بحسب ذاته فقط مع ان هذا
الاخذ واجب ههنا فتوهموا انه يوجد فيه امتداد بالفعل واجزاء متغايرة بعضها فوق بعض وبعضها
تحت اخر على انه لو اعطى هذه الحال الى الجوهر المادي يكون امرا زائدا باطلا لان الجوهر المادي على مقتضى
قواعد الطبيعة لا يوجد بدون الاعراض في نفس الامر بل يكون دائما ممتدا بالفعل بامتداد ماخوذ
من الكم فيكون ما ذهبوا من الامتداد امرا باطلا قطعا ولتيقن حقيقة الحال كما ينبغي يجب ان ترد
ادلتهم المذكورة فلنشرع فيه الفصل الثالث في رد ادلة الرأي الاول قال الشارح اما الدليل
الاول اي قولهم ان الجوهر مقدم من الكم الى اخره فباطل لانه منقوض بما لو قيل ان الجواهر
المجردة متقدمة من الجواهر الفاسدة على ما قال الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة وكما يكون الجواهر
المجردة بالنسبة الى الجواهر الفاسدة كذلك يكون نسبة اجزائها الى اجزائها مع انه ليس
للجواهر المجردة جزء ما وامتداد ما اتفاقا وما نقل عن الكتاب الاول لتاريخ الحيوانات
من ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل فانما يصدق فيما اذا كان لكل من الكلين
اجزاء وآلا فلا واما الثاني فلان هذا قولا ما اشتهر بين الفلاسفة وصرح به المصنف في مواضع كثيرة
من كتبه من ان جميع الاعراض يلحق المركب الكل ثم اقول اولا على قوله فيه لان ما ليس بمنقسم في ذاته
لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة المورد لاثبات قولهم لو كان الجوهر المركب
عديم الاجزاء الثابتة وغير منقسم في ذاته لما امكن ان يكون معروضا للكم بلا واسطة شيء انه
اضحوكة عجيبة فان نقيض هذا القول اي ما ليس بمنقسم في ذاته يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما
بلا واسطة هو الحق المطابق للواقع لان المنقسم في ذاته والممتد في نفسه لا يمكن ان يقبل
الانقسام والامتداد بعد للزوم تحصيل الحاصل وكان الداخلين يمنعان الخارجين على ما قال
المصنف في الفن الرابع من الكتاب الثالث من كتب النفس ولهذا اشتهر بين جميع العلماء
ان جميع القوابل يجب ان تكون عارية عن المقبول فعلى هذا لا يمكن ان يكون الهيولى والجسم
المركب ممتدين ومنقسمين في ذاتهما وصاحبي الاجزاء الوجودية في نفسهما بل يجب ان يكونا
قابلين بالقوة لها على ان هذا الدليل منقوض بسائر الاعراض لانا نقول لو كان الجوهر المركب
عديم الكيف في ذاته لما امكن ان يكون معروضا للكيف لان ما ليس بكيف في ذاته لا يمكن ان يقبل
في نفسه كيفا ولو كان الجوهر المركب عديم الاضافة والفعل والانفعال والوضع والاين
والمتى والملك في ذاته لما امكن ان يكون معروضا لشيء منها مع ان المدعى يتخلف في كل منها
اذ الجوهر المركب ليس بكيف بكيف جوهري ذاتي قبل الكيف العارض ولا بمضاف باضافة
جوهرية ذاتية قبل عروض الاضافة ولا بفاعل بفعل جوهري ذاتي قبل اتصافه بالفعل ولا بمنفعل
بانفعال جوهري ذاتي قبل لحوق الانفعال به ولا بذي وضع جوهري قبل عروض الوضع له ولا بذي

ولا بذي اين جوهري ذاتي ولا بذي متى جوهري ذاتي ولا بمالك بملك جوهري ذاتي قبل
عروض الاين والمتى والملك له وتحقيق المقام ان هذه الخصوم قد اخطأوا في لفظ غير المنقسم
حين قالوا غير المنقسم لا يمكن ان يقبل الانقسام فان غير المنقسم يطلق على معنيين احدهما غير المنقسم
بالقوة اي غير قابل للانقسام كالنقطة والان والكون متبدلا فان كل واحد منها غير منقسم بمعنى
غير قابل للانقسام اي لا يمكن ان يمتد شيء منها وينقسم في ذاته وكالواجب تع والعقول والنفوس
المفارقة عن الابدان فانها غير منقسمة بهذا المعنى ولا يمكن ان تقبل في ذواتها جزءا ما والاخر غير
المنقسم بالفعل بمعنى غير المنقسم بالفعل القابل للانقسام بالقوة كالهيولى الاولى الملحوظة بنفسها
والجسم المركب منها ومن الصورة الجوهرية المفروض تجرده عن الكم فانهما يصح ان يقبلا الامتداد
وينقسما بالفعل لانهما وان كانا غير منقسمين بالفعل على التقدير المذكور لكنهما قابلان له بالقوة
ولهذا ينقسما عند لحوق الكم المتصل بهما وهم اخذوا الغير المنقسم في الهيولى الاولى والجسم المركب
المجردين فرضا بمعنى غير قابل للانقسام وهو ليس فيهما كذلك لا بمعنى غير المنقسم بالفعل القابل
للانقسام بالقوة وهو كذلك فيهما فاخطأوا خطأ فاحشا وثانيا على قولهم ولانه لا بد من المناسبة
بين الموضوع والصفة العارضة له ولا مناسبة بين المنقسم واللامنقسم اصلا ان المناسبة
الواجبة بين الموضوع والصورة القائمة به ليست بمعنى ان يكون مناسبة بينهما بالفعل كما زعموا
فانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون بين القوة والفعل مناسبة اصلا وفساده بين بل بمعنى ان الموضوع
يجب ان يكون له قوة الانفعال لقبول هذه الصورة والصفة او قل الصورة يجب ان يكون لها قوة
لان تتصف وتتصور بهذا الموضوع ولهذا يجب ان يكون الموضوع عاريا بحسب ذاته عن الصفة التي
له قابلا للحوق اياه وهذه المناسبة بهذا المعنى متحققة فيما نحن فيه بلا ريب وثالثا على قولهم ولكن الجوهر
المادي الى اخره ان الجوهر المادي على هذا التقدير لا يكون كالعقول والنفوس المفارقة عن الابدان
في عدم الانقسام فان الجوهر المادي لو جرد عن الكم غير منقسم بالفعل بمعنى غير منقسم وقابلا للانقسام والعقول
والنفوس المفارقة عن الابدان غير منقسم بمعنى غير قابل للانقسام ولو بالقوة فاين هذا من ذاك
ورابعا على قولهم ولان الموضوع يتعقل قبل ان يتعقل ما يقبله الى اخره بعد تسليم قوله الموضوع
اقدم من المحمول اذا اريد بالتقدم التقدم في التعقل اذ الموضوع في قولنا كل انسان حيوان
ليس بمتقدم على المحمول لا طبعا وزمانا بل المحمول متقدم منه طبعا ان الهيولى متقدمة من هذه الصورة الشخصية
وهذا الكم المخصوص وموجودة دائما مع صورة ما وكم ما لعدم تجردها عن مطلقهما قطعا كما قال
بعد هذا القول فلما تعقل ان يقبل الجوهر الكم فاما يقبله من حيث انه ممتد ومنقسم او يقبله من حيث
انه غير منقسم وغير ممتد فان كان الاول كان ممتدا ومنقسما قبل الكم فيحصل المطلوب وان كان
الثاني فيبقى دائما غير ممتد ولا منقسما فان وجه القبول والحفظ واحد فاقول ان هذا القول
العجيبة فانه منقوض بما لو قيل لما تعقل ان يقبل الجوهر كالجدار الكيف مثلا البياض فاما يقبله
من حيث انه ابيض ويقبله من حيث انه لا ابيض فان كان الاول كان ابيض قبل البياض وان
كان الثاني فيبقى لا ابيض دائما لان وجه القبول والحفظ واحد فكما يكون كلا اللازمين باطلين
ههنا فكذا في دليلكم فالحق كما ان الجدار قابل لان يقبل البياض وليس في ذاته بياض كذلك الهيولى
الاولى والجسم الطبيعي قابلان لان يقبلا الكم وليس في ذاتهما كم واما الثالث فخطاء ايضا لانهم

وغير المنقسم اما غير منقسم بالقوة او بالفعل

اخذوا فيه قبول الجوهر المادي للكم على ان يكون كل واحد منهما موجودا مستقلا بحيث يوجد الجوهر
بالذات من طرف ومن طرف اخر يوجد الكم العارض له بالذات ايضا ثم سئلوا وقالوا ان
الجوهر اذا قبل الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزءه او يقبل كل الجوهر وجزءه
كل الكم لكنه لا يمكن الثاني فبقي الاول وهو خطاء فاحش لان الجوهر المادي متصف بكم ما دائما
وليس له في ذاته اجزاء تامة اصلا حتى يصح ان يقال فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزئه
الى اخره بل انما يحصل له الاجزاء بسبب الكم الكائن معه دائما كما ان بياض هذه الورقة يكون
له اجزاء تامة بلا ريب فان البياض الكائن بين السطور مغاير للبياض الكائن فوقها وتحتها ولكن
ليس له هذه من ذاته بل بواسطة السطح الذي به صار البياض كبيرا وصغيرا على ما مر في فصل
مقولة الكم هكذا ينبغي ان يلاحظ في الجوهر المادي بالنسبة الى الاجزاء فجزء الهيولى والجوهر
الكائن في رأس زيد مثلا مغاير للجزء الكائن في يده ولو رفع امتدادهما يرتفع امتزاجهما المختلف
ولا يبقى فيه اجزاء متغايرة ومن ثمة كما لو رفعت بالتصور الورقة وتصورت البياض فقط
يستحيل ان يكون له اجزاء كذلك يكون الحال في الهيولى والكم المتصل بل وكما لو انتزعت بالعقل
الورقة لا يبقى البياض المتشخص المستند اليه لانه صار متشخصا من موضوع كذلك لو انتزعت
به الكم المتصل عن الهيولى لا يبقى هيولى الشئ الذي كانت له اولا لان تشخصها يكون بالكم قال
توماس اقويناس اذا تكلمنا للهيولى الموجودة في هذا الشئ نشترك نظر الهيولى على الاطلاق لانه لا يمكن
ان يوخذ الهيولى المتشخصة الكائنة في هذا الشئ الا بحسب كونها متفرقة من جزئها الذي يكون في شئ
اخر والتفرق لا يقع عليها الا من حيث ننظر تحت الامتداد ولولا على التعيين لانه لو رفع الامتداد
تكون غير منقسمة كما قال ارسطو في اول الطبيعيات ولهذا لا يكون نظر هيولى هذا الشئ نظر الهيولى
على الاطلاق بل نظر الهيولى الموجودة تحت الكم انتهى فالهيولى المصورة دائما بصورة جوهرية و
كم الصائرة ذات اجزاء بسببهما وممتدة متناهية دائما لا ان تقبل صورة اخرى وكما اخرج من الكون
الطبيعي بحيث اتصافها بها يخرج كل الصورة من كلها وبعضها من بعضها وتقبل صورة مناسبة لنفسها
مثلا لمجموع صورة الفرس يقبلها مجموع الهيولى الكائنة فيها صورة اخرى اولا وبعضها يقبلها
بعضها فان الصورة الجوهرية الخارجة من القوة الى الفعل تكون ممتدة بامتداد مناسب لموضوعها
وكذا ينبغي ان يقال للكم ومن هذا يظهر الجواب ايضا عن الدليل الرابع فانه يبطل بهذا قولهم
فيه كل جوهر جسمي ممتد بالكم يكون له بالضرورة اجزاء تامة كمية واجزاء تامة جوهرية وجودية
وما قالوا في اثباته من انه ليس في رأس زيد مثلا او في يده بعض اجزاء كمية فقط مغايرة
لاجزاء كمية اخرى كائنة في قدميه بل فيها اجزاء جوهرية وجودية مغايرة لاجزاء جوهرية
وجودية كائنة في قدميه اقول عليه ان اريد فيها اجزاء جوهرية وجودية مغايرة بحسب
ذواتها لاجزاء جوهرية كائنة في قدميه غير حاصلة من الكم فقد علم بطلانه وان اريد ان فيها
اجزاء جوهرية وجودية مغايرة بحسب الكم فمسلم ولا يفيدهم اصلا وبهذا الوجه نبطل ما قالوا
في اثبات هذا الاثبات والا لكان الجوهر الغير المنقسم بحسب ذاته امرا واحدا في الرأس والقدم
وهو مستحيل وايضا لو قطع يده او قدمه الى اخره واما الخامس فالجواب عنه ظاهر فانه لو جرد
جوهر الماء الكائن في الحب وجوهر البحر المحيط عن الكم لم يبق فيهما امتداد ما اصلا ويكونا غير

اجزاء الجسم انما يحصل بسبب الكم

غير منقسمين بحيث لا يمكن ان يوخذ منهما عشر عشير قطرة ولا يكون شئ منهما متمكنا في مكان ما اصلا
بل لو امكن تجردهما انما يكونان جزئين غير منقسمين من اجزاء العالم وماهيته من ماهيات
العالم هذا **واقول** ان ما قال النصارى لعنهم الله تعالى من ان الله تعالى يقلب ذات الخبز الذي يقرأ
عليه الراهب الى بدن عيسى عليه السلام ويبقى كمه بلا جوهر ما امر مستحيل بالذات لان وجود العرض تابع
لوجود الجوهر بديهة واتفاقا من جميع العقلاء ولا شئ من المستحيل متعلقا لقدرته تعالى فلا يمكن
ان يقلب ذات الخبز الى بدن عيسى عم لكن مثل هذا القول ليس بغريب منهم فان كثيرا من اعتقاداتهم
من هذا القبيل فانهم لعنهم الله تعالى ودمرهم يعتقدون ان لو قرئ في مائة الف كنيسة على مائة
الف خبز في آن واحد وقسم كل خبز الى مائة الف قسم يكون كل قسم من هذه الاقسام تمام بدن عيسى عم
مع ان استحالة هذا من اجلى البديهيات ولنكتف في هذا البحث بهذا المقدار ولنرجع الى كلام
المصنف **المتن السادس عشر قال** ولما كان يقال الواحد على الكثير كالموجود ينبغي ان ينظر باي وجه
يقولان ان المجموع واحد لان الواحد يقال اما على المتصل او غير المنقسم او الاشياء التي يتحد معناها
ويكون تعريفها واحدا كالخمر والراح **اقول** لما فرغ من تفتيش الخصوم القائلين ان الموجود واحد
بالفحص عن دلالة لفظ الموجود شرع الان ان يبطل كلامهم بتفتيش بعض معاني الواحد الذي منه يؤكد
بحثه الاول فعدد اولا بعض معاني لفظ الواحد ثم بين عدم صدق دعواهم بواحد منها وفصل
هذا من هذا المتن الى المتن التاسع عشر ففعل في هذا المتن امرين وضع اولا المقصود ثم ذكر
معاني ثلثة للواحد فقال لما كان يقال الواحد على المعاني الكثيرة كما يقال الموجود كذلك ينبغي
ان ينظر ونفتش باي معنى يقول الخصم ان مجموع الاشياء واحد لان الواحد المناسب للمقام
لا يخلو اما ان يكون بمعنى المتصل كما يقال للخط انه واحد وللسطح انه واحد او بمعنى غير المنقسم
كما يقال للنقطة واحدة اي غير منقسمة او بمعنى الاشياء المتحدة بالمعنى والتعريف كما يقال للخمر
والراح واحدة بالمعنى لا يقال ان للفظ الواحد معاني كثيرة كما يقال في الفصل السادس من خامس
ما بعد الطبيعة كالواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالنسبة فلم تركها ههنا لانا نقول لان
الواحد بالجنس او بالنوع او بالنسبة يقتضي التكثر بالضرورة بديهة فان الواحد بالجنس يقتضي
تعدد الانواع والاشخاص بديهة والواحد بالنوع يقتضي تعدد الاشخاص كذلك والواحد
بالنسبة يقتضي تعدد المتناسبين كذلك ولما كان لزوم التكثر من هذه المعاني في غاية الظهور
لم يكن ظاهرا ان يكون مراد الخصم من الواحد احدا من هذه المعاني فلم يذكرها وذكر بعض معانيه
الذي هو واحد وليس فيه كثرة بالفعل **وانا اقول** على انه اشار في المتن الثالث عشر على الواحد
على الواحد بالجنس والنوع وعلى فساد ارادتهما وبما ذكر تعرف اندفاع ما ذكره توماس عما نسبه
في جلده الاول من كتبه المعمولة لرد كتب ارسطو من ان دليله غير تام لعدم ذكره جميع معاني
الواحد وبيان فساد ارادة كل منها اذ يجوز ان يصح قولهما بمعنى لم يذكره لانه لما لم يمكن
ان يكون شئ من معانيه الغير المذكورة مرادا لهما لكمال ظهور فساده لم يجب عليه ان يذكر
كلامها وبيان فساده لا يقال يجوز ان يريد الجميع واحد بالجنس اي الجوهر وفساده ليس
بظاهر لانا نقول فساده بديهي لان انواع الاعراض التسعة وافرادها ليست بواحدة
بجنس الجوهر **المتن الثالث عشر قال** فلو كان الموجود متصلا يكون كثيرا لان المتصل قابل

للانقسام الى غير النهاية نعم في الجزء والكل اشكال لكنه لا يتعلق بما نحن فيه كما سيفتش بالذات في محله ان
الكل والاجزاء واحدا وكثيرا وبأي وجه يكونان واحدا او كثيرا ولو كثيرا فبأي وجه يكونان
كثيرا وكذلك الشأن للاجزاء الغير المتصلة ولو كان كل جزء متحدا مع الكل كغير المنقسم لاتحد الجزء
مع الجزء اقول ابطل ههنا كون الواحد في قولهما جميع الاشياء واحد بمعنى المتصل بانه لو كان
الموجود اي جميع الاشياء الموجودة متصلا دائما لكان كثيرا والتالي باطل لانه خلاف مدعاهما
فكذا المقدم وانما قيدنا الاتصال بالدوام لكون قولهما جميع الاشياء واحد اي متصل
مسئلة حكمية والمسئلة الحكمية دائمة ضرورية واثبت الملازمة بتعريف المتصل حيث قال
لان المتصل قابل للانقسام الى غير النهاية وكلما كان كذلك يوجد في الخارج قوة مقسمة
اياه ولو لا الى غير النهاية والا لكان قابلية الانقسام طبعا عبثا ومخالفا لمقتضى الطبيعة و
التالي باطل فيوجد قوة مقسمة له فيقسمه الى الف الاف اقسام فيكون الواحد كثيرا هذا
هو المقصود من قوله فلو كان الى قوله نعم في الجزء والكل اشكال اقول الاصوب ان يقال
لكن الاشياء ليست متصلة لان جميع الناس يرونها بالحواس السليمة منفصلة فدعوى اتصالها
مصادم للبديهة مردودة غير مسموعة وقد وقع اختلافات كثيرة بين الشراح في بيان مراده
من قوله نعم في الجزء والكل اشكال وتعيين الاشكال فشرحوه بشروح متخالفة لا ينبغي ان نذكرها
الا الذي نظن انه مراده وهو المستفاد من كلام ثمسطيوس فنقول هذا المتن مشتمل على اربعة
اشياء يبطل في الاول كون جميع الموجودات متصلا ويدقق في الثاني باب فرار الخصم بان
وضع الاشكال الذي حال بيانه الى محل يليق به ويشير في الثالث الى الوجوه التي بها يمكن
ان يقال الاجزاء مغايرة للكل ام لا والى امر به يكون لهذا الاشكال محل ويضع في الرابع دليلا
لاحد طرفي الاشكال ولما قال مبطلا فلو كان الموجود اي جميع الاشياء متصلا يكون كثيرا
لان المتصل من حيث انه قابل للانقسام يحيط اجزاء كثيرة يمكن ان ينقسم اليها بالفعل لاحظ
ان للخصم ان يرد الملازمة بان يقول ان الكل المتصل ليس بكثير لان الاجزاء والكل ليس بكثير
اذ لا مغايرة بين الاجزاء والكل فقابله وقال نعم في الجزء والكل اشكال يعني انا نعلم النزاع
الواقع بين القدماء في ان الجزء والكل متغايران او لا لكن هذا الاشتباه لا يتعلق بما
نحن فيه ولا يرد به الملازمة المذكورة وسنبحث عن هذا الاشتباه في محله المناسب ونشير
نبذة منه يورد في القسم الثالث استفهامات ثلثة للتغاير الممكن الوقوع بين الكل والاجزاء
احدها هو انه هل الكل والجزء اذا لوحظت يكونان واحدا ام كثيرا اي هل تتغاير الاجزاء
والكل ام لا وثانيها هو ما قال وباي وجه يكونان واحدا او كثيرا فان الاجزاء الملحوظة
متفرقة والكل يكونان كثيرا كما سيبين بعد والملحوظة مجتمعة والكل لا يكونان كثيرا بل
واحدا وثالثها هو ما قال ولو كانا كثيرا فباي وجه يكونان كثيرا يعني لو سلم انهما متغايران
فباي وجه يتغايران يعني هل يتغايران في الخارج تغاير شيء عن شيء او بالمعنى والتعريف
فقط اعلم انه قد اختلف قدماء الحكماء في ان الجزء هل يكون عين الكل او امرا مغايرا له
واورد من الطرفين ادلة والمص انما ذكر دليل الشق الثاني وانما لم يورد دليل الاول
لظهور كونه كذبا وذكره شراح اليونان حيث قالوا ان الجزء عين الكل والا لو كان

الجزء عين الكل على رأي ... اه

كان مغايرا له يلزم ان يكون الكل مغايرا لنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت الملازمة
بانه لو كان جزء واحد كالرأس مثلا مغايرا للكل لكان سائر الاجزاء ايضا مغايرا له والكل
ليس الا مجموع الاجزاء فلو كان الجزء مغايرا للكل لكان الكل مغايرا لنفسه ويستدل على الشق الاخر
بانه لو كان الجزء عين الكل لكان كل جزء عينا للاخر واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت
الملازمة بانه ليكن خط اب ذا جزئين احدهما اج والاخر بج فح لو كان جزء اج
عين الكل اي عين اب لكان بج ايضا بهذا الوجه عين اب فيكون اج عين بج لان
الامور المتحدة بشيء متحدة والى هذا الدليل اشار المصنف حيث قال ولو كان كل جزء كغير
المنقسم واحدا مع الكل لاتحد الجزء مع الجزء قوله كغير المتفرق دفع لما يمكن ان يورده
الخصم على المقدمة المعروفة اي ان الامور المتحدة بشيء متحدة بان يقول ان الهيولى متحدة
مع الصورة والصورة متحدة معه ايضا لكن الهيولى ليست عين الصورة وتقرير الدفع
ان صدق المقدمة المعروفة مبني على ان يكون الجزء كغير المنقسم واللامتفرق من الكل اي عينا
غير مغاير له في الخارج والماهية والهيولى والصورة وان كانتا عينين للجسم الكل في الخارج
لكنهما ليستا عينين له بالماهية والتعريف حتى يرد النقض بهما فحاصل كلام المص حينئذ لو كان
كل جزء كالجزء اللامنقسم واللامتفرق عن الكل عينا له في الخارج والماهية اي لو كان
كل جزء عينا لكله لاتحد الجزء مع الجزء لان الامور المتحدة لشيء فيهما تكون متحدة وقوله
وكذلك الشأن كلام جملة معترضة والمراد من الاجزاء الغير المتصلة هي الاجزاء الذاتية اعني
الهيولى والصورة والجنس مع الفصل لانها ليست بمتصلة كالمتصل الذي نتكلم له ههنا فان
قلت لم لا نفيد ههنا الاشتباه للفرق بين الكل وجزئه وما يقول المص في الفرق بينهما هل
يتركه بلا بيان قلت مجيبا عن الاول لان الاشتباه المذكور لا يناسب ما نحن فيه ولما يستدل
عليه اما اولا فلان الكلام ههنا لانقسام الكم الى اجزائه التي به لان الكم انما ينقسم اليها
والمص يثبت ان الواحد في قول الخصم ان كل الاشياء واحد لا يمكن ان يكون بمعنى المتصل
والاشكال في ان الكل والجزء هل يتغايران ام لا ليس لهذا الانقسام بل لان الكل مثلا هو
شيء والاجزاء اشياء اخر ومثل هذا الاشكال لا يفيد شيئا فيما نحن فيه واما ثانيا فلان
الكلام ههنا للكل المتصل او قل للكل التام وهو ليس بموقع الاشتباه لتغاير الكل واجزائه
لان مثل هذا الكل لا يتميز عن اجزائه بل الاشتباه في الفرق بين الكل واجزائه والنزاع
فيه انما هو في الكل الطبيعي كما سيجيء مفصلا وعن الثاني ان المص حال تفتيش هذا الاشكال
الى محل اخر صريحا ولكن يرى ان يشير الى ترجيح عدم التغاير بحيث يكون الكل والاجزاء
كثيرا في الخارج ويفهم هذا من اشارته الى دليل مخالفه والى الجواب عنه واما الشق الاخر
اي كون الكل مغاير الاجزائه فيه فتركه كانه ظاهر الكذب عنده وينبغي ان يعلم ان الدليل
المنقول عن شراح اليونان من انه لو كان الجزء مغايرا للكل يلزم ان يكون الكل مغايرا
لنفسه ليس بصحيح فان الاجزاء تلاحظ على وجهين منفردة ومجتمعة والاجزاء الملحوظة
بالانفراد والتفرق مغاير للكل حقا وبعضها ايضا لبعض اخر فان اليد اليمنى مغايرة لمجموع
زيد وليده اليسرى ولرأسه والملحوظة مجتمعة اي كل الاجزاء ليست مغايرة للكل بل هي عينه

الاشياء المتحدة بشيء متحدة

فني الدليل المذكور خدعة فان كل جزء ليس على الكل بل مجموع الاجزاء وقد وقع فيه
الحركة من الكل الافرادي الى الكل المجموعي واشتبه عند المستدل به الاول بالثاني مع ان الفرق
بينهما بديهي ولما بحث الشراح ههنا عن الفرق المذكور بمناسبة المقام رأينا مناسبا ان نورد
نحن ايضا بحثين **البحث الاول في انه هل يكون الكل مغايرا لاجزائه في الخارج ام لا وباي**
وجه يكون مغايرا وفيه فصول اربعة **الفصل الاول في بيان معاني الكل وبيان محل**
الاشكال ونقل آراء في هذا الامر اعلموا ان لفظ الكل يطلق على معان ثمانية الاول
هو الكل المجتمع بالعرض كمجموع الاحجار المجتمعة في موضع ووحدة هذا الكل انقص من جميع الوحدات
والثاني هو الكل المجتمع من بعض الاشياء المرتبة كالعسكر المرتب ووحدة هذا الكل ازيد
من الكل الاول والثالث هو الكل العرضي وهو المركب من الجوهر والعرض كالابيض والحار
ووحدة هذا الكل ازيد من وحدة الكل السابق لانه ليس فيه قيام بعض الاجزاء باخر
واستناده عليه وههنا يقوم بعضها وهو العرض باجزاء الجوهر الموضوع ويستند اليه
والرابع هو الكل الصناعي كالبيت والسرير والسفينة وكلامنا فيما نحن فيه ليس لهذه الكلات
لان هذه الكلات ليس فيها ذات ثالث او قل موجود ثالث ماعدا الاجزاء بل هي الاجزاء
المأخوذة بالاجتماع والخامس هو الكل المنطقي وهو على قسمين احدهما هو الكل بالقوة
كالجنس بالنسبة الى انواعه والنوع بالنسبة الى افراده والثاني هو الكل بالفعل كالنوع
بالنسبة الى الجنس والفصل الحاصل منهما وليس كلامنا ههنا لهذا الكل اما قسمه الاول فلان هذا
الكل لم يتركب بالفعل من الاجزاء لان الفصول لا توجد في الجنس الا بالقوة كما قال المعلم في سابع
مابعد الطبيعة ولان هذا الكل في العقل فقط لان الكلي لا يوجد في الخارج بالصورة واما
قسمه الثاني فلان هذا الكل هو النوع وليس فيه موجود ثالث سوى مجموع الاجزاء اي
الجنس والفصل وذهب البعض ومنهم بوانس قانونفس الى ان المركب من الجنس والفصل
ماهية ثالثة وموجود ثالث مغاير للاجزاء من طبعه لكنهم يقولون هذا بلا دليل لانه اي شيء
يكون في الانوع مثلا ماعدا الجنس والفصل والسادس هو الكل المابعد الطبيعي وهو المركب
من الماهية والوجود ولوثبت قل من القوة والفعل كالملائكة عند متكلمي النصارى لانها
ليست بالفعل المحض بل مركبة من القوة والفعل وليس هذا الكل محل النزاع اذ ليس فيه
موجود ثالث ماعدا الاجزاء والسابع هو الكل التام وهو اما متصل كاربعة ذراع خط والماء
والتراب ومنفصل كالعدد المركب من الوحدات او متجانس ولا متجانس كالانسان من حيث
يتركب من الراس والحلقوم والصدر والظهر واليدين والبطن والقدمين واجزائه الباقية
وفي هذا الكل اختلف العلماء فان بعض سقوتيين مثل بوانس قانونفس وتاتاريس
وانطونيس زوقس يقولون ان هذا الكل مغاير في الخارج لاجزائه المأخوذة معا كما
يغاير الكل الطبيعي لاجزائه وان هذا الكل يدل على موجود ثالث مغاير لاجزائه وقابل هذا
الرأي بعض آخر منهم مثل استرسيس وتكلسس وهو كذب في نفس الامر لانه لو كان لهذا الكل
موجود ثالث مغاير لاجزائه لكان درهمان متصلين اثقل من درهمين متفرقين لان في المتصلين
موجود ثالث يكون له ثقل مغاير لثقل الاجزاء والتالي باطل لانه مخالف للتجربة الصادقة

الصادقة فكذا المقدم فليس هذا الكل الا مجموع الاجزاء فليس بحثنا ههنا لهذا الكل ايضا
والثامن هو الكل الطبيعي وهو المركب بالفعل من الهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية
كالانسان والشجر والماء والبحث ههنا ليس الا لهذا الكل فاعلم ان اجزاء هذا الكل يمكن
ان تلاحظ على ضربين تلاحظ اولا اذا اخذت متفرقة ومنفصلة وتلاحظ ثانيا اذا اخذت
متصلة ومعا وكلامنا ههنا ليس للاجزاء الاول لانها لم يمكن بهذا الوجه كلا بل كل منها يمكن
ان يوجد في الخارج ولا يوجد الكل كما ان الحال كذلك في النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان
وهيولى الابدان فان النفوس موجودة في عالم الارواح وهيولى الابدان موجودة مع صور
جوهرية اخرى بل كلامنا انما هو للاجزاء الملحوظة متصلة ومعا وهي تلاحظ على وجهين تلاحظ
اولا بحيث تؤخذ مجتمعا وتبتدئ ان يؤثر كل منها في الآخر وتتحد ليحصل الكل وتلاحظ ثانيا
بحال انها قد كانت بحيث اخذت مجتمعا واثر البعض في البعض بالفعل واتحدت وحصل الكل
والبحث ليس الا للاجزاء الملحوظة بهذا الوجه الثاني يعني هل الكل الطبيعي هو عين هذه الاجزاء
ام لا وفيه آراء مختلفة للعلماء فذهب البعض الى ان هذا الكل الطبيعي مغاير في الخارج لاجزائه
المتحدة بالفعل ببعض الوجوه الباطنية وهذه الوجوه يضمها الكل الى الاجزاء وهي اثنان
يعني ان يكون في الغير وهذا للصورة وان يكون الذي يكون فيه الغير وهذا للهيولى والكل
متضمن لهذين الوجهين واما الاجزاء المتحدة فلا يتضمنها اصلا فالكل بهما يغاير في الخارج
لاجزائه تغاير المحيط للمحاط وهذا الرأي باطل لان هذين الوجهين اللذين بهما يقولون
ان يفارق الكل عن اجزائه اما جزءان للكل وحينئذ يمتاز الكل عن جميع اجزائه باجزاء اخر
وهو مستحيل واما من احواله لكن لما كان حال الشيء متأخرا عنه طبعا لم يمكن ان يتميز الكل اولا
وبالذات عن اجزائه بهذه الوجوه العارضة واما عين الكل وهذا ايضا غير ممكن لان الكل
ليس يغاير لنفسه وهذان الوجهان متغايران والكل موجود مطلق ومن مقولة الجوهر
وهذان الوجهان من الامور الاعتبارية ليسا بداخلين في مقولة بالذات كما يقرون
اصحاب هذا الرأي فالكل لا يغاير الاجزاء في الخارج بهذين الوجهين على ان هذين الوجهين
وصفان للاجزاء لان الكون في الغير وصف الصورة لا الكل وان يكون الذي يكون فيه الغير
وصف الهيولى وذهب البعض الى ان الكل مغاير لاجزائه المتحدة بالفعل بوجه ذاتي ثابت له
من حيث انه موجود تام لا للاجزاء لانها ليست كذلك قالوا بهذا الوجه الذاتي يفترق الكل من الاجزاء
المأخوذة معا لكن لا افتراقا خارجيا كافتراق شيء عن شيء بل افتراقا بالطبع ولهذا قالوا الكل
يغاير لاجزائه تغايرا وجهيا وهذا الرأي يمكن ان نخرج الى وجه حسن لو اريد بالوجه الثابت الذي في
وجه مناسب للكل غير مناسب للاجزاء وسنتكلم لهذا بعد ذلك **الفصل الثاني في ان الكل الطبيعي**
مغاير لاجزائه المتحدة معا تغايرا خارجيا كتغاير شيء عن شيء اعلموا انه ذهب كثير من العلماء
الى ان الكل الطبيعي مغاير في الخارج لاجزائه المتحدة مغايرة شيء عن شيء لا بوجه يضمه الكل الى الاجزاء
بل لانه يحصل من اتحاد الهيولى مع الصورة موجود ثالث بوجود مغاير لوجودهما لا بوجود هو
عين وجودهما وهو الجوهر التام وماهية المركب الجوهري اذ باتحادهما يحصل وجود ثالث
به يصير الكل كلا بالفعل والى هذا الرأي ذهب ابن سينا وتبعه سقوتس حتى سمي هذا الوجود الثالث

فی مواضع من کتبه ماهیة الکل وصورته کصورة وبین فیها انه لیس علة للکل کالهیولی والصورة
بل هو عین الکل والی هذا الرأی ذهب توابعه ایضا مثل تاروُنُس وتاستولیس ولتغنس
وانطونیس آندرجی ویوانس فا قونیقس وازکتنس وتاشترینس وبلتس وبراآس
وزمارآ وترمبتآ وفونسقا وتاندینس بل بعضهم من اقوال لوماس قوناس فی مواضع من کتبه
ان یکون هو ایضا قائلا بهذا الرأی ولهذا ذهب الیه ایضا رتوسآ واتباعه کقاپرآولس وقاتیانس
وغزآرنیس وتاولس وینبغی ان یعلم ان شقوتیین اختلفوا فی وجه البیان علی ما قال تاشترنس
المذکور فان البعض منهم قال ان الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل تغایر الکل فی الخارج کتغایر
الشئ عن الشئ ولا یغایرها الکل فیه کذلک کذا قال ترونذوس وازکتنس وتبعهما بعض
اخر منهم وهذا الرای باطل لانه لا یمکن ان یغایر شئ لشئ فی الخارج تغایرا مرعن امر اخر بحیث
یکون احدهما موجودا والاخر موجودا اخر ولا یغایر الثانی للاول کذلک وهذا من اجلی البدیهیات
فقولهم مخالف للبدیهی الجلی وکل مخالف للبدیهی الجلی باطل فقولهم هذا باطل وقال بوانس فاقونقس
وبعض اخر منهم ان الاجزاء مغایرة للکل فی الخارج وبالعکس لکن قالوا ان التغایر المتعاکس
لیس بالذات لان الاجزاء تکون لماهیة الکل ولهذا تتحد معه بالذات والماهیة لا بالعکس
وهذا الرأی ایضا باطل لانه یمکن ان لا یکون الاجزاء لمعنی الکل اقل مما یکون الکل لمعنی الاجزاء لانه لو لم یکن
شئ کلا ومرکبا یکون بالضرورة کلا للاجزاء ولهذا قال الفیلسوف فی المتن الدوس و
الثلثین من هذا الکتاب ان الکل یتبع الاجزاء وقال بعض اخر منهم ان الاجزاء مغایرة
للکل فی الخارج وبالعکس والتغایر المتعاکس بالذات والوجود ویستدلون علی التعاکس
بان تغایر الکل والاجزاء تغایر فی الخارج بین العلة والمعلول والتغایر فی الخارج بین العلة
والمعلول متعاکس فتغایر الکل والاجزاء متعاکس ویثبتون کون هذا التعاکس بالذات
والوجود بان التغایر الخارجی یلزمه التغایر بالذات والوجود لان کل شئ جزئی له ذات
ووجود مخصوص فان کان الکل والاجزاء شیئین متغایرین فی الخارج یکون ذاتهما ووجودهما
ایضا متغایرین واستدلوا علی هذا الرأی بما قسم المصنف الجوهر الطبیعی فی الکتاب الثانی
من کتب النفس وفی سابع ما بعد الطبیعة وفی الثامن منه وفی الحادی عشر منه الی الهیولی والصورة
والمرکب منهما وقالوا لما وجب ان یکون الاقسام الکائنة فی تقسیم واحد متغایرة وجب
ان یکون المرکب من الهیولی والصورة الواقع فی هذا التقسیم مغایرا للهیولی والصورة لکن
المقدم حق فکذا التالی وبما قال فی خامس ما بعد الطبیعة ان الستة لیست هی الثلثة مرتین بل هی
ستة مرة فانهم قالوا کما یکون نسبة الثلثة مرتین الی الستة کذلک یکون نسبة الهیولی والصورة
الی المرکب منهما لکن الستة لیست هی الثلثة مرتین علی ما قال المص فکذلک المرکب من الهیولی والصورة
لیس هو الهیولی والصورة فقط بل مغایر لهما وبما قال فی المتن الدوس من الثلثین من اول
الطبیعیات ان الکل یتبع الاجزاء بحسب الکمیة فی الصغر والکبر فانهم قالوا ان الکل الطبیعی لما کان
یتبع الاجزاء ای الهیولی والصورة یکون مغایرا لها اذ الشئ لا یکون تابعا لنفسه لکن المقدم
حق فکذا التالی وبما قال فی اخر السابع من ما بعد الطبیعة ان المرکب الطبیعی لیس لمجموع الامور
المجتمعة الذی لیس الا هذه الامور المجتمعة بل هو کالهجاء الذی هو امر اخر ما عدا الحروف

الحروف لان الهجاء با لیس هو ب وآ فقط بل هو امر اخر ما عدا هذین الحرفین وکذا اللحم
لیس هو التراب والماء والهواء والنار فقط والمرکب هو منها بل هو امر اخر ما عدا هذه
الاربعة واستدل علیه بانه اذا انحل الهجاء با یبقی حرف آ و ب المرکبین له وکذلک اذا فسد
اللحم تبقی العناصر المرکبة له ولا یبقی الهجاء واللحم فانهم قالوا کلما کان شئ کثیر بحیث اذا فسد
امر منه لا یفسد البواقی بل تبقی سالمة یکون الکثیر مغایرا لاجزائه والا یلزم ان یفسد ولا یفسد وهو
مستحیل والمرکب الطبیعی کذلک بالنسبة الی الهیولی والصورة فهو مغایر لهما وبما اجاب فی المتن
الخامس عشر من الکتاب الثامن للسماع الطبیعی حین سأل بان ای شئ یجعل الحد والمحدود
متحدا فاجاب بان الکل ما یکون له اجزاء کثیرة ولیس کلا کالصبرة بل هو مغایر لاجزائه بسبب
فانهم قالوا ای شئ یمکن ان نعلم فی الکل انه مغایر لاجزائه سوی وجود الکل وذاته واستدلوا
ایضا بان الهیولی والصورة المجتمعتین المتحدتین بالفعل علة موجودة فی الخارج للکل الطبیعی
الخارجی فی الخارج وکل ما هو علة موجودة فی الخارج لشئ خارجی فی الخارج فهو مغایر له فی الخارج
بالوجود والذات لان العلة الخارجیة تقتضی اضافة خارجیة الی معلولها والاضافة الخارجیة
تقتضی مضافین خارجیین متغایرین فیه بالوجود والذات فالهیولی والصورة الخارجیتان
المأخوذتان معا والمتحدتان بالفعل متغایرتان فی الخارج للکل الطبیعی بالوجود والذات
وتثبت الصغری بان کونهما علة له امر بدیهی ومتفق علیه بین القائلین بهما لانهما تعلقا الکل بالدخول
فیه واما انهما علة له من حیث توخذان معا وتتحدان بالفعل فلانهما لا تکونان علة له لو اخذتا
منفصلتین فهما من حیث توخذان معا وتتحدان بالفعل علة للکل الطبیعی وبانهما لا تکونان علة
للکل ما لم یکن احدیهما قابلة والاخری مقبولة وهذا لا یکون الا بان توخذا معا وتتحدا بالفعل
فلو لم یکن الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل وکانت علة له لزم ان یکون علة لنفسها وهو مستحیل قطعا
ویستدل ایضا بان المرکب الطبیعی والهیولی والصورة المتحدة بالفعل یقال علی کل منها امور
متضادة ومتناقضة لانه یقال علی المرکب الطبیعی انه معلول وانه واحد وانه موجود بالذات
ویحمل علیهما انهما علة وکثیر وموجود فی الاخر وهذه کلها متضادة وکذلک الکل واحد والاجزاء
لیست بواحدة والکل نهایة التکون الجوهری والاجزاء لیست کذلک والکل موضوع للاعراض
بلا واسطة والاجزاء لیست کذلک وهذه کلها امور متناقضة وکل ما یحمل علی کل منها امور
متضادة ومتناقضة متغایرة بالوجود والذات والا یلزم اجتماع المتضادات والمتناقضات
فی شئ واحد بعینه وهو مستحیل فالمرکب الطبیعی والهیولی والصورة المتحدتین بالفعل متغایران
بالذات والوجود وبانه لو لم یکن الکل الطبیعی مغایرا لاجزائه المتحدة بالفعل لزم ان لا یبقی
فرق بین الموجود بالذات کالکل الطبیعی والموجود بالعرض کصبرة الاحجار والابیض واللازم
باطل فکذا الملزوم **الفصل الثالث فی تحقیق ان المرکب الطبیعی لیس بمغایر فی الخارج**
لاجزائه المتحدة بالفعل بالذات والوجود اقول اصحاب هذا الرأی ینفون ان یکون
فی المرکب الطبیعی ذات وموجود ثالث جوهری فی الخارج بوجود مغایر متغایر لوجود الهیولی
والصورة المأخوذتین معا والمتحدتین بالفعل ویقولون ان الکل الطبیعی لیس الا الهیولی
والصورة المتحدتین بالفعل ووجوده عین وجودیهما لا وجود ثالث مغایر لوجودیهما

[Margin notes:]
٨ وذهب بعض سقوتیین الی ان الاجزاء المجتمعة بالفعل مغایرة للکل فی الخارج بحیث یکون وجودهما مغایرة لوجوده فیه ووجوده بالعکس وذهب بعضهم الی انها مغایرة له فیه وبالعکس لکنها تتحد معه بالماهیة لا بما هو معنا بها وکلاهما باطلان

٩ وذهب بعض منهم سقوتیین الی ان الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل مغایرة للکل فی الخارج ذاتا ووجودا وبالعکس واستدلوا بوجوه کثیرة

لکونهما شیئان متغایرین فیکون ذاتهما ووجودهما متغایرین

العدد لیس مرکبا من الاعداد بل من الوحدات

والى هذا الرأى ذهب ارسطو على ما ستعلم وجميع شراح اليونان كاسكندر الافروديسي
وثمسطيوس ويحيى النحوي وسمبلقيوس واليه ذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي وصرح به
في مواضع من كتبه بل واليه ذهب توماس اقوناس على ما قال تلاميذه الفاضلون وان
زعم اصحاب الرأى السابق وهابه الى ما ذهبوا اليه لانه اما رأى من اقواله الكثيرة في مواضع
من كتبه ان الكل مغاير لكل جزء من اجزائه كما سنبينه واراد انه لا ينبغي ان يقال ان
الكل عين مجموع الاجزاء لامتيازها في العقل بل اللائق ان يقال انه مركب من اجزائه بل واليه
ذهب اكثر علماء اللاتين مثل آلبرتس الكبير وورآندس وآوغستنس ساتانس وآقلني
والراهب سارج وواوزس ويوانس بابتستا قوستارنس وباقس زابارلا وهرنادس
وآنطونيس روبس وبارتولس آمجبس ورفائل وفرانجسقس واريافا وآوديدو
وامثالهم وهذا الرأى هو الصادق المطابق لنفس الامر وينبغي ان نورد لبيانه مسئلتين
الاولى هو ان كل كل مركب يمتاز في الخارج عن كل جزء من اجزائه بالذات والوجود مثلا
السفينة تمتاز في الخارج عن هذا الخشب الجزء منه المنفرد وذلك الخشب الجزء منه المنفرد
بالوجود والذات وصبرة الاحجار تمتاز عن هذا الحجر الجزء منه المنفرد وذاك الحجر الجزء منه
المنفرد بالذات والوجود والانسان الكل والفرس الكل والخشب الكل تمتاز في الخارج
عن موادها ماخوذة بالانفراد والتفرق وعن صورها ماخوذة كذلك وهذا الامتياز
والتغاير يسمى تغاير الذات ويا وتغايرا بين المحيط والمحاط ولا يجوز ان يلاحظ بهذه
المسئلة بان الكل المركب يمتاز في الخارج بالذات والوجود عن اجزائه الماخوذة بالاجتماع
المتحدة بالفعل فان هذا بعيد عن الصدق بل المعنى ان الكل المركب محيط باجزاء كثيرة مثلا
باجزاء ثلثة يكون كل منها ممتازا عن آخر بالذات والوجود ولما كان الكل شاملا للجزئين
الاخرين سوى الجزء الممتاز عن هذين الاخرين يمتاز عنه امتياز الذات ويا وامتياز المحيط
عن المحاط وكذا لو فرض ان يوجد في الكل الطبيعي سوى الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل
ارتباط خارجي ووجه جوهري للاتحاد يمتاز الكل الطبيعي في الخارج بالذات والوجود
عن الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل لاشتماله على هذا الارتباط الخارجي والوجه
الجوهري للاتحاد والمسئلة الثانية هو انه ليس في الكل المركب الطبيعي وجود خارجي ثالث
مغاير لوجودي الهيولى والصورة النوعية الجوهرية مغاير لوجودهما في الخارج بالذات
كالاتحاد الذي هو الوجود المنسوب الى الكل بل الكل الطبيعي ليس في نفس الامر شيئا الا الهيولى
والصورة النوعية المتحدتين بالذات بالفعل ولهذا يكون القول بان الكل الطبيعي يمتاز
في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل بالذات والوجود امرا وهميا باطلا ونثبت هذه الدعوى
بوجوه ثلثة بحال الاجزاء المجتمعة المتحدة بالفعل بحال الموجود الثالث وبحال الاجزاء والموجود
الثالث معا في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج امتياز شيء عن شيء عن اجزائه
المتحدة بالفعل بسبب الاجزاء ابرهن اولا بان اقول ان الهيولى الاولى والصورة النوعية
الجوهرية المأخوذتين معا والمتحدتين بالفعل مع قطع النظر عن الوجود الثالث الذي يقول
به الخصم امر واحد وهذا الواحد كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر عن الوجود

كل مركب يمتاز عن كل جزء من اجزائه في الخارج بالذات والوجود

عدم امتياز المركب الطبيعي بوجود ثالث سوى الهيولى والصورة النوعية

الهيولى والصورة المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن الوجود الثالث شيء واحد

عن الوجود الثالث فالهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية المأخوذتان معا والمتحدتان
بالفعل مع قطع النظر عن الوجود الثالث كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر
عنه واذا كان كلا ومركبا جوهريا طبيعيا مع قطع عن الوجود الثالث الذي يقول به الخصم امرا
محققا في الواقع بل امرا وهميا مخترعا اما الصغرى فلانهما مأخوذتان معا ومتحدتان معا
وكل ما كان كذلك فهو امر واحد فالهيولى والصورة النوعية الجوهرية المأخوذتان معا
والمتحدتان بالفعل امر واحد واما الكبرى فاثبتها اولا بان الواحد المذكور مركب من الاجزاء
الجوهرية الطبيعية اي الهيولى والصورة النوعية وكل مركب من الاجزاء الجوهرية الطبيعية
فهو كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج لان المركب الجوهري الطبيعي ليس الا ما يتركب من الاجزاء
الجوهرية الطبيعية وثانيا بان الواحد المذكور واحد بالذات لان هذا الواحد حصل من الاجزاء
التي يكون احدها بالقوة بالذات والاخر بالفعل بالذات لانه حصل من الهيولى التي هي بالقوة
بالذات على ما يظهر من المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب ومن الصورة التي هي بالفعل
بالذات على ما يتبين من المتن الثاني من الكتاب الثاني للنفس وكل حاصل من الاجزاء التي يكون
بعضها بالقوة بالذات وبعضها الاخر بالفعل بالذات واحد بالذات على ما علمنا المعلم الاول
في ثامن ما بعد الطبيعة وفي ثاني كتاب النفس فالواحد المذكور واحد بالذات وكل واحد
بالذات كذلك كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج فالواحد المذكور كل ومركب جوهري
طبيعي في الخارج وثالثا بحد المركب الطبيعي المحدود بانه الواحد المجتمع من الهيولى والصورة النوعية
الجوهرية كما ان المركب التام هو الواحد المجتمع من الاجزاء التامة والمركب المنطقي هو الواحد
المجتمع من الجنس والفصل والمركب لما بعد الطبيعي هو الواحد المجتمع من الذات والوجود بان اقول
ان كل واحد كذلك مجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية وكل مجتمع من الهيولى والصورة
النوعية الجوهرية كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج فكل واحد كذلك كل ومركب جوهري
طبيعي في الخارج ورابعا بانه متى ما اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى بالفعل مع قطع
النظر عن الوجود الثالث يوجد امور ثلثة فقط بالفعل اي يوجد المصور الجوهري بالفعل
وهو الصورة الجوهرية القائمة بالهيولى والتصوير الذاتي بالفعل لانه يستحيل قيام الصورة
بالهيولى بالفعل من غير ان يصورها بالفعل كما يستحيل قيام الحرارة بالشجر بالفعل من غير ان يجعله
حارا بالفعل وقيام البياض بالجسم بالفعل من غير ان يجعله ابيض بالفعل والمتصور الجوهري بالفعل
ومتى يوجد المصور الجوهري بالفعل والتصوير الذاتي بالفعل والمصور الجوهري بالفعل فقط
يجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل فمتى ما اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى بالفعل مع
قطع النظر عن الوجود الثالث يجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل لكن الصورة الجوهرية
قد اتحدت مع الهيولى بالفعل لان النزاع انما هو في الاجزاء المأخوذة معا والمتحدة بالفعل
فيجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل وقد تصدى اصحاب الرأى السابق المقابل لهذا الرأى
الى الجواب عن هذا الدليل فانكروا اولا ان يكون المتحد الذي حصل من الهيولى والصورة
المأخوذتين معا المتحدتين بالفعل مركبا جوهريا طبيعيا بل هو امر مجتمع ومتحد داخل في المركب
الطبيعي لا عينه بل وانكروا ان يكون واحدا بل انكروا ان بالحرى انكار جواز ان يقال انه

المركب الجوهري الطبيعي ليس الا ما يتركب من الاجزاء الجوهرية الطبيعية

كل حاصل من جزئين احدهما بالقوة والآخر بالفعل فهو واحد بالذات

تعريف المركب الطبيعي والمنطقي والتام

في الفرق بين الوحدة والاتحاد

واحد بالذات بل انما يجوز ان يقال انهما شيئان متحدان بالذات ومبنى انكارهم هو الفرق بين
الوحدة والاتحاد فان الاتحاد يكون للاجزاء ويكون مقبولا فيها ويكون سببا لتسميتها متحدة
والوحدة تكون للمركب وتقبل فيه وحال مختص به وسبب لتسميته واحدا ومن هذا يكون ان يكون
الاتحاد من مقولة الاضافة والوحدة انفعالا متحدا مع المركب وقالوا ايضا ان التركيب بالمعنى
المبني للفاعل مغاير للتركيب بالمعنى المبني للمفعول لان الاول فعلي والثاني انفعالي والتركيب
الفعلي حال لعلة الفاعلية بها يفعل الاجزاء الكل وتركبه وهي توجد في الاجزاء المتحدة وتكون
سببا لتسميتها مركبة بالكسر لا مركبة بالفتح وهذا التركيب ينتهي الى حصول الكل الذي هو الطرف
المنتهي ولهذا لا يكون هذا التركيب عين الاتحاد بل مغايرا له لان الاتحاد انما يوجد بين الاجزاء
لا بين الاجزاء والكل وهذا التركيب يكون بين الاجزاء والكل والتركيب الانفعالي يوجد
في المركب ويكون صفة له ويكون سببا لتسميته مركبا ويستخرجون من قولهم هذا جوابا على اهل
التحقيق ويقولون ان الاجزاء المتحدة بالفعل الماخوذة مع قطع النظر عن الوجود الثالث
ليس بمركب طبيعي بوجه من الوجوه بل هي اجزاء مركبة بالكسر ويوجد فيها تركيب فعلي فقط
لا تركيب انفعالي فانما يوجد فيه تركيب انفعالي يوجد فيه المركب لكن انما يوجد التركيب
الفعلي لا يوجد فيه المركب وزعموا ان يدفعوا الدليل المذكور بامثال هذه الاقوال
حتى قالوا ان الاجزاء المتحدة او قل المجتمعة من الهيولى والصورة ليست بواحد لان تلك
الاجزاء المتحدة بالفعل تناسب الاتحاد لا الوحدة ولهذا لا تقال الاجزاء المتحدة واحدا
بالذات اقول لكن هذه الاقوال لا تدفع ادلتنا المذكورة فان الاتحاد ضربان الاول
في ابتداء ان يكون وحالة كما يبتدئ ان يتصل شيئان او اشياء قابلة للاتحاد فان كل جزء
يبتدئ ان يفعل في الاخر ويكسر صورته ويحوله كما يكون الحال كذلك في تركيب العناصر
فانها اذا اتصلت بعضها ببعض يبتدئ ان يفعل كل منها في الاخر وينفعل كل من الاخر ويتجارب
حتى تنكسر صورة كيفيات كل منها ويحول كل منها الاخر الى حالة الثاني هو الاتحاد بالفعل وهو
كالغاية للمتقدم ويتحقق اذا امتزجت وتعادلت وتحولت بالفعل على حسب ما تقتضيه كيفياتها
المتضادة وسكنت عن الفعل والانفعال وهذا الاتحاد متحدة بالوحدة فانه اذا تم التجارب بينها
وتعادلت واتحدت الاجزاء بالفعل لا يوجد فيها امر اخر الا الواحد ولا يجوز ان تشتبه فيما
قلنا فانك ترى بعينيك الحال كذلك في جميع الامور التي تتخالط وتتحد وبهذه الملاحظة
عرف المصنف التركب في المتن الاخير من اول كتب الكون والفساد حيث قال هو اتحاد المختلطات
المتحولة فان هذه العبارة تشعر بتقدم التحول والاختلاط من الاتحاد وانقطاعه بعده بل
بتقدم الاختلاط في التركيب والاتحاد بالوجه الثاني سماه المصنف في المتن السابع والعشرين
من سابع ما بعد الطبيعة اتحادا واجتماعا بالصورة اي بالذات وهو لا يوجد الا في التكون
لانه لما كانت الهيولى لا متكونة ولا يتكون الصورة بل كل ما يتكون يكون مركبا على ما قال
في السابع المذكور والمتن الرابع والستين من اول الثمانية يلزم ان لا يكون في التكون الجوهري
الا الاتحاد بهذا الوجه الجوهري كما ان الف وبحسب الصور كما بينه ثوماس قوناس وهكذا
فيما نحن فيه اتحاد الهيولى والصورة الماخوذتين معا والمتحدتين بالفعل اتحاد بهذا الوجه

الوجه الثاني والمتحد واحد به ولو سلم ما قال الخصوم ان الاتحاد معاير دائما للوحدة لا يجديهم
نفعا لانه يستلزمها وللواحد بحيث يمتنع ان يتحقق الاتحاد ولا يلزمه الوحدة والواحد
على حسبه على ما يعلم بالاستقراء فانك اذا اختلطت الماء والعسل يتحدان ويحصل واحد ثالث
فالهيولى والصورة فيما نحن فيه متحدان اتحاد القوة والفعل فيحصل منهما امر واحد بلا تحقق وجود
وهذا الواحد واحد بالذات لانه حاصل من القوة والفعل على ما قال المصنف في المتن الخامس
عشر من ثامن ما بعد الطبيعة واقول ايضا المراد بالهيولى والصورة الماخوذتين معا والمتحدتين
بالفعل ليس اتحادهما على اي وجه كان بل هو اتحادهما على ان يكون احدهما بالقوة والاخرى
بالفعل وان يكون احدهما علة مادية والاخرى علة صورية فاقول العلة الطبيعية المتصلة بالفعل
الغير الممنوعة بشيء تفعل عليته بالضرورة من حيث انها علة طبيعية وعلية الهيولى هو كونها بحيث
تظهر منها الصورة وكونها بحيث تقبلها وكونها بحيث تجعل الصورة ذات حصة من نفسها وكونها
بحيث تحدد الصورة وتجعلها متعينة جزئية وعلية الصورة هو كونها بحيث تظهر من قوة الهيولى
وكونها مقبولة لها وكونها بحيث تجعل الهيولى ذات حصة من نفسها وكونها بحيث تحدد الهيولى وتزيل
ابهامها وتجعلها نوعا متعينا ولما كانت الهيولى والصورة علة بالفعل يجب ان تفعل كل منهما عند
تقاربهما اعمالها المذكورة واذا عرفت هذا فابرهن ثانيا بانه كلما تحقق الهيولى والصورة
المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن امر اخر تحقق العليات المذكورة بالفعل بالضرورة وكلما
تحقق العليات المذكورة بالفعل تحقق المعلول المعلول بالضرورة فكلما تحقق الهيولى والصورة
المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن امر اخر تحقق المعلول بالفعل بالضرورة وهذا المعلول
المحقق بالفعل بالضرورة ليس الا الجسم الطبيعي ثم اقول ان هذا الواحد المركب من الهيولى والصورة
مع قطع النظر عن الامر الثالث الذي قال به الخصوم ليس هو واحد فقط بل هو واحد وموجود
بالذات والواحد بالذات والموجود بالذات رسمه بعض الحكماء فيما بعد الطبيعة بانه يقال الشيء
بالنسبة الى وحدته فهو الحاصل من طبيعة واحدة من احدى المقولات والموجود والواحد بالعرض
هو الحاصل من الطبايع المختلفة من المقولات المختلفة هكذا سمى الفيلسوف في الفصل الثالث عشر والرابع
عشر من خامس ما بعد الطبيعة كل ما يحصل من الموضوع والعرض وكل ما اجتمع فيه اعراض كثيرة موجودا
بالعرض وقال الموجود بالذات هو ما يكون من احدى المقولات العشر لا ما يكون مركبا من اثنين منها
وقال في المتن الثالث والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الخامس عشر من ثامنه وفي المتن
السابع من ثاني النفس ان الموجود بالذات والواحد بالذات يكون اما بسيطا كالعقول واما مركبا
من القوة الجوهرية والفعل المختص به واذا عرفت هذا فابرهن ثالثا ان المركب من الهيولى
والصورة المتحدتين بالفعل مع قطع النظر عن امر ثالث حاصل من طبيعة واحدة لاحدى المقولات
ومركب من القوة الجوهرية والفعل المختص به وكل ما كان كذلك فهو موجود وواحد بالذات
مع قطع النظر عن امر ثالث فالمركب من الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل موجود بالذات
وواحد بالذات مع قطع النظر عن امر ثالث فبطل ما قال الخصوم انه ليس بواحد فضلا ان يكون
واحدا بالذات وابرهن رابعا لما كان المجتمع من الهيولى والصورة امرا موجودا يكون كلا
وهذا الكل اما ان يكون مغايرا لمجموع اجزائه في الخارج بالذات والوجود او لا لكن الاول

علية الهيولى والصورة

تعريف الموجود بالذات والواحد بالذات

او كثيرة

باطل لانا ننقل الكلام الى المجموع الاجزاء فيلزم التسلسل وهو مستحيل فثبت انه لايكون مغايرا لاجزائه
في الخارج بالذات والوجود ولنكتف بهذا المقدار في اثبات المدعى بجال الاجزاء في اثبات
ان الكل الطبيعي لايمتاز في الخارج امتياز شيء عن شيء عن اجزائه المتحدة بالفعل بجال
الموجود الثالث تمهيدا اولا لاثبات ما ادعينا مقدمة لايشتبه فيها احد اصلا وهي ان مغايرة
شيء لشيء وامتيازه عنه في الخارج بالذات والوجود هو ان لايكون وجود احدهما عين وجود
الاخر فيه بحيث لولاحظ العقل ان وجود احدهما عين وجود الاخر في الخارج لايكون كذلك
في الواقع بل يكون وجود احدهما بحيث لايمكن ان يكون عين وجود الاخر فيه اصلا بل يكون
وجود كل منهما وذاته مغايرا في الخارج لوجود الاخر وذاته ثم نأخذ هذا الموجود الثالث
الذي تسميه الخصوم ذاتا وماهية وكلا مغايرا في الخارج بالذات والوجود مغايرة شيء عن شيء
فيه للاجزاء الماخوذة معا والمتحدة بالفعل كالمائية التي يسميها الخصوم ذات الماء وماهيته
وكلا مغايرا في الخارج بالذات والوجود لهيولى الماء وصورته النوعية مغايرة شيء لشيء
فيه كمغايرة زيد لعمرو فنبرهن اولا بان نقول لو كان هذا الموجود الثالث المغاير في الخارج
بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل كلا يكون له اجزاء بالضرورة فاجزاؤه اما الهيولى
والصورة او امور اخر والتالي باطل لانه لايمكن ان تكون هذا التقدير الهيولى والصورة
لانهما خارجتان عنه على هذا التقدير خروج زيد عن عمرو ولا امورا اخر لانه ليس فيه
امر اخر سوى الهيولى والصورة هكذا المقدم فثبت ان هذا الموجود الثالث ليس بمغاير
في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل بل عينها فيها وثانيا بان هذا الموجود
الثالث المغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل اما بسيط في ذاته او
مركب لاجائز ان يكون بسيطا لانه لايكون المركب الطبيعي مركبا والتالي باطل لانه مركب
عندهم وفي نفس الامر ولا ان يكون مركبا والا لكان اجزاؤه اما الهيولى والصورة
او اشياء اخر لاجائز ان يكون هي الهيولى والصورة لما مر ولا ان تكون اشياء اخر لانه
لايوجد فيه شيء اخر ولانه لو كانت له اجزاء اخر ننقل الكلام اليها ونقول هل يحصل
من تلك الاجزاء موجود ثالث مغاير لاجزائه في الخارج بالذات والوجود تغاير شيء
عن شيء ام لا فان كان الاول ننقل الكلام الى تلك الاجزاء فيتسلسل وهو بط وان كان
الثاني فيسلم الخصوم كون وجود الكل واجزائه المتحدة بالفعل امرا واحدا وثالثا بانه
لو كان هذا الموجود الثالث مغايرا لاجزائه المتحدة بالفعل في الخارج بالذات والوجود
تغاير شيء عن شيء فيه لزم ان يكون مغايرا لها فيه كذلك وان لايكون مغايرا لها فيه
كذلك معا واللازم بط وكذا الملزوم وثبت الملازمة بالنظر الى لزوم الجزء الثاني
من التالي بان كل ما يمتاز عن اخر يمتاز عنه بامر يكون فيه لا في الاخر بحسب اقتضاء انواع الامتياز
الذي به تقع المغايرة بينهما والامتياز الذي به يغاير الموجود الثالث للاجزاء المتحدة
بالفعل امتياز في الخارج بالذات والوجود عندهم فالامر الذي به تقع الامتياز بينهما
يجب ان يكون امرا خارجيا فنقول هذا الامر الخارجي اما امر للصورة او امر للهيولى او امر
للموجود الثالث لايجوز الاول لانه لايمتاز به عن الصورة والهيولى لان ما به الامتياز

الامتياز لايجوز ان يكون مشتركا بين المتمازين ولايجوز الثالث لان الموجود الثالث ح
من حيث انه يمتاز عن الاجزاء يجب ان يحصل من موجودات ثلثة يكون في واحد منها مشتركا
مع الصورة والهيولى ويمتاز بثانيها عن الصورة وبثالثها عن الهيولى كما ان الانسان
لما امتاز عن النبات والفرس في الخارج وجب ان يشترك معهما في شيء ويفترق بالنفس
الحيوانية من النبات وبالنفس الانسانية من الفرس ومن الذي يقول يكون الموجود الثالث
حاصلا من موجودات ثلثة كذا والخصوم سعوا في رد الادلة المذكورة لكن لابطريق واحد
بل قال طائفة منهم ان الموجود الثالث من حيث انه مغاير في الخارج لوجودي الاجزاء المتحدة
بالفعل يكون بسيطا لو انتزع وبهذا السبب يمتاز عن الاجزاء والكل والراي المقابل
لهذا مع انه لايدفع قوة ادلتنا امر غير معقول وقال طائفة اخرى منهم بهذا القول مضادا
لقول متبوعهم سقوطش ومشتمل على التناقض والى الطريق الاول ذهب الكثيرون منهم قال
انطونيوس روقس منهم في رد بعض ادلة الطائفة الثانية ان بعض سقوتيين حين سعوا
ان يتخلصوا عن الاشكال المذكورة لم يصيبوا الحق بل وقعوا في الاشكال فانهم قالوا ان الاجزاء
تنقلب الى وجود الكل وبهذا الوجه يحيطها الكل وليس هذا الا قولا بان الكل عين الاجزاء
سواء كان حال الاتحاد وبعده ولا يفيدهم اصلا لانه يكون البحث في انه متى يصير الكل
واحدا مع اجزائه لا في انه هل يكون واحدا منها على الاطلاق فهولاء حين يسلبوا لفظ
راي سقوتوس لايحفظونه اصلا بل يبطلونه ويظهرون انفسهم غير تابعين فيه مع ان الاجزاء
كيف تنقلب الى الموجود الثالث لانه لايمكن ان يكون طبعا الا بالفساد ولكن القول بفساد
الاجزاء عند تكون الكل مع بقاء الكل قول بالخلف المستحيل لانه انما توجد الاجزاء حين توجد
الكل بالفعل على ما صرح به الفيلسوف في المتن الخامس والعشرين من رابع الطبيعيات فيلزم ان ينقلب
على ما قال هؤلاء وتبقى في نفس الامر لان الكل انما يكون كلا بالنسبة الى اجزائه قالوا واذا
تحولت الاجزاء الى الموجود الثالث بحيث لاتبقى الا الموجود الثالث اي الكل يثبت المقصود
اي امتياز الكل عن الاجزاء في الخارج بالذات والوجود ثبوتا ازيد لانه لايوجد بدونها
لكن هذا القول افتح من القول بان الكل لايمتاز في الخارج عن اجزائه كما ذهب اليه كثير من الفحول
فلو اقر هؤلاء به ولم يقولوا بمثل هذا الامر البين الاستحالة لكان اولى لانه لم يتكلم به احد
من العقلاء سواهم واما القول بعدم الامتياز فصادر من كثير من المحققين ولنترك قولهم
ونات الى الجواب الحق فنقول ان الكل الطبيعي المغاير للاجزاء مجتمعة لانه غير مشتمل على الاجزاء
وما اعترض عليه من ان هذا مخالف لطبيعة الكل فيجاب عنه بان هذا صادق بالنظر الى الوجود
الخارجي لانه لايمكن ان يوجد في الخارج امر سوى الاجزاء لكن يختلف المعنى بالنظر الى ذاته
لانه يجب ان يؤدي بوجه انتزاعي بحيث نقول الانسانية مغاير للنفس والبدن وكل كلي
مغاير لاجزائه كذلك يسمى بذات ثالث لان الاجزاء داخلة فيما ينتزع عنه الكل المركب
انتهى والى وجه القول الاخير ذهب بعض اخر من سقوتيين ولهذا قال اماستريوس وتبعه بعد
ذكر جواب ارباب القول الاول منهم عن بعض ادلتنا ان هذا الجواب مشتمل على التناقض
ومخالف لمذهب سقوتوس فانه علم في مواضع كثيرة من كتبه ان الاجزاء توجد في ماهيته

الكل المنتزعة لانه كلما لا يمكن ان يعلم بدون الاجزاء ولما رد سقوتيون بعضهم بعضا فيما اجابوا
عن ادلتنا وابطل كل منهم جواب الاخر عنها لا حاجة لنا الى ان نردهم تفصيلا بل نقول اجمالا
ان وجه القول الاول غير معقول اصلا فان ملاحظة الكل من حيث انه كل بدون الاجزاء امر
مستحيل قطعا واخذ الكل الطبيعي الحاصل من الهيولى والصورة الداخلين فيه وكونه امرا
بسيطا متباينا فيان قطعا ووجه القول الثاني لا يدفع ادلتنا ايضا اصلا اما اولا فلانه
لا يمكن ان يمتاز شيء عن شيء في الخارج ولا يمكن ان يؤخذ بدونه واما ثانيا فلان اصحاب
هذا القول يقولون ان الكل الطبيعي يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل بنفسه الكل
وبالتساوي اي بتمامه وان الاجزاء داخلة فيه دائما وهذان القولان متنافيان لان امتياز
الكل بنفسه الكل وبالتساوي اي بتمامه هو امتيازه بحسب جميع اجزائه او درجاته من جميع
اجزائه او درجاته والاشياء انما تمتاز بعضها عن بعض بانفسها وبالتساوي اذا لم يكن
شيء من بعضها في اخر مثلا النطق يمتاز بنفسه الكل وبالتساوي عن النارية لانه لا يؤخذ
شيء من واحد منهما في الاخر ولهذا قال رونيس ان الاشياء التي تتغاير تغايرا ما لا يدخل بعضها
في بعض بحسب معنى التغاير مثلا لو تغاير شيئان بالمعنى الصوري لا يجوز ان يدخل احدهما بالصورة
في الاخر فاذا احاط الكل اجزاءه تمتنع ان يغايرها بنفسه الكل والتساوي بل يغايرها
تغاير المحيط للمحاط وهو تغاير بحال من احواله وبغير التساوي وقال نوآنس قانوننقس
وبعض اخر منهم ان الاجزاء المتحدة بالفعل وان كانت مغايرة في الخارج للموجود الثالث
لكنها لا تغايره بالماهية لان هذا الموجود يحيط بها بالماهية ثم قالوا قد اخطا القائلون
بان تغاير شيء لشيء وامتيازه عنه تقتضي خروج احدهما عن الاخر فان هذا القول ليس
بحق وايدوا هذا بان في كل الكم المتصل بعض الاجزاء المشارك للاخر مغاير له بالذات
في الخارج لكنه لا يخرجه بل يحيطه اقول هذا الجواب ايضا كذب اما اولا فلانه لا يدفع الادلة
المذكورة لانه لا يمكن ان يتغاير شيئان ولا يمكن ان يؤخذ احدهما بدون الاخر في الخارج
وان يمتاز شيء بنفسه الكل عن اخر ويكون محيطا به في نفسه واقول ايضا ان ماهية كل شيء
غير قابل للانقسام والا لامكن ان تزداد بحيث يكون انسان واحد في كونه حيوانا ناطقا ازيد
من كون الاخر حيوانا ناطقا ولم يقل به احد فلا يجوز القول بان يكون ذاتان متغايرتان في الخارج
ذات شيء واحد وقل لا يجوز القول بان يتمايز الشيئان في الخارج ويكونا واحدا بالذات
فيه لان هذا الذات ح يكون منقسما بل منقسما ولا منقسما معا وما ذكر في التاييد المذكور
من ان بعض اجزاء الكم المتصل مغاير بالفعل في الخارج للاخر كذب لان اجزاء الكم المتصل ليس
بعضها منفصلا عن بعض بالفعل ولا الكم منقسما اليها بالفعل بل بالقوة ولو كان جزء منه
منفصلا عن اخر بالفعل في الخارج فلكون الكم المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية يلزم ان يكون
اجزاؤه المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل في الخارج الموجودة فيه بالفعل على هذا التقدير
غير متناهية بالفعل وهو مستحيل كما سيجيء في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج عن اجزائه
المتحدة بالفعل بحال الكل الطبيعي باقوال الفيلسوف اقول ان الهيولى المتحدة بالفعل مع الصورة
الجوهرية موجود واحد بالفعل وبالذات لانه يحصل مما هو بالقوة ومما هو بالفعل وكل

لا ينقسم وذات شيء ما اصلا

اجزاء الكم المتصل ليست متغايرة في الخارج

وكل ما كان كذلك موجود واحد بالفعل وبالذات فالهيولى المتحدة بالفعل مع الصورة الجوهرية
موجود واحد بالفعل وبالذات فكل ما لحق به يكون عرضا لانه قد اشتهر ان ما لحق الموجود الواحد
بالفعل وبالذات عرض وان هذا الموجود الثالث فقط كالانسانية مثلا ليس بكل طبيعي لانه ليس
بخارج عن الكل اي الانسان مثلا فيلزم ان يكون جزءا منه فيلزم ان يحصل الكل من الهيولى والصورة
وهذا الموجود الثالث فيلزم ان لا يكون الكل الا الاجزاء الثلثة المأخوذة معا ولما كان بهذا
الموجود الثالث جوهرا طبيعيا يكون طبيعة فاي شيء هو ما عدا الهيولى والصورة المتحدتين ولاي
حركة يكون مبدءا مع ان الفيلسوف لا يشير في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات الى طبيعة ما عدا
الهيولى والصورة وما ادعينا هو عين ما قال في المتن الثالث والعشرين من رابع الطبيعيات
حين بين وجوه كون شيء في شيء وبعضها كالكل في الاجزاء لان الكل ليس الا الاجزاء لان
قوله الكل ليس الا الاجزاء عين ما ادعينا وايضا قال في المتن السابع من ثاني النفس ان النفس
فعل وصورة اول لجسم طبيعي آلي ثم قال ولهذا لا ينبغي ان يسأل هل النفس مع الجسم واحد
كما لا ينبغي ان يسأل هل الشمع والشكل الذي فيه واحد وكما لا ينبغي ان يسأل هل الهيولى وما يكون له
الهيولى واحد اي الصورة ولان تفهم هذا القول ينبغي ان تعلم ان المص يريد ان يثبت بهذا القول
ان تعريفه المذكور للنفس صحيح ويثبته بان التعريف المذكور يدفع به الاشكال التي لا يمكن
ان تدفع مما ارتضى عليه الاوائل وكل تعريف يدفع بهذه الاشكالات صحيح فهذا التعريف
صحيح فانه كان قد ورد عليهم كيف يكون المركب من النفس والبدن واحدا بالذات وهم
لما كانوا قائلين بان النفس جسم على ما بين المص اقوالهم في المتن الثاني والثمانين من الكتاب
الاول للنفس لم يقدروا ان يرفعوه لانه لا يحصل من اجتماع الجسمين واتحادهما واحد بالذات
بل واحد بالاتصال وكذلك لم يقدر افلاطون ان يدفعه فانه على ما نقل عنه المصنف في المتن
التسعين من الكتاب المذكور وفي المتن الثامن عشر من ثاني النفس عين في الانسان نفوسا
ثلثة ممتازة بالمكان والموضوع وقال ان النفس الغضبية في القلب والشهوية في الكبد والناطقة
في الرأس ولما قال المص في تعريف النفس الناطقة انها فعل وصورة لجسم كذا ولم يقل بجسميتها
اندفع الاشكال المذكور والمص بين هذا بمثال الشمع والشكل كما ان الشمع اذا كان مدورا
او مربعا لا يسأل باي وجه كان الحاصل من الشمع والشكل واحدا لانا نبصر بعينيا ان الشكل
فعل وصورة والشمع مادة لهذا المركب وهذا المركب ليس الا الشمع والشكل كذلك
لا يسأل باي وجه صار المركب من البدن والنفس واحدا لان النفس عنده صورة وفعل الخ
والمثال المذكور وان كان مركبا عرضيا لكن المص اوصلنا به الى ما قصد في ذلك المحل وبالدليل
حيث قال في المحل المذكور فان الواحد والموجود وان كان يقال على وجوه كثيرة لكن
ما يكون بالحقيقة هو الفعل صورته ان البدن مادة والنفس فعل كما علم من تعريفها ومتى اجتمع
المادة والصورة او قل الفعل لحصول شيء لا يسأل باي وجه حصل امر واحد بالذات
منهما لانه اذا اتصل كل واحد منهما يفعل الواحد بالذات بالضرورة والى هذه الشرطية
اشار المص بقوله فان الواحد والموجود الى اخره فان معناه ان الواحد والموجود
يقالان بوجوه كثيرة كما صرح في الفصل السادس والسابع من خامس ما بعد الطبيعة ولهذا الحكم الهيولى

انتشت حصة غذاؤه ويحل بطلا

قال افلاطون ان في الانسان ثلث نفوس النفس الغضبية في القلب والشهوية في الكبد والناطقة في الدماغ

موجودة و واحدة بوجه مغاير لكون الصورة والفعل موجودة و واحدة فان الهيولى تكون
موجودة بالقوة فقط وتكون واحدة لا بالحقيقة لان كل شئ يكون وحدته بحسب وجوده
والصورة والفعل تكون موجودة و واحدة بالحقيقة فاذا اتصلتا تفعلان امرا واحدا
بالذات ويكون الموجود الثالث الذى تقول به الخصوم امرا زائدا محدثا بالوهم و ذكر
فى المتن الثامن من الكتاب المذكور القدوم وقوة القطع نظيرا له بطريق الفرض والتشبيه
حيث قال مثلا لو كان واحد من الآلات كالقدوم جسما طبيعيا كان الحديد بمنزلة البدن
والقطع بمنزلة النفس وكذا اورد تشبيها فى المتن التاسع منه وقال لو كان العين حيوانا
يكون بصره نفسه فكما ان القدوم ليس الا الحديد والصورة الصناعية والعين ليس الا جوهر
العين وقوة البصر فكذلك الكل المركب الطبيعى ليس عنده الا الهيولى والصورة و بين
هذا بيانا ظاهرا فى المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة حيث يسئل فيه باى سبب يكون
الحد والاعداد واحدا ويقول لان هذا مادة وذاك صورة وهذا قوة وذاك فعل
فلو كان فى المركب الطبيعى امر وراء الهيولى والصورة عنده لذكره كى الخصوم الخلاص
عما اوردنا للشهادة من اقوال الفيلسوف وقالوا ان مراده منها ان الهيولى والصورة
المتحدتين علتان للكل والعلة امر مغاير للمعلول لكن لا محيص عنه لان مراد الفيلسوف هو ما قلنا
لا غير على ما لا يخفى على من يلاحظها والى ما ادعينا ذهب ابن رشد القرطبى ايضا فانه قال فى شرحه
للمتن السابع عشر من هذا الكتاب ان الكل ليس الا الاجزاء المجتمعة وقال فى اخر هذا الشرح
كل جزء يقال انه مغاير للكل لكن مجموع الاجزاء معا لا يجوز ان يقال انها مغايرة للكل
وهذا بعينه ذكره ايضا فى شرحه للكتاب السابع مما بعد الطبيعة فى موضعين وذكره فى مواضع
اخر كثيرة وثوماس اقوناس على ما صرح فى مواضع كثيرة من كتبه فانه قال لا يجوز ان تعقل ان
الانسان صورة حاصلة من اتصال الصورة والهيولى بحيث تكون مغايرة لهما الا انه اذا فعل
الهيولى بالصورة بهذا الشئ بالفعل لا يكون الصورة الثالثة التابعة جوهريا بل عرضيا
وقد شرحنا بهذا الدليل قبل بان هذه الصورة الثالثة تعرض على الموجود بالفعل ثم قال
ان الانسانية ليست الا المبادى الذاتية والمبادى الذاتية هى المادة والصورة انتهى
ولئن سئلت هل يقع بين الكل الطبيعى واجزائه المتحدة بالفعل مغايرة وامتيازه عقلى
او امتيازه بوجه ما ولا اجيب بان فحول العلماء اختلفوا فيه ايضا فقال بعضهم منهم
ورويس ان الكل الطبيعى واجزاؤه المتحدة بالفعل يتغايران مغايرة عقلية معتبرة وهى
تتحقق بين الاشياء التى تكون بحسب الذات وفى الخارج واحدة بالذات ويكون لها مبنى
وسبب قريب بقدر العقل ان يبنى عليه المغايرة بينها وان يأخذ مفهومين غير متحدين
والحاصل يكون لها اى لهذه المغايرة مبنى فى نفس الامر وقال بعض اخر ان الكل الطبيعى
لا يمتاز ولا يتغاير عن اجزائه المأخوذة معا بمغايرة عقلية معتبرة بل غاية ما فى الباب
ان يتغايرا تغايرا اعتباريا لانا لا نتعقل ماهية اخرى ما عدا ماهية الاجزاء نعم نلاحظ
ونأخذ الاجزاء بوجه ما وكلا هذين القولين محتمل بحسب العقل يمكن ان يقبل بل لو بين هل
بيانا مستقيما لم يبق بينهما الا فرق قليل والانسب عندى هو القول الثانى بسبب انه

المغايرة العقلية المعتبرة

الكل والاجزاء المتحدة متغايران بالتغاير المعتبر والاعتبارى

انه بعض ما لا يصدق على الاجزاء بالذات يصدق على الكل وبالعكس وسيتبين كل ذلك بعد

الفصل الرابع فى رد ادلة الخصوم التى بها قالوا ان الكل الطبيعى مغاير لاجزائه المتحدة بالفعل
تغايرا خارجيا اجاب المتأخرون عما قالوا اولا لما وجب ان يكون الاقسام الكائنة فى تقسيم
واحد متغايرة وجب ان يكون المركب من الهيولى والصورة الواقع فى تقسيم المصنف الجوهر الطبيعى
اليها مغايرا للهيولى والصورة المأخوذتين معا لكن المقدم حق فكذا التالى بان هذه الملازمة
بجملته بل هى باطلة فان المصنف انما قسم الجوهر الطبيعى الى الهيولى والصورة والمركب منهما والاقسام
المأخوذة فى هذا التقسيم ثلثة احدها الهيولى والثانى الصورة والثالث المركب منهما و
قسم المركب منهما مغاير لكل من القسمين الاخيرين اى الهيولى منفردة والصورة منفردة لان
كل مركب مغاير لكل جزء من اجزائه ولم يؤخذ فيه الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل معا قسيما
منه حتى يلزم ان يكون مغايرا للمركب وعما قالوا ثانيا من انه كما يكون نسبة الثلثة مرتين الى الستة
كذلك يكون نسبة الهيولى والصورة الى المركب منهما لكن الستة ليس هى الثلثة مرتين لما
قال المصنف ان الستة ليس هى الثلثة مرتين بل هى ستة مرة فكذلك المركب من الهيولى والصورة
ليس هو الهيولى والصورة المتحدتين فقط بل مغاير لهما وعما قالوا ثالثا من ان الكل الطبيعى
لما كان يتبع الاجزاء كما قال المصنف اول الطبيعيات يكون مغايرا لها الى اخره بان الستة ليس
هى الثلثة مرتين فقط او الاثنين ثلث مرات فقط وهجاء با ليس جزئى ب و ا فقط بل يوجد فيهما
امر اخر متأخر منهما وهو تركيبهما وارتباطهما الخارجى كذلك الكل الطبيعى ليس هو الهيولى والصورة
فقط بل يوجد اتحاد وارتباط خارجى جوهرى مغاير لهما فى نفس الامر حتى قالوا ان الكل
الكل الطبيعى هو الهيولى والصورة والاتحاد الجوهرى وسنبحث لهذا فى البحث الآتى مفصلا وعما
قالوا رابعا من ان كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه الى اخره
بان الكل الطبيعى يوجد فيه كما مر امر اخر سوى الاجزاء وهو الاتحاد والارتباط الخارجى الجوهرى
وهذا لا يوجد فى صبرة الاحجار رد وانا اقول فى الجواب عما قالوا ثانيا ان الستة ليس هى الثلثة
مرتين ولا الاثنين ثلث مرات كما قال الفيلسوف بل هو الوحدات الستة المتقاربة باى تقارب
كان بل هو نوع من الاعداد بالذات حاصل من الوحدات المتقاربة تقاربا بحيث تقوم الخمسة
الاول مقام المادة والاخيرة مقام الصورة لان الوحدة الاخيرة صورة لكل عدد على ما بين
فى مقولة الكم فلما لم يمكن ان يكون الثلثة مادة والثلثة الاخرى صورة قال الفيلسوف الستة
ليس هى الثلثة مرتين بل ستة مرة وكذلك اقول ان فى هجاء با يوجد ترتيب مخصوص بحيث تقوم
ب مقام المادة و ا مقام الصورة لانه لو فقد هذا الترتيب لم يكن با بل يكون اب ومثل
هذا الترتيب لا يوجد فى امثال الصبرة واقول ايضا ان الستة ليس ثلثة وثلثة بوجه ما
لان ثلثة وثلثة نوع مغاير لنوع الستة واحد النوعين لا يحمل على الاخر لانه مباين بالذات
والماهية للاخر وسمى المصنف الذات والماهية فى ذلك المحل جوهرا وحكم على الاطلاق انها فى كل
شئ هو هذا الشئ مرة حيث قال جوهر كل شئ هو هذا الشئ مثلا جوهر هذه الستة ليس هى الثلثة
مرتين او الاثنين ثلث مرات بل لو قيلت مرة لان الستة تكون ستة مرة وعما قالوا خامسا
بانه لو دل ما قال المصنف ان كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه

الوحدة الاخيرة لكل عدد صورة له

يوجد فيه سبب على ما قالوا من مغايرة الكل الطبيعي لاجزائه المتحدة بالفعل لدلّ على مغايرة
الكل العرضي كالابيض الذي ليس كالصبرة لاجزائه في الخارج مع انه لم يقل به احد ومما استدلوا
ايضا بان الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل علة موجودة في الخارج للكل الطبيعي الخارجي
في الخارج وكل ما هو علة موجودة في الخارج لشيء خارجي فيه فهو مغاير له في الخارج بالوجود
والذات الى اخره بان الكبرى اي قولهم كل ما هو علة موجودة لشيء موجود فهو مغاير له في الخارج
بالذات والوجود انما تصدق في العلل الخارجة لا في العلل الداخلة التي تتعلق بالذاتية والدخول
اي لا في علل الذات الداخلة فيها كما يكون الهيولى والصورة كذلك فانهما ليستا علتين
خارجتين بل داخلتين لان العلية بالذاتية والدخول علية يجعل العلة نفسها مشاركا للمعلول
في الوجود والشيء لا يمكن ان يكون شريكين في الوجود ومغايرا لاخر فيه ولو كانت صادقة على الاطلاق
لا يمكن ان يثبت ان كل كل ممتاز عن اجزائه المتحدة في الخارج لانه كما ان الاجزاء الذاتية
للكل الطبيعي تكون علة للكل الذاتي كذلك اجزاء الكل العرضي كالابيض والكمي تكون علة
لكلها العرضي فلو كان كل علة موجودة في الخارج مغايرة في الخارج لمعلوله الموجود في الخارج
لوجب ان يقر الخصوم بان اجزاء الكل العرضي الموجودة في الخارج مغايرة لكلها العرضي
الموجود في الخارج وهم لا يقرون بل بعدم مغايرتها في الخارج بان الهيولى والصورة
المتحدتين يمكن ان تلاحظا على وجهين احدهما في ابتداء التكون وهو بهذا المعنى تكون
اذا لوحظ كل منهما بحيث يفعل في اخر وينفعل عن اخر ومن اخره على مقتضى عليته يحصل الكل
والثاني بعد التكون وهو بهذا المعنى يكون اذا لوحظ كل منهما كالكل عن العلية بالتعاكس
وهما عين الكل والهيولى والصورة في ابتداء التكون تكونان علة الكل لا الهيولى والصورة
بعده لكن كون الهيولى والصورة علة في ابتداء التكون لا يجوز ان يفهم كان الهيولى
والصورة ماخوذتين بالاجتماع تعللان الكل كما اخذه الخصوم في دليلهم بهذا المعنى
لكن يقال انهما يعللان الكل لان كل واحدة منهما تكون علة لاخر بالتعاكس وهذا يتعقل ظاهرا
في تركيب العناصر الاربعة فانها تكون علة المركب في ابتداء التكون وبعده تكون عين المركب
ومما استدلوا بان المركب الطبيعي والهيولى والصورة المتحدتين بالفعل يقال على كل منها
امور متضادة ومتناقضة الى اخره بانه لا يجب ان تكون الاشياء التي يقال عليها امور
متضادة او متناقضة متغايرة في الخارج دائما بل يكفي ان تتغاير بمغايرة عقلية معتبرة
او بمغايرة باعتبار التعقل والا لوجب ان يمتاز الكلي عن الجزئي في الخارج والعدم
عن الهيولى فيه والكل الكمي عن اجزائه والاضافة عن مبناه والشكل عن الكم والفعل
عن الانفعال لانه يمكن ان يقال في هذه الامور قضايا متضادة او متناقضة كذا اجاب
پرريوس واجاب الشارح عنه بانه لا يقال على المركب الطبيعي والاجزاء المتحدة بالفعل
امور متضادة او متناقضة على الاطلاق لان المتضادة والمتناقضة يجب ان تقال على شيء
واحد بعينه بوجه واحد بعينه لكن المحمولات المذكورة في الدليل المذكور اي المعلول والعلة
والواحد والكثير وامثالها لا تصدق على الكل واجزائه المتحدة بوجه واحد بل بوجه متغاير
فان الاجزاء تكون ذوات قطع كثير والكل واحد تام والاجزاء تكون علة والكل معلولا

معلولا بمعنى سبق ذكره وكذلك اجاب عما قالوا ان الكل منتهى التكون الجوهري والاجزاء ليست
كذلك والكل موضوع الاعراض بلا واسطة والاجزاء ليست كذلك الى غير ذلك بان قال
القضايا السوالب المذكورة ليست مسلمة على الاطلاق بل مع الفرق لانا لو تكلمنا بحسب الوجود
وبالنظر الى الشيء الموجود المدلول تكون المحمولات المذكورة صادقة على الاجزاء المتحدة ايضا ولو تكلمنا
بحسب اختلاف وجه الفهم والتكلم تصدق على الكل لا على الاجزاء لكن لا يحصل منه التغاير الخارجي
على ما ادعوا ونظيره ان الاجزاء الماخوذة في الحد لا تعقل والمحدود تعقل لان الحيوان الناطق الماخوذ
في الحد لا يضحك والانسان المحدود يضحك لكن هذه الاجزاء لا تكون مغايرة للمحدود الا باختلاف
وجه الفهم والتكلم على ما سيجيء في الكتاب الاول من الطبيعيات ولذلك اي لاختلاف وجه الفهم والتكلم
لا نقول ان الاجزاء متركبة من الكل بل نقول الكل مركب من الاجزاء المتحدة ولا نقول الاجزاء
المتحدة تحصل من الاجزاء بل نقول الكل يحصل من الاجزاء كذلك نقول صبرة الاحجار تحصل من الاحجار
ولا يصح ان نقول الاحجار تحصل من الاحجار مع ان صبرة الاحجار ليست الا عين الاحجار وعن الاخير
بان جميع اجزاء المجموع من العرض موجودة بالفعل وليس بينها علاقة طبيعية واجزاء الكل الطبيعي
بعضها موجودة بالقوة وبعضها بالفعل وبينها علاقة طبيعية بالتعاكس لا لان الهيولى تظهر الصورة
فقط كما ان القبيح يكشف الحسن بل لكونهما متضايفتان ايضا على ما سيجيء في المتن الى درس العشرين
من سابع الطبيعيات وقال الاكثرون ان بين اجزاء الطبيعي يكون اتحاد وارتباط ذاتي جوهري
وهذا الاتحاد لا يوجد في المجموع من العرض ولما ناسب ان نبين اتحادهما فلنبينه في بحث البحث
الثاني في بيان اتحاد الهيولى الاولى مع الصورة النوعية الجوهرية وفيه مقدمة وفصول ثلثة المقدمة
في اتحاد الهيولى مع الصورة الحاصلة منه كل واحد بالذات اعلموا ان فيه اختلافات كثيرة بين
المتاخرين سيما بين علماء هذا العصر فانهم تفحصوا انهما هل يتحدان بالذات وبلا واسطة او
بواسطة وان كان بواسطة فهل هي جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة وان كانت مطلقة
فهل هو شيء ممتاز عن الهيولى والصورة او هو وجه ذاتي فقط للاتحاد ولو كانت وجه
الاتحاد فهل هو واحد فقط وبسيط من طرف الهيولى والصورة او كثير بان يكون من طرف
الهيولى امر ومن طرف الصورة اخر وهذه الابحاث قد كثرت من كثرة نزاعات المتاخرين
والقدماء لم يذكروا الا بعضا منها على وجه الاختصار ونسعى في بيان ما هو الحق في هذا المطلب

الفصل الاول في تعداد المذاهب المختلفة في اتحاد الهيولى مع الصورة مع ادلتها و
تفتيش بعضها قد كان زعم الاقدمون ان النفس الانسانية تتحد بالجسم المائت بتوسط
جسمي على ما روى جالينوس في كتابه المسمى باحكام افلاطون وبقراط ولهذا ذهب
بعضهم الى ان للنفس الناطقة جسما غير قابل للفساد ومتصلا بها بالطبع سموه مركبا لها لا تفارق
هي منه اصلا وبواسطته تتحد مع البدن الانساني الفاسد وذهب بعض اخر منهم الى انها
تتحد مع البدن الانساني بواسطة روح جسماني وذهب بعض اخر الى انها تتحد معه
بواسطة نور هو جسم وهذا الرأي لا يليق ان يكون صوابا فيما قالوا ان النفس الانساني
انما تتحد مع البدن كاتحاد المحرك مع المتحرك والمحرك لا يليق ان يحرك الشيء البعيد منه
بواسطة قريبة منه انتهى لكن لما كان النفس تتحد مع البدن كاتحاد الصورة المصورة

اتنفس الناطقة تتحد بالبدن المائت بتوسط جسمي
على راي الاقادمين

على ما بينا في الفصل الاول من البحث الرابع من كتابنا المعمول للاحوال الثلثة للنفس يستحيل ان تتحد
معه بواسطة جسم لان الصورة تتحد مع مادتها بغير واسطة وقد ابطل ثوماس اقوناس مذهبهم
ايضا بوجوه ثلثة قوية فهو كذب فلا ينبغي ان نبحث عنه مفصلا فلنذكر المذاهب المذكورة
في المقدمة فنقول ان غرغوريس واوخامس وغابرال وقاريتانس وآورآلس
وآلوارج وثوماس اقوناس ذهبوا الى ان الهيولى والصورة الجوهرية تتحدان اتحادا جوهريا
بالذات وبلا واسطة بحيث لا يطلب لاتحادهما شئ مغاير لهما لكن لما اورد عليهم انه لما كان
ذات الهيولى قبل المركب وتبقى سالمة بعد فساده وكان بعض الصور اي النفس الناطقة تبقى
بعد فساد الكل وليست الاجزاء متحدة بعد فساده يلزم ان تحقق موجود اخر سواهما به
يتحقق اتحادهما حين عدم الفساد ولا قبل الاتحاد ولا بعد الفساد اجابوا بانه لا بد لاتحادهما
من امر اخر ماخوذ معهما سوى ذاتيهما لكن اختلفوا في تعيين هذا الامر فقال بعضهم مع غرغوريس
هو عدم انفصالهما واتصالهما المكاني وقال بعضهم مع غابرال هو تقارب الهيولى مع الصورة
ثم قال غابرال ان الاتحاد ليس الا حضور الطرفين اي معيتهما في محل واحد وقال اوخامس
هو تعلق الهيولى بالصورة وبالعكس واستدلوا بان الهيولى قوة والصورة فعل والقوة
والفعل يتحدان بالذات لا بواسطة امر موجود مغاير لهما على ما قال المص في المتن الخامس عشر
من ما بعد الطبيعة وثوماس اقوناس فالهيولى والصورة تتحدان بالذات لا بواسطة امر موجود
مغاير لهما وبان الهيولى والصورة يميل كل منهما الى الاخر بالذات لتتحدا وتركبا الكل الطبيعي
اذا وجد العلة الموجدة وكل امرين يميل كل منهما الى الاخر بالذات وبلا واسطة موجود
اخر بينهما ليتحدا ويركبا معلولا اذا وجد العلة الموجدة فهما يتحدان بالذات من غير توسط موجود
اخر بينهما ويركبان المعلول اذا وجد العلة الموجدة فالهيولى والصورة تتحدان بالذات
من غير توسط موجود اخر بينهما ويركبان الكل الطبيعي اذا وجد العلة الموجدة وتثبت الصغرى
بانهما من حيث انهما جزءان ناقصتان لا كاملتان وكل ناقص لا كامل يميل بالذات الى ان يكمل
ويتم ولما كانت الهيولى والصورة انما تكملان في الكل فيميل كل منهما الى الاخر بالذات لتتحدا
ويركبا الكل الطبيعي اذا وجد العلة الموجدة انتهى قول هؤلاء وانهم اصابوا فيما قالوا ان
الهيولى والصورة تتحدان بالذات لا بواسطة امر موجود مغاير لهما اذا بين بوجه مستقيم كما
سيجئ لكن لم يصيبوا فيما قالوا ان اتحادهما ليس الا عدم انفصالهما واتصالهما المكاني او
تقاربهما المكاني او معيتهما في مكان واحد وتعلق كل منهما بالاخر اما اولا فلان الاتصال و
التقارب والمعية والتعلق امور عرضية واتحاد الهيولى والصورة الجوهري واما ثانيا فلان
هذه المذكورات توجد في امور كثيرة ليست بهيولى وصورة فلا تكون مختصة بهما واما ثالثا
فلانه يلزم منه ظاهرا ان لا يكون التكون والفساد الجوهري الا الحركة المكانية لان التكون
الجوهري على مقتضى راي الاولين لا يطلب الا الاتصال او التقارب والمعية وهذه كلها
حركات مكانية فاتحادهما يقتضي امرا اخر مغايرا جدا لما قال هؤلاء ومنه علم انهم لم يعرفوا
كلام المص وثوماس اقوناس على ما ينبغي والراي الثاني هو ان اتحاد الهيولى والصورة اضافة
مقولية متكررة بينهما وبسبب هذه الاضافة تقال الهيولى متحدة مع الصورة بالفعل والصورة

والصورة متحدة مع الهيولى بالفعل لانهما قبل هذا الاتحاد لم تكونا كذلك والى هذا الراي
ذهب شقوتس على ما قال آبتولبس وقابرو وماستريس وتبس التابعون له فيه وهذا
الراي ايضا ليس بصحيح لانه لما كان يحصل من اتحادهما امر جوهري واحد بالذات لا يمكن ان يكون
هو من مقولة الاضافة لان الاضافة عرض والعرض لا يعين ولا يقوم امرا جوهريا واحدا
بالذات ولان تعقل الهيولى والصورة المتحدتين قبل ظهور اضافة بينهما فاتحادهما يكون
قبل الاضافة بينهما لا عينها والراي الثالث هو الذي ذهب اليه شارح في مواضع كثيرة من كتبه
وثوماس اقوناس في بعض مواضع من كتبه مغايرا لما قرر في بيان الراي الاول وفرتادس وروبس
ورهابين قومبلتنس وواسقوج وپاولس آرزيس وآورتا وبارتولوماس وآرماقا
وفرانجيقس اوويدو وهو ان اتحاد الهيولى والصورة هو ارتباط موجود جوهري لاحق
عليهما ومغاير لهما بالطبع وهو وجه جوهري ممتاز بالذات عن الاجزاء المتحدة بالفعل واستدلوا
عليه اولا بالدليل النقلي وهو ما اخذوه من المتن الخامس عشر من ما بعد الطبيعة حيث قال
لكل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس مثل الصبرة بل يكون الكل امرا اخر سوى الاجزاء سبب فان
هذا القول يدل دلالة صريحة على ان الكل الذي ليس كالصبرة يكون مغايرا لاجزائه وظاهر
ان ما به يحصل المغايرة بينهما ليس الا الارتباط وجه الاتحاد الجوهري على ما ادعينا ويؤيد
هذا ان المص يوضحه بايراد نظير اظهر عندنا حيث قال لان في بعض الاجسام يكون التماس سبب
الاتحاد وفي بعضها تكون اللزوقة او حال اخرى فكما ان في الاجسام المجتمعة المتماسة يكون التماس
سببا لحصول مركب واحد وان بعضها يكون واحدا باللزوقة والغراثية وبعضها بحال اخرى كالعقد
والقيد والربط كذلك في اتحاد الهيولى والصورة يجب ان يوجد سبب به يحصل اتحادهما وهذا
السبب ليس الا الربط الموجود والوجه الجوهري وثانيا بالعقلي وهو ان الهيولى والصورة كانت
لهما استعداد لان تتحدا حتى تفعلا الكل الطبيعي لكن الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشئ منهما والا لما
انفصلتا لكنهما تنفصلان فان الهيولى تفارق عن هذه الصورة وتلك الصورة مع بقائها سالمة
مع صورة اخرى فلان تكونا متحدتين بالفعل بذاتها يجب ان يلحق بهما شئ اخر حتى تتحدا بسببه
بالفعل لان ما يكون ذاته مستعدا لان يخرج من القوة الى الفعل لا يمكن ان يخرج اليه بدون ان يلحق
به امر يخرج به الى الفعل والا لبقي على ما كان اولا بالقوة وما يجب ان يلحق بهما ليس الا الارتباط
والوجه الجوهري المذكور وثالثا بان الهيولى والصورة كانتا لم يصدق عليهما انهما متحدتان
في الخارج ثم صدق وكل ما كان كذلك فهو لا يكون الا بسبب امر متجدد موجود في الخارج
غير حاصل قبل بل بعد فالهيولى والصورة لا يصدق عليهما انهما متحدتان الا بسبب امر متجدد
موجود في الخارج غير حاصل قبل بل بعد ولما لم يكن هذا المتجدد ذات الهيولى والصورة فلا بد
ان يكون امرا اخر يحصل به ذلك الاتحاد وهو ليس الا الارتباط الجوهري توضيحه ان الهيولى
والصورة المتحدتين الآن لم تكونا قبل كذلك وقد لا تكونان بعد كذلك بل يبقى كل واحدة
منهما بذاتها فبعد اتحادهما وتكون الكل يحصل امر جوهري سواهما وهو لا يمكن ان يكون الا
الارتباط والوجه الجوهري فيجب ان يوجد في الكل الطبيعي ورابعا بان بين الهيولى والصورة
اذا اتحدتا يحدث اضافة خارجية جديدة ولا يمكن ان يحدث بين طرفين اضافة خارجية

جديدة الا ان يحصل تبدل تا اما في كل منهما او لا اقل في واحد منهما بحسب امر موجود هو مبنى
هذه الاضافة على ما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثامن والتاسع من ثامن السماع الطبيعي
فبين الهيولى والصورة اذا اتحدتا يحدث تبدل تا اما في كل منهما او لا اقل في واحد
منهما بحسب امر موجود هو مبنى هذه الاضافة الخارجية الجديدة وهذا المبنى ليس بهيولى
ولا صورة فهو الارتباط والوجه الجوهري

الفصل الثاني في ابطال الرأي الثالث المذكور

اعلم ان العلماء الذاهبين الى الرأي الثالث وان سعوا كثيرا ان يبينوا الارتباط المتوسط
المذكور والوجه الجوهري الذي هو امر موجود في الخارج مغاير بالذات لماهية الهيولى
والصورة في نفس الامر عندهم لكن لم يقدر ان يبينه احد منهم تاما على ما شهد عليه رئيس منهم
وهذا الرأي باطل لان هذا الارتباط الموجود والوجه الجوهري المتوسط بين الهيولى والصورة
اما جوهرا وعرض لا يجوز ان يكون جوهرا لانه حينئذ يلزم ان يكون الكل الطبيعي مركبا من ثلثة جواهر
وهو ليس كذلك على ما بين في موضعه ولان هذا الجوهر اما يتصور او يصور او يتصور ويصور
او لا يكون كذلك فان كان يصور يكون هيولى وح يكون هيوليان مصورتين من صورة
واحدة وهو مستحيل وان كان الثاني فيكون صورتان جوهريتان في المركب الطبيعي مصورتان
لهيولى واحدة وهو امر مخالف للعقل والواقع وان كان الثالث يلزم التناقض لانه يلزم
ان يكون شئ واحد بالعدد قوة وفعلا معا وهيولى وصورة معا وان كان الرابع يلزم
ان يكون عبثا عاطلا ولا يجوز ان يكون عرضا لان هذا المتوسط على تقدير وجوده يجب ان يقوم
بالاجزاء من غير توسط امر ولا شئ من الاعراض تقائم بالاجزاء اي الهيولى والصورة من غير
توسط امر ولانه لو كان عرضا لاتحدت الهيولى والصورة بامر عرضي فيلزم ان لا يكون الكل
الطبيعي موجودا واحدا بالذات بل بالعرض ولم يقل به احد هذا واعلم ان رئيس القائل
بهذا الرأي الثالث قال بعد ما اعترف بانه لم يقدر احد ان يبين هذا الارتباط المتوسط
الجوهري على وجه التعيين ان هذا الارتباط الجوهري هو حلول الصورة الجوهرية في الهيولى
بالتصوير اياها لانه كما ان الصورة العرضية تتحد مع المعروض بالحلول العرضي فيه بحيث
لا يكون اتحاده العرضي مع الموضوع شيئا الا وجه حلوله فيه بالفعل ولا يمكن ان يتصور
امرا اخر سواه كذلك الصورة الجوهرية تتحد مع الهيولى بالحلول الجوهري فيها وهذا الحلول
الجوهري يسمى اتحادا من حيث يتصل به الصورة مع الهيولى وتصويرا من حيث يكون به الصورة
صفة للهيولى ويصير الهيولى بها سببه وفعليا من حيث يخرج قوة الهيولى الى الفعل انتهى
وهذا القائل لم يظهر امرا خفيا لانه لو لم يكن هذا الارتباط والوجه الموجود الجوهري والقيام
شيئا الا الحلول الجوهري للصورة في الهيولى والتصوير المذكور فاي حاجة الى ذكر هذه
الكلمات اي الارتباط والوجه الجوهري والقيام الموجود الخارجية الممتازة عن الهيولى
والصورة وهذا ليس الا بيان امر ظاهر بالخفيات فان كون الصورة في الهيولى امر ظاهر
وكذلك كونها مصورة لها واما الارتباط والوجه الجوهري والحلول والقيام الموجودة
فكلمات لا تستعمل في اتحاد الصورة مع الهيولى الا مجازا بل لو قلنا ان الهيولى والصورة متحدتان
بالفعل يكون اظهر من الاداء بالكلمات السابقة فاذا قلنا الهيولى والصورة متحدتان بالفعل

بالفعل نفهم من هذا القول امورا ثلثة الاول الهيولى والصورة والثاني هو انهما لم توخذا ههنا
بحسب الذات والاطلاق ولا من حيث انهما ستتحدان بل من حيث انهما صارتا معا بالفعل
والثالث هو ما يفهم منه ايضا ان معيتهما واتحادهما ليس على الاطلاق بل بالجوهرية ومن قبيل
اتحاد القوة والفعل لانا اذا قلنا ان الهيولى ندل بها على القوة الجوهرية وهذا المعنى يفهمه جميع
الطبيعيين وحين قلنا والصورة ندل بها على الفعل الجوهري وهذا المعنى يفهمونه جميعهم
ايضا والقوة والفعل الجوهريان يتحدان بالجوهرية ومنهما يحصل واحد بالذات بلا ريب
ثم ان كان الوجه الجوهري والارتباط الجوهري هو تصوير الصورة للهيولى لا يصح ان يحكم بانه
يمتاز عن الصورة لان تصوير الصورة ليس الا ظهورها في الهيولى وسرايتها الفعلية فيها
وليس ظهور شئ وسرايته الفعلية ذاتا ممتازا عنه بل هو هذا الشئ ماخوذا بوجه اخر
مغاير لوجهه الاول ثم اقول ان الفاظ الارتباط والواسطة واللزوقة والغرائية وامثالها
تدل في نفس الامر على طبيعة مخالفة للاشياء المتحدة وليس ح اتحاد الهيولى والصورة امر
كذلك واذا عرف هذا فلنرجع الى ما نظن انه حق فنقول ان الهيولى الاولى والصورة
الجوهرية لا تتحدان بواسطة مغايرة لهما اصلا بل تتحدان بالذات وبلا واسطة لانهما تخرجان
بايجاد الفاعل الى الوجود وح تكون تلك الاجزاء المتحدة بالفعل هو الكل الطبيعي ثم يعرض لها
اضافة الاتحاد واتي هذه كلها اما عدم اتحاد الهيولى والصورة بواسطة بل من انفسهما
فمعلوم مما ذكر انفا وايضا ان الصورة لا تبدع في خارج الهيولى بان تكون موجودة بالذات
اولا ثم تقرب منها فالتصقت ولزقت بها بل تخرج من قوة الهيولى وتخلق فيها اذا تمت
استعدادها كما قال المص في المتن السادس والعشرين من الكتاب الثاني للنفس ان فعل
كل شئ فيما يوجد بالقوة ويكون مستعدا بالطبع لان يكون في مادة مخصوصة ومن هذا يلزم
ان لا يكون اتحاد الصورة بالهيولى شيئا الا الصورة الخارجة عن قوة الهيولى غير منفصلة
عنها بل متصلة بها فتصور واسطة بين الهيولى والصورة تتحدان بها امر خارج عن دائرة
الصدق ولان نصل الى حقيقة الحال ينبغي ان نتفكر ترتيب التكون بان نلاحظ ان الهيولى
تكون اولا تحت صورة ما مع الاستعداد الى صورة اخرى ثم الفاعل يجعلها مستعدة الى صورة
معينة مناسبة لصورته فيخرج منها فيها تلك الصورة ويوحدها معها والا لما اتحدتا اصلا
وهذا التوحيد الفاعلي يكون من الفاعل ويمكن ان يلاحظ من طرفي الهيولى والصورة ثلثة
امور الاول يلاحظ اذا ابتدأتا ان تتحدا وتفعلا علتيتهما بالتعاكس وح تسمى الاجزاء متحدة
بالقوة التكون ويكون الاتحاد ايضا بالقوة والثاني يكون اذا اتحدتا بالفعل وفرغتا
عن التعليل بالتعاكس كانهما قد سكنتا متحدتين وح تسمى الاجزاء متحدة بالفعل وهذان
الاتحادان جوهريان في نفس الامر ويقال الاجزاء بكل منهما متحدة بالجوهرية لانه اتحد
الجوهران اي الهيولى والصورة او القوة والفعل والثالث هو اضافة الاتحاد
الحاصل بين الهيولى والصورة المتحدتين لانهما لم تكونا اولا متحدتين ثم صارتا واذا عرفت
هذا نعرف كيف يتحد الهيولى والصورة بلا توسط امر بل بانفسهما وكيف تتحدان من الفاعل
بالجعل والايجاد وباي وجه حصل بينهما اضافة الاتحاد وهذا هو مذهب المص حقا وهذا هو

ابطال كون الهيولى والصورة متحدتين بوجه جوهري موجود مغاير لهما

الهيولى والصورة تتحدان بالذات وبلا واسطة امر مغاير

[illegible]

مراده من المتن الخامس من تام ما بعد الطبيعة المار ذكره فانه لما كان يعلم الهيولى والصورة
بالنظر الى ذاتهما قبل ذلك المتن شرع ان يعلم فيه اتحادهما على رأيه وفتش فيه السبب
في كون اجزاء الحد مع انها كثيرة فانها الهيولى والصورة او الجنس والفصل وفي كون اجزاء
العدد واحدة بالذات ويضع فيه امورا ثلثة يضع وجه الاشكال ويجيب عنه على رأي
افلاطون ويرده لقصوره ثم يجيب عن الاشكال برأيه المختص ووجه الاشكال هو ان
في كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كالصبرة بل الكل امر مغاير لاجزائه يوجد سبب لاتحادها
ويجيب بان السبب في بعض الاجسام المشتملة على الاجزاء تماسها وفي بعضها هو اللزوقة و
الغرائية او حالة اخرى ثم يضع الصغرى قائلا لكن الحد ليس واحدا كالصبرة ولا بارتباط
الاجزاء كغيرها بل هو واحد لسبب انه للواحد لانه حد لماهية واحدة ودال على شيء واحد
ثم يصرح بالنتيجة ويقول فمطابق للسبب ان نفتش ما الذي يجعل الانسان واحدا ولم جعله واحدا
او ليس الحيوان وذو القدمين كثيرا وهذا السؤال على مقتضى العقل ثم بعد رد جواب افلاطون
عن هذا السؤال الذين لا يلزم ذكرهما ههنا يجيب لنفسه بانا لو وضعنا احد جزئي الحد الهيولى
والقوة والثاني الصورة والفعل وقد بين بهذا الوضع اولا لا يرد السؤال بانه كيف حصل
منهما امر واحد بالذات قال لانه حين نقول ان هذه الهيولى وتلك صورة وهذه قوة وذلك فعل
لا يرى فيه بعد اشتباه ليسأل لانه يحصل من الهيولى والصورة والقوة والفعل امر واحد
بالذات في الحال ويبين جوابه بانه لو كان تعريف لفظ اللباس هو النحاس المدور وكان لفظ
اللباس دالا على هذا التعريف لان المعنى الذي يدل عليه اللفظ تعريف فلو سئل احد من اي
سبب صار هذا التعريف الحاصل من جزئين اي النحاس المدور وهذا المعرف اي اللباس
واحدا لم يسأل امرا مشكلا لان النحاس كالمادة والمدور كالصورة ولا يطلب لهذا الشيء
سبب اخر ذاتي وهكذا فيما نحن فيه لا يطلب سبب اخر واقتضى به صار اجزاء المعرف والمعرف
واحدة الا ان المادة والقوة امر والصورة والفعل امر اخر وهذه عين عبارته اي لان
هذا الاشتباه عين ما لو كان تعريف اللباس هو النحاس المدور لان هذا اللفظ دال
على هذا المعنى فالذي يسأل منه هو السبب لكون النحاس والمدور واحدا فلا يرى بعد اشتباه
لان احدهما مادة والاخر صورة واورد في القول السابع والثامن والتاسع من ثاني النفس
نظائر مشابهة لهذا كالشمع والمدور والقدوم وقوة القطع والعين والبصر لكن لما كان
لاحد ان يقول هب ان الهيولى والصورة او القوة والفعل يتحدان بالذات لكن ما الشيء
الذي يجعلها واحدا اجاب عنه الفيلسوف بانه هو الفاعل والمكون الذي يخرج القوة
المذكورة الى الفعل قال فما الذي يكون علة لان يكون الذي كان بالقوة يصير بالفعل في كل
ما يوجد فيه التكون ما عدا الشيء الذي يكون فاعلا لانه ليس شيء اخر علة لان يكون الشيء الذي
كان كرة بالقوة ان يصير كرة بالفعل بل هذا كان الذي كان منه وجود كل واحد منهما
انتهى قال المصنف وقال توماس اقويناس مطابقا لما بينا انه كان النفس يتحد بالبدن
كالصورة كما بينا يمتنع ان تتحد معه بواسطة جسم اخر لانه انما يقال شيء واحد اذا كان
موجودا والصورة يفعل الشيء بذاتها ان يكون بالفعل لانها فعل بذاتها ولا يعطي ان يكون

ان يكون بواسطة ولهذا يكون اتحاد الشيء المركب من الهيولى والصورة بهذه الصورة التي تتحد
بذاتها مع الهيولى من حيث انها فعلها وليس شيء موحدا الا الفاعل الذي جعل الهيولى ان يكون
بالفعل كما يقال في ما بعد الطبيعة ومما حققنا الى هنا يندفع الاستفسار المذكور في المقدمة
بان الواسطة التي بها يتحد الهيولى والصورة هل هي جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة لانه اذا
لم يكن بينهما مثل هذه الواسطة يكون الاستفسار المذكور غير معقول الا ان يكون للاضافة
العارضة للاجزاء المتحدة بالفعل وكذلك يندفع الاستفسار بانه هل يقع بين الهيولى
والصورة اتحاد واحد وبسيط فقط او كثير لانا قد قلنا انه يوجد بينهما اتحاد واحد
وبسيط فقط وهذا يمكن ان يبين من طبيعة الاتحاد لان الاتحاد يكون بمقتضى طبعه بين الطرفين
الذين يوحدهما فيكون واحدا فقط بينهما ثم اذا كان الاتحاد الواقع بين العناصر الاربعة
المختلطة الممتزجة الحاصل منها المركب واحدا فقط لا ينبغي ان يشتبه في ان الهيولى والصورة
والقوة والفعل تتحدان باتحاد واحد فقط **الفصل الثالث في الجواب عن الادلة المورودة
للاراء المذكورة في الفصل الاول** ولما كان الرأي الاول اذا بين بيانا صحيحا يكون حقا
ومتحدا مع رأينا كما اشرنا اليه سابقا كان مبناه المأخوذ من المصر وتوماس اقويناس
مبني لرأينا ايضا من ان الهيولى قوة والصورة فعل والقوة والفعل يتحدان اتحادا
داخليا بالذات لا بواسطة واما ايجادا فمن الفاعل الذي يخرج الهيولى من القوة الى الفعل
ومن ثمه قال ابن رشد القرطبي في شرح المتن الخامس عشر وسبب هذا الاتحاد بان ينتقل
الذي هو بالقوة حتى يكون بالفعل من الفاعل يعني من المخرج اياه من القوة الى الفعل لان انتقالها
لا يعطيها كثرة بل كمالا في الوجود وكذلك ينتج ما ذكرنا الدليل المذكور هناك للامرين
الذين يكون كل واحد منهما مائلا الى الاخر بالذات ليتحد فيفعلا امرا ثالثا فانهما لا يحتاجان
الى متوسط لان يجتمعا نعم يحتاج كل منهما الى ان يستعد الى الاخر ويوافقه واما الرأي الثاني
الذي هو ان اتحاد الهيولى والصورة اضافة مقولية متكررة بينهما بها يقال الهيولى
متحدة مع الصورة بالفعل والصورة متحدة بالهيولى كذلك بالفعل فقد بينا ان مثل
هذه الاضافة تكون تابعة للاتحاد الجوهري للهيولى والصورة ويجاب عن اول ادلة
الرأي الثالث المأخوذ من المتن الخامس عشر من تام ما بعد الطبيعة بانه لا يثبت مما نقلوه
عنه ما ادعوه لان ما نقلوه ليس الا تقرير السؤال المذكور وهو انا نرى انه يقع في بعض
الاجسام التي يوجد فيه سوى الاجزاء تماس ولزوقة او غرائية يكون موحدا لها لكن مثل
هذا الامر لا يوجد في اتحاد الهيولى والصورة كما اجاب فيه المصر وبيناه في الفصل السابق
وبان المصنف يقول الكلات التي ليست كالصبرة يكون مغايرة للاجزاء لانه يكون فيها
اما تركيب صناعي كما في الكل الصناعي او وضع كما في الكل التام او اتحاد جوهري كما في الكل
الطبيعي ولا يستفاد الارتباط المذكور والوجه الجوهري المغاير للاجزاء المتحدة من قوله
اذا لم يكن الكل مثل الصبرة يكون امرا اخر سوى الاجزاء لانه يمكن ان يحصل منه ايضا مثل
هذا الارتباط والوجه الجوهري في الكل التام والكل الصناعي لان هذين الكليين
ليسا كالصبرة وعن الثاني بان اصحاب هذا الرأي قد اخطأوا فيما زعموا ان الهيولى

والصورة تتفارقان ويوجد كل منهما متفرقا عن الاخر مع الاستعداد ولان تتحدا ثم تنفصلا وتتحدا
فان هذا بعيد عن الصدق جدا لان احدهما يخرج من بطن الاخرى كما بينا سابقا وبان ما قالوا
ان الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشيء منهما كذب حال كونه سلبا كليا لان الاتحاد بالفعل يكون
ذاتيا لكل هيولى اولى موجودة لانه لا يمكن ان يوجد بدون الاتحاد بالفعل بصورة ما والا
لكانت بالفعل بلا فعل وهو مشتمل على التناقض على ما نقل ثوماس اقوناس عن ابن رشد القرطبي
نعم اتحادها بالفعل بصورة معينة ليس بضروري لوجودها وكذلك الاتحاد بالفعل يكون
ضروريا لكل صورة موجودة ما عدا النفس الناطقة فان كل واحدة منها انما توجد في الهيولى
ولئن سلمت المقدمة المذكورة اعني ان الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشيء منهما من حيث انه يمكن
ان يؤخذ صورة الفرس مثلا بلا هذه الهيولى وهذه الهيولى يمكن ان تتجرد من هذه الصورة
وتوجد تحت الاخرى ومن حيث ان صورة الانسان اي النفس الناطقة توجد مفارقة عن كل
هيولى نبطل الانتاج اعني ما قالوا فلان تكونا متحدتين بالفعل يجب ان يلحق بهما شيء حتى تتحدا
بسببه وما يجب ان يلحق بهما ليس الا الارتباط والوجه الجوهري المغاير للاجزاء المتحدة بانه
يلحق لحوقا خارجيا ايجاد الفاعل الذي يوجد الآن ولم يكن قبل ويلحق لحوقا داخليا تعالق
كل منهما كفعلية الصورة وتصويرها للهيولى وامساك الهيولى وحفظها للصورة ويلحق
الاتحاد الجوهري الذي هو للفعل والقوة والاجزاء تسمى الآن من هذه كلها متحدة ولا تسمى
قبل ولا بعد وما يلحق ليس شيئا ممتازا عن الاجزاء المتحدة بالفعل بالذات فان قلت الهيولى
اذا كانت متحدة مع الصورة تكون على وجه مغاير لم تكن قبل كذلك ولا بعد وكذلك الصورة
فاذا اتحدتا تطلبان امرا موجودا سوى ذاتيهما قلت المقدمة الاولى مسلمة واقول ان اردت
بقولك فاذا اتحدتا تطلبان امرا موجودا سوى ذاتيهما تطلبان ذاتا ممتازا بالذات عنهما
فالملازمة مردودة وان اردت تطلبان ذاتا موجودا لكونه انه الآن بالجوهرية لم تكونا
كذلك قبل ولا بعد فمسلمة لانهما اذا اتحدتا تكونان مركبا طبيعيا واذا لم تتحدا لا تكونان
كذلك ونحن الثالث بان ما قالوا ان في اتحاد الهيولى والصورة يقع امر متحد وحق
لكن لا واحد بل كثير يقع او لا فعل الفاعل وتوحيده الذي يكون الآن ولم يكن قبل ثم يكون
الاستعدادات المتقدمة المقربة للهيولى الى الفعل ثم تعالق الهيولى والصورة ثم يكون اتحادهما
في حال تكونهما وبعده ولهذه التبدلات الموجودة تكون الاجزاء متحدة وتكون عين الكل
الطبيعي لا قبل ولا بعد وتمام تحصيل الجواب عن الدليل الرابع ايضا فان الاضافة الموجودة
الجديدة حين اتحادهما بل سائر التبدلات الحادثة ليست بممتازة عنهما بالذات على ما عرفت
وانما اطنبنا الكلام لدفع الباطل وتحقيق الحق فلنرجع الى كلام المصنف **المتن الثامن عشر قال**
واما ان كان كاللامنقسم فلا يوجد كم ولا كيف فلا يكون الموجود غير متناه كما قال ملسوس
ولا متناهيا كما قال بارمندس لان غير المنقسم حد لا محدود **اقول** قد كان المصنف يرد
رأي الزاعمين ان الموجودات واحدة بمعنى انها اما واحدة كالمتصل او كاللامنقسم او
كالتعريف ثم برهن في المتن السادس عشر على انها ليست واحدة كالمتصل ووضع في المتن
السابع عشر السؤال المذكور ويبرهن الآن على انها ليست كاللامنقسم بوجهين احدهما

احدهما على الاطلاق والثاني بالنظر الى القائل تقرير الاول هو انه لو كان الموجودات واحدة
لا يوجد كم ولا كيف في نفس الامر والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان الكم
ممتد واللامنقسم ليس بممتد فلو كان جميع الموجودات كاللامنقسم يلزم ان لا يوجد امر
ممتد فلا يوجد كم وكذلك لا يوجد كيف لان وجود الكيف تابع لوجود الكم كما بين في المقولات
وكلما لا يوجد المتبوع لا يوجد التابع والثاني يبين من الاثبات الاول بان يقال لو لم يكن
الواحد المذكور كاللامنقسم لا يكون غير متناه كما قال ملسوس ولا متناهيا كما قال بارمندس وعدم كون
غير المنقسم غير متناه وضعه المصنف كالبديهي ولذا لم يبين الملازمة بالنظر الى الشق الثاني
بقوله لان غير المنقسم نهاية لا متناه **المتن التاسع عشر قال** واما ان كان جميع الموجودات
واحدا بالحد كاللباس الردي والجيد فيلزم ان يقولوا قول هراقليطس لانه يكون ماهية الخير
والشر واللاخير والخير واحدة فيكون الخير واللاخير واحدا وكذا الانسان والفرس ولا يكون
الكلام في كون الموجودات واحدة بل لانه لا تكون اصلا ويكون الكيف والكم واحدا **قال
الشارح** يبطل ههنا الشق الثالث من الشقوق اعني كون جميع الموجودات واحدا بالحد والماهية
كما يكون اللباس الردي والجيد واحدا بالماهية فان كون احدهما رديا والاخر جيدا امر عرضي
لا ذاتي فهما متفقان بالماهية مختلفان بالعرض كالانسان الاسود والابيض فكانه قال لو كان
الموجودات واحدة بالذات مغايرة بالعرض فقط يلزمهم ان يقولوا قول هراقليطس فانه
على ما نقل عنه المصنف في الكتاب الاول والرابع مما بعد الطبيعة كان يقول كون شيء نفسه ليس ازيد
من كونه مقابله حتى ان الانسان مثلا لا يكون انسانا ازيد من ان يكون فرسا وحجرا وانما كان
يقول كذلك ~~لانه كان يقول كذلك~~ لانه كان يعتقد ان الموجودات في معرض الفيض وانما فلو
كان جميع الموجودات واحدا بهذا المعنى كان ماهية الخير والشر واللاخير والخير واحدة وكان
ماهية الضدين والمتناقضين واحدة فيكون الخير واللاخير واحدا وكذا الانسان والفرس
تصويره ان الموجودات باسرها واحدة بالحد والماهية على رأيهما وجميع امور تكون واحدة
بالحد والماهية تكون بحيث على اي شيء يحمل ماهية احدهما يحمل عليه ماهية الاخر فما ماهيته التي تحمل
على الخير تحمل على الشر الى غير ذلك بل ما يصدق على الموجود يصدق على اللاموجود فيثبت
ان الموجودات ليست بموجودات ويلزم بهذا الشق مستحيلات خمسة على ما قال ابن رشد الاول
ان يكون الضدان واحدا مثل ان يكون الخير والشر واحدا والثاني ان يكون المتناقضان واحدا
كالخير واللاخير والثالث ان يكون الانواع المتباينة بالماهية واحدة كالانسان والفرس والرابع
ان يكون الموجودات ليست بموجودة لانه على هذا الشق يكون المتناقضان واحدا والخامس
ان يكون المختلفات بالجنس واحدا كالكم والكيف ولما كان جميع الشقوق باطلة مستحيلة لم يصح القول
ان جميع الموجودات واحد بوجه من الوجوه **المتن العشرون قال** وقد كان المتأخرون يخافون
كالقدماء من ان لا يلزم عليهم ان يكون شيء واحدا وكثيرا معا ولهذا كان رفع بعضهم كلقوفرون
لفظة استين اي يوجد واست وكان بعض اخر بدل العبارة لان الانسان ليس يوجد ابيض
بل يبيض ولا يوجد ماشيا بل يمشي لئلا يجعلوا موردين لفظة استين اي يوجد واست ان يكون
الواحد كثيرا **قال الشارح** يبين في هذا القول ان بعض المتأخرين كالقدماء قد كانوا يخافون

تو هراست حكيمست اصلعست م

في استعمال الموجود وسبب خوفهم هو انه لا يلزم عليهم الاعتراف بكون شيء واحد كثيرا لانهم لما
كانوا يعتقدون مثلا ان سقراط يوجد جوهرا يوجد حكيما يوجد اصلع يوجد افطس اي است
افطس يحذرون ان لا يجعلوا امرا واحدا كثيرا باثبات هذه الامور الكثيرة عليه فلما لم يعقل
في هذا الامر الباطل وجدوا وجهين للاخلاص منه فبعضهم مثل لقوفرون رفع عن القضية
لفظة استين اي يوجد واست التي هي رابطة بين الموضوع والمحمول ظانا انه يجب
الكثرة ولهذا لم يجوزوا ان يقال سقراط يوجد جوهرا يوجد حكيما يوجد اقرع يوجد افطس
يوجد ابيض كانه بهذا الوجه كانوا يجتنبون ان لا يكون شيء واحد كثيرا وبعضهم زعموا ان
المحمول الواحد مع رابطة يوجد يكون سببا لكثرته ولهذا كانوا لم يقولوا الانسان يوجد
ابيض سقراط يوجد حكيما بل كانوا يقولون الانسان يبيض سقراط يتفلسف ولم يقولوا الانسان
يوجد ماشيا بل يمشي لئلا يجعلوا امورا دين وضامين هذه الرابطة اي يوجد ان يكون امرا واحد
امورا كثيرة وهذا التفلسف امر غريب كان كون شيء واحدا وكثيرا في نفس الامر يتوقف
على عدم تلفظ هذه الرابطة وتلفظها مع ان الامر ليس كذلك فان الخبر يكون واحدا و
كثيرا لكونه كذا في نفس الامر لا بالتعبيرات ولعل مراده من القدماء الخائفين في استعمال
لفظة استين هو ملسوس وبارمندس ومن تبعهما من المتاخرين لقوفرون على ما صرح باسمه
وافلاطون وسقراط لانه كثيرا يريد بهم اياهما ومن تبعهما وان قلت ما وجه خوف القدماء
في استعمال لفظة استين قلت وجهه هو انهم وان كانوا يقولون ان جميع الموجودات واحد لكنهم
كانوا مجبورين من الحس وصدق الكثرة ان يقولوا بالكثرة ولذا وضع بارمندس الحرارة
والبرودة في عداد المبادي على ما قال المصنف في المتن الحادي والاربعين من هذا الكتاب
وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة المتن الحادي والعشرون قال وكانهم ظنوا
ان الواحد والموجود يقالان بمعنى واحد لكن الموجودات تكون كثيرة اما بالحد كما ان ماهية
الابيض وماهية الموسيقي متغايران لكن كلاهما يكونان في شيء فالواحد يكون كثيرا او بالتقسيم
كالكل والاجزاء وقد كانوا يشكون ههنا ويعترفون على الاطلاق ان الواحد يكون كثيرا
كانه لا يمكن ان يكون شيء واحد واحدا وكثيرا لكنه لا يتقابلان لان الواحد يكون بالقوة
وبالفعل فيما ذكرنا الى ههنا يرى انه يستحيل ان يكون جميع الموجودات واحدة قال الشارح
يريد ان يبين ههنا ان خوف الفلاسفة المذكورين وحذرهم المذكور خوف وحذر عما
لا ينبغي ان يخاف ويحذر عنه لانه ليس ببعيد ان يكون شيء واحدا وكثيرا بحسب اختلاف الوجوه
والانظار لا نوع لا تناقض ولا تقابل بينهما اصلا فذكر في هذا القول امورا ثلثة بيان ولا
اصل خطائهم ومبناه وذكر ثانيا فروقا ثلثة بها يمكن ان يكون شيء واحدا وكثيرا ويرد
ثالثا كون الموجودات واحدة فيقول انهم وقعوا في هذا الخوف والحذر لانهم ظنوا ان
الواحد والموجود يقالان بمعنى واحد لكنهما يقالان بوجوه كثيرة كما مر ثم يضع الفرق الاول
ويقول الموجودات تكون كثيرة اما بالحد كما ان ماهية الابيض وماهية الموسيقي متغايران
ولكن يكونان في شيء واحد يريد ان الواحد اما واحد بالحد والماهية واما واحد بالموضوع
ومن يكون الاشياء كثيرة اما بالمعنى او بالموضوع مثلا ماهية الابيض معنى وماهية الموسيقي

الموسيقي معنى آخر وكلاهما متحدان بالموضوع اي موضوعهما واحد اذا اتصف بهما ذات واحدة
اي سقراط مثلا واذا استلم هذا التقسيم فلا مانع من ان يكون شيء واحد بعينه واحدا وكثيرا
فاذا قلنا سقراط يوجد ابيض سقراط يوجد حكيما سقراط يوجد اصلع الى غير ذلك ندل
به ان هذه الاحوال متحدة بالموضوع اي موضوعها واحد وكثيرة بالمعنى والماهية والى
هذه النتيجة اشار حين قال فالواحد يكون كثيرا ثم وضع الفرق الثاني وقال او بالتقسيم
كما ان الكل والاجزاء كذلك فان كل كل كالبيت والسفينة وامثالها واحد بحسب نفسه
كثير بحسب اجزائه ثم وضع الفرق الثالث وقال لان الواحد يكون بالقوة وبالفعل
وهذا الفرق اوسع من الفرقين الاولين وعلى هذا نقول المركب من العناصر واحد بالفعل
كثير بالقوة لانه مشتمل على الاجزاء التي هي العناصر كالشجر فانه واحد بالفعل كثير بالقوة
لان المتصل يمكن ان ينقسم الى الكثير فاذا كان شيء بعينه واحدا وكثيرا بحسب اختلاف الوجوه
فوقوعهم في الخوف ليس الا من عدم علمهم لامثال ما قلنا ولذلك كانوا يعترفون على الاطلاق
ان الواحد يكون كثيرا والى هذا اشار المص بقوله لكن قد كانوا يشكون ههنا ويعترفون
ان الواحد يكون كثيرا ثم ختم كلامه وقال فيما ذكرنا الى هذا الآن ظهر انه لا يجوز ان يقال
الموجودات واحدة بوجه من الوجوه المذكورة الفصل الثالث في رد ادلة ملسوس و
بارمندس على دعواهما المتن الثاني والعشرون والثالث والعشرون قال والجواب
عن ادلتهما ليس بمشكل لان كلا منهما يقيس قياسا جدليا لانهما اخذا كذبا ولم يقيسا على القانون
لكن دليل ملسوس اثقل وليس بمشكل لكن اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا
ليس بعسير فاما ان ملسوس لم يقس على القانون فظاهر لانه زعم ان يستدل بان كل محدث يكون
له مبداء فما ليس بمحدث ليس له مبداء وهذا الظن فاسد اي ان يكون لكل مبداء الشيء ولا مبداء
الزمان ولا التكون الا المطلق بل ولا الاستحالة لان التحول ليس بآني قال الشارح قد برهن
المص الى ههنا على ان مدعى ملسوس وبارمندس كذب والآن يريد ان يرد دليلهما لان رد المدعى
فقط لا يكفي بل لا بد من رد الدليل ايضا على ما تقرر فكرر ههنا ما قال في المتن العاشر من انهما
اخذا كذبا ولم يقيسا على القانون يعني انهما اخطاء في مادة الدليل وصورته ثم قال لكن دليل
ملسوس اثقل اي على السمع بمعنى غير مناسب وليس بمشكل اي بقوي ليشكل الجواب عنه بل الجواب
عنه سهل لكن اذا استلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس بعسير ثم شرع ان يرد
دليل ملسوس وقال فاما ان ملسوس لم يقس على القانون اي لم يقس على مقتضى القانون المنطقي
بل اخطاء في صورة قياسه فظاهر ولان تفهم ان ملسوس اخطاء في صورة قياسه ومادته
يجب ان تعلم القياس الذي ذكره فان المص لم يذكره بتمامه لانه كان معروفا ومشهورا في زمانه
وانما ذكر الجواب عنه وهو كان يقيس اولا على ان الموجود غير متناه اي لا مبداء له ولا نهاية
له بان يقول ان كل ما يكون محدثا يكون له مبداء فكل ما ليس بمحدث فليس له مبداء فهكذا كان
يصور القياس ويقول ان الموجود ليس بمحدث وكل ما ليس بمحدث فليس له مبداء وكل ما
ليس له مبداء ليس له نهاية فالموجود ليس له نهاية وكل ما ليس له مبداء ولا نهاية فهو
غير متناه فالموجود غير متناه ويثبت صغرى الدليل الاول اي ان الموجود ليس بمحدث

استدلال ملسوس على ان الموجود واحد وان لا نهاية له
فالموجود ليس له مبداء

بانه لو كان محدثا فاما يكون محدثا من الموجود او من اللاموجود ولا يجوز ان يكون محدثا من الموجود
لانه لو كان كذلك لكان الموجود قبل ان يكون وهو مستحيل بالبديهة ولا يكون من اللاموجود
لان اللاموجود لا شيء واللاشيء لا يحدث شيئا كان يقيس ثانيا على ان الموجود واحد
بان الموجود غير متناه وكل غير متناه واحد فالموجود واحد ويثبت الكبرى بان كل
غير متناه في جنس محيط بتمام وسعة هذا الجنس الذي قد علق ان يكون غير متناه فيه ويمتنع
ان يكون وراءه شيء من جنس اخر والا لامكن ان يتصل به فيلزم ان يكون غير متناه ومتناهيا
وهو محال وكل ما كان كذلك ليس الا واحدا فكل غير متناه ليس الا واحدا فلما كان الموجود
غير متناه ومحيطا بتمام وسعة جنس الموجود ومانعا ان يكون وراءه شيء من جنس اخر فلا يكون
الا واحدا ويقيس ثالثا على ان هذا الموجود الغير المتناهي الواحد ليس بمتحرك بان الموجود
الغير المتناهي الواحد محيط بتمام وسعة جنس الوجود ولا شيء مما محيط بتمام وسعة جنس الوجود
ويكون واحدا بمتحرك والا لوجب ان يوجد مكان يتحرك منه واليه ولو وجد المكان لم يكن
الموجود واحدا وهو باطل لما مر فالموجود الغير المتناهي الواحد ليس بمتحرك ويبين فساد
صورة دليله بقوله لانه زعم ان يستدل بان كل محدث يكون له ابتداء فما لا يكون محدثا
لا يكون له ابتداء فاخطاء في صورة القياس لانه زعم ان سلب الاخص اي المحدث يستلزم
سلب الاعم اي ذي المبداء وهو خدعة الاستلزام كما لو قلت لو وجد الانسان يوجد الحيوان
فلو لم يوجد الانسان لم يوجد الحيوان فان المقدم الثاني لا يستلزم التالي الثاني لانه يمكن ان لا يكون
شيء انسانا بان يكون مثلا فرسا وبقرا ويكون حيوانا ويبين زعمه كون سلب الاخص مستلزما
لسلب الاعم ويبين معه وجه خطائه في مادة القياس بقوله وهذا الظن فاسد اي ان يكون
لكل اي لكل ذي مبداء مبداء الشيء كمبداء امتداده ومقداره ولا يكون مبداء الزمان
اي مبداء هو اول زمان تحدث فيه الافعال ولا مبداء التكون اللامطلق اي الحقيقي اي الذي
يحصل في الآن بل ولا يكون مبداء الاستحالة بل لها مبداء لان التحول ليس انيا بل تدريجيا
فيكون له مبداء اثبت الاول بان ذا المبداء اعم من المحدث لان المحدث يكون محدثا
بالنظر الى المبداء الفاعلي وذا المبداء يكون ذا مبداء بالنظر الى المبداء الفاعلي والمبداء
الذي هو الآن او الزمان فانهما مبداء للافعال وبالنظر الى مبداء الشيء وهذا على ضروب
لانه اما مبداء شيء بالنظر الى امتداده كما ان الرأس مبداء الانسان والنقطة مبداء الخط
او مبداء له بالنظر الى ذاته كما ان الهيولى والصورة مبدأن لتكون الجسم الطبيعي ومبداء
الاستحالة والى هذين المبدأين اشار بقوله ولا التكون اللامطلق بل ولا الاستحالة ويبين
ان يكون للاستحالة مبداء بقوله لان التحول ليس باني يعني انه امر تعاقبي في نفس الامر
قد يبتدي في الموضوع من طرف واحد مثلا ان شجرا ذا عشر اذرع اذا ابتداء ان يحترق
من الذراع الاول يحترق منه بعد الذراع الثاني القريب منه ثم وثم الى ان يحترق الجميع
يكون احتراق الذراع الاول مبداء للاحتراقات الباقية ومن هذا ظهر ان ذا المبداء
اعم من المحدث فظهر انه اخطاء ملسوس في صورة القياس ومن هذا اي من كون لفظ
ذي المبداء مشتركا بين معان كثيرة كما مر وكل مشترك بين معان كثيرة يجب ان يقسم ويتعين

دليل ملسوس

مختلفة فظهر خطاؤه ايضا في مادته
لان ذا المبداء مشترك بين
معان كثيرة ه

ويتعين المعنى الذي يبحث عنه اولا ثم يبحث عنه فذا المبداء يجب ان يقسم ويتعين معناه الذي
يبحث اولا ثم يبحث عنه وملسوس لم يقسمه ولم يعينه اولا بل بحث عنه بلا تقسيم وتعيينه
فاخطاء في المادة ايضا وقال ثوماس اقوناس في شرح قوله وهذا الظن الى اخره ان المص
يرد دليل ملسوس المذكور اي قوله فيه وكل ما ليس له مبداء ونهاية فهو غير متناه لان المبداء
يطلق على وجهين احدهما مبداء الزمان والتكون وهذا المعنى هو المراد حين يقال كل
محدث له مبداء وثانيهما مبداء الشيء اي المقدار وعلى هذا المعنى يصدق ما قال وكل ما
ليس له مبداء ونهاية فهو غير متناه ومن هذا يظهر انه اخذ لفظ المبداء بمعنى واحد
فقط وهذا هو ما قال وهذا الظن فاسد اي ان يكون لكل اي لكل ما يكون مبداء مبداء
الشيء اي المقدار ولا يكون بمعنى اخر مبداء الزمان والتكون لكن لا التكون على الاطلاق
الآني الذي دخول الصورة في الهيولى في آن واحد لانه ليس للتكون على الاطلاق الواقع
في الآن مبداء بل يكون للاستحالة التي منتهاها التكون لان التحول ليس انيا **المتن الرابع
والعشرون قال** ثم ان كان واحدا فلم يكون لا متحركا لانه لم لا يتحرك الكل كما يتحرك جزء واحد
اي هذا الماء في نفسه ثم لم لا يكون استحالة ولكن لا يمكن ان يكون واحدا بالصورة بل ان كان
واحدا يكون بالذي هو عنه لانه بهذا الوجه قال بعض الطبيعيين انه واحد لكن لا بذاك الوجه
لان الانسان مغاير للفرس بالصورة والضدين متغايران بالتعاكس **قال الشارح** دليل
ملسوس قد كان مشتملا على مقدمات كثيرة ونتايج كثيرة كما عرفت والمصنف رد الى اتمها
استلزامه الاول صورة ومادة ويردهما استلزامه الاخر بوجهين فلما قال ملسوس
ان كان الموجود واحدا فيكون لا متحركا لانه لو كان متحركا لوجب ان يكون مكان يتحرك
منه اليه فيلزم ان لا يكون الموجود واحدا بل اثنين لانه قد وجد المكان حينئذ ايضا
رد عليه المص بان هذه الملازمة الاولى اي قوله ان كان الموجود واحدا يكون لا متحركا
كاذبة ويعترض على دليلها ويقول لا يلزم للمتحرك في المكان ان ينتقل من مكان الى مكان فان
الماء الكائنة في القارورة الجوالة تتحرك حركة مكانية في نفسه مع انه لم ينتقل من مكان
الى مكان وكذلك الفلك الاعلى يتحرك في نفسه مع انه لا ينتقل من مكان الى مكان فلما
كان يكون اجزاء الموجود كالماء المذكور والفلك وامثالها تتحرك في نفسها فلم
لا تقول ان الموجود يتحرك حركة مكانية في نفسه لانه ليس بضروري اي ينتقل المتحرك
من مكان الى مكان اخر ثم نسلم ان الموجود الواحد لا متحرك حركة مكانية لكن لم لا يمكن
ان يتحرك بحركة غير مكانية والى هذا اشار بقوله ثم لم لا يكون استحالة يعني لم لا يتحرك في الكيف
بان ينتقل مثلا من الحرارة الى البرودة ومنها الى الحرارة ومن السواد الى البياض ومنه
الى السواد ثم قال ولكن لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع بل ان كان واحدا يكون بالذي
هو عنه اعلم انه قد تحير الشراح في بيانه ولم يفهم احد منهم مقصود المص من هذا القول
ولعدم فهمهم مقصوده قالوا هذا القول ليس بمتعلق اصلا بدليل ملسوس الذي كان
يرده المص في المتنين السابقين الى هنا بل انما يتعلق بابطال دعواه لكن اذا نسلم
هذا واورد عليهم ان المص قد ابطل دعوى ملسوس بادلة كثيرة ثم تصدى الى ابطال

ودليله فحين كونه مبطلا لدليله بعد الفراغ عن ابطال مدعاه قد رجع الى ابطال مدعاه فيلزم
ان يكون مخلطا ومشوشا للكلام وهذا مذموم جدا يتحير في الجواب واقول ليس مراده
ما زعموا بل مراده رد الملازمة المذكورة اعني لو كان الموجود واحدا يكون لا متحركا بدليل
اخر لكن بسيطا ولا هدم المقدمة يعني ان جميع الموجودات لا يمكن ان يكون واحدة بالصورة
بل لو كانت واحدة لكانت بالذي هو عنه اي الهيولى اي لكانت واحدة بالهيولى التي تحصل
هي عنها وبين كونها واحدة بالهيولى بقوله لانه بهذا الوجه قال بعض الطبيعيين انه واحد
لكن لا بذلك الوجه بيانه ان جميع الموجودات لا يمكن ان تكون واحدة بالصورة بل لو كانت
لكانت بالمبدا الهيولاني اي الهيولى على ما قال بعض الطبيعيين الذين يتكلمون على مقتضى
الطبيعة كثالس الملطي فانه قال ان جميع الاجسام من الماء ومبداها هو الماء ومثل ايرقليطس
فانه قال ان جميعها من النار وانكسمانس فانه قال ان مبداه الهواء وعلى كل واحد من هذه
الاقوال يكون الاجسام واحدة بالمبدا الهيولاني اي الهيولى اي الماء او النار او الهواء
واما كون جميع الموجودات واحدة بالصورة فلم يقل به احد من الطبيعيين ثم نفى كونها
واحدة بالهيولى بالدليل العقلي واليه اشار بقوله لان الانسان ممتاز عن الفرس بالصورة
والضدين متغايران بالتعاكس يعني لان بعض الاشياء كالانسان والفرس وامثالها
يكون كل منهما مباينا وممتازا بالصورة النوعية عن الاخر بديهة بحيث لا يجوز لاحد
ان يقول انهما متحدان بها والا لخرج من طبيعة الانسانية وبعض الاشياء يكونان متضادين
كالبياض والسواد وهما ليسا متحدين بالصورة اي ليس صورتهما واحدة وحاصل
رد الملازمة ان ما يقول ملسوس انه واحد اما واحد صورة او واحد بالمادة والهيولى
لا يمكن ان يكون واحدا بالصورة فيكون واحدا بالهيولى لكن الواحد بالهيولى يمكن ان يتصور
بصورة كثيرة ويتحرك من صورة الى صورة اخرى كما يرى بالعين من تكون الاجسام
الطبيعية وفسادها واذا كان الامر كذلك يكون قوله ان كان الموجود واحدا يكون
لا متحركا قضية كاذبة قطعا بهذا ثم اعلم ان بعض الشراح قد اورد على اجوبة المصنف
المورودة في المتون الثلثة السابقة بانها هل هي طبيعية او ما بعد طبيعية او منطقية لكنها
ليست طبيعية لما قال المص في المتن الثامن لو كان الشيء واحدا ولا متحركا لا يكون منظورا
للطبيعة اصلا ولما قال في المتن العاشر انه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعي ان يجيب عن الجدلي
سواء كان لملسوس او بارمندس وليس ما بعد طبيعي ولا منطقيا لان الكلام ههنا لما كان
من الطبيعيات لا ينبغي الذهاب منه الى استعمال علم اخر فيه فاجوبته المذكورة في هذه المتون
الثلثة قبيحة واقول في الجواب عنه ان اجوبته مخلوطة من فنون ثلثة اي الطبيعي وما بعد الطبيعة
والمنطق بعضها طبيعي لانه يتحرك من الحدود الطبيعية كالمتحرك واللامتحرك والاستحالة
والكون والنمو والكل والجزء والهيولى فان هذه كلها تبين في الطبيعيات وبعضها منطقي
مثل ما بين ان قياس ملسوس وبارمندس على خلاف قانون القياس وبعضها ما بعد طبيعي
مثل نظره الى العموم والخصوص الواقعين بين ذي المبدا والمحدث وليس تخليط العلوم
في الجواب عن شيء اذا كان على وجه الحق بقبيح فان العلوم يخدم بعضها بعضا واورد على ما

على ما قال لو سلم ان الموجود الواحد لا متحرك حركة مكانية لكن لم لا يجوز ان يتحرك بحركة غير مكانية
بان يتحرك في الكيف بان هذا مناف لما قال في المتن السادس والخمسين من تاج الثمانية
من ان الحركة المكانية اول الحركات الاخرى وهي تابعة لها واذا ارتفع المتبوع يرتفع التابع
ايضا فاذا لم يكن الموجود الواحد متحركا حركة مكانية على ظنه يلزم ان لا يمكن ان يتحرك بحركة
اخرى واقول في الجواب عنه ان الحركة المكانية يمكن ان تلاحظ على وجهين على الاطلاق
وبالنظر الى موضوع معين واذا انعدمت الحركة المكانية على الاطلاق ينعدم كل حركة ايضا
واما اذا انعدمت الحركة المكانية من موضوع معين بان يكون ساكنا في مكانه مستقرا فيه
غير متحرك عنه فلا يلزم ان ينعدم كل حركة عنه فانه يمكن ان يتحرك في الكيف بتقرب جسم حار اليه
وبعده فلما كان الموجود الواحد الذي يقول ملسوس انه لا متحرك موضوعا معينا يأتي عليه
ما قال المص بعد تسليم عدم حركته في المكان لم لا يجوز ان يتحرك بحركة في الكيف **المتن الخامس
والعشرون قال** وكذلك وجه الادلة في مقابلة بارمندس وان كان بعضها الاخر مختصة
به والجواب من جهة لان دليله كاذب ومن جهة اخرى لانه غير منتج اما انه كاذب
فلانه ياخذ الموجود ان يقال بمعنى واحد مع انه يقال على معان كثيرة واما انه غير منتج فلانه
لو فرض ان لا يوجد شيء سوى البيض وكان الابيض دالا على واحد لتوجد بيض كثير لا واحد
لان الابيض لا يكون واحدا بالاتصال ولا بالحد لان ماهية البياض وماهية قابله ممتازتان
ولا يكون بياض منفصلا لانه ليس كالمنفصل بل ماهية الابيض وماهية قابله ممتازتان لكن
بارمندس كان لم يتفكر هذا **قال الشارح** لما فرغ المص عن بيان ان ملسوس قد اخطأ في دليله
مادة وصورة شرع الآن ان يبين خطأ بارمندس كذلك ويبين في هذا المتن امورا
ثلثة يبين اولا ان دليله ينهدم من جهة بما انهدم به دليل ملسوس ومن جهة ينهدم بوجه اخر
ويبين ثانيا انه اخطأ في مادة الدليل ويبين ثالثا انه اخطأ في صورته فيقول
ووجه الادلة على بارمندس واحد وان كان بعضها الاخر مختصة به يعني ان طريق ورود
ادلتنا على دليل بارمندس وابطالها اياه هو بعينه طريق ورودها على دليل ملسوس و
ابطالها اياه وان كان بعض ادلتنا الرد مختصة بدليل بارمندس لانه افترق عن ملسوس
في المدعى لان ملسوس كان يقول ان الموجود الواحد اللامتحرك غير متناه وهو كان يقول
ان هذا الموجود متناه وفي الدليل لان مقدمات دليليهما متغايرة فرد بها فيما اتفقا فيه
من ان الموجود واحد لا متحرك واحد وفيما اختلفا مغاير ثم نقول ان دليل بارمندس
مردود لانه كاذب مادة وغير منتج صورة ولم يذكر المص دليله لكمال شهرته في زمانه
لكن لما كان فهم رد دليل موقوفا على فهمه وجب علينا ان نسرد دليله اولا ثم نبين وجه
الرد عليه فنقول استدل بارمندس على مدعاه بان كل ما عدا الموجود لا موجود وكل
لا موجود لا شيء فكل ما عدا الموجود لا شيء لكن الموجود واحد لانه يقال بمعنى واحد وكل
ما يقال بمعنى واحد واحد فالموجود واحد فما عدا الواحد لا شيء فيكون الجميع واحدا واثبت
الصغرى بانه لو لم يكن كل ما عدا الموجود لا موجودا بل كان موجودا للزم صدق المتناقضين
اي ان يكون بعض اللاموجود موجودا وهو مستحيل بالبديهة واما الكبرى فبينة واما كون

استدلال بارمندس على ان الموجود واحد لا يصح

الموجود مقول بمعنى واحد فقط هو ايضا لانه لو افترق موجود عن موجود لفارقه اما
بالموجود او باللاموجود لا يجوز ان يفارقه بالموجود لاشتراكهما فيه ولا باللاموجود
لان اللاموجود لا يمكن ان يكون فارقا للشيء وكثير من الشراح لم يعرف دليل بارمندس
على ما ذكره بنفسه فلما عرفت دليله الذي ذكره فلنأت الى بيان رد المص عليه قال هذا ابطال دليل بارمندس
الدليل مردود لانه فاسد مادة وصورة اما فساده مادة فلانه اخذ الموجود فيه
على انه يقال بمعنى واحد مع انه يقال على معان كثيرة وافراد لا تحصى يعني انه استعمل المشكك
المقول على اشياء متعددة بوجوه مختلفة بدون ان يقسمه اولا اي اخذ لفظ الموجود
الذي هو مشكك مقول على اشياء كثيرة بوجوه مختلفة كانه متواطئ دال ومقول على معنى
واحد فقط وهو ليس كذلك بل يقال بوجوه كثيرة ويطلق على الجوهر بوجه وعلى العرض
باخر فح نقول ان اراد بما قال اولا كل ما عدا الموجود لا موجود كل ما عدا الموجود الذي
هو شامل للجوهر والعرض لا موجود فهذه الصغرى مسلمة ومنتجة مع الكبرى يا استنتجه من قوله
فكل ما عدا الموجود لا شيء لكن اخذ الموجود في قوله لكن الموجود واحد بهذا المعنى فاسد
لانه ليس بواحد على هذا المعنى بل كثير لانه يشمل جميع المقولات العشرة الغير المتغايرة
بالفصول المتباينة بالذات واما فساده صورة فلانه غير منتج يعني ان دليل بارمندس
غير منتج لمطلوبه مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة لان مطلوبه هو ان الموجود واحد
بالكثرة ما وهو لا ينتج هذا وكل دليل غير منتج للمطلوب مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة
فاسد صورة فدليل بارمندس فاسد صورة اما الصغرى مع دليلها فبينها المص بوضع
دليلها اي دليل بارمندس في جنس واحد للموجود اي في الابيض لان الحكم الكائن على جنس
واحد للموجود حكم على كل الموجود فقال في تقرير كلامه لو فرضنا ان لا يوجد شيء سوى الابيض
وكان الابيض والاعلى امر واحد وصورنا دليل بارمندس عليه بان نقول كل ما عدا
الابيض لا ابيض وكل لا ابيض لا شيء لكن الابيض واحد لانه يقال على امر واحد وكل ما يقال على امر
واحد واحد فالابيض واحد يكون هذه النتيجة كاذبة مع تسليم كون جميع مقدمات دليلها
صادقة فدليل بارمندس فاسد صورة لان الدليل الصحيح صورة ومادة لا ينتج الا النتيجة
الصادقة واثبت كون هذه النتيجة كاذبة بان قال توجد بيض كثيرة لا واحد واثبت
هذا اولا بقوله لان الابيض لا يكون واحدا بالاتصال ولو سلمنا ان الابيض يدل
على واحد فلا يلزم منه ان يكون مجموع البيض ابيض واحدا متصلا بل بعضها منفصل عن بعض
كالثلج والعاج وامثالها وثانيا بما قال ولا بالحد لان ماهية البياض وماهية قابله متمايزتان
يعني وان كان الابيض واحدا في الخارج لكنه كثير بحسب الحد والماهية لان ماهية البياض
مغايرة لماهية قابله ثم قال ولا يكون بياض ما منفصلا لانه ليس كالمنفصل بل ماهية البياض
وماهية قابله متمايزتان وهذا القول مما اختلف الشراح في بيانه فحملوه الى معان بعيدة
عن مقصود المص جدا فضلوا واضلوا ونحن لا نذكر شيئا مما قالوا لانه لا يفيد شيئا
سوى الجدال بل نقتصر الكلام في بيان مراده على وجه الكمال ونقول ان هذا القول
جواب لسؤال مقدر كان احدا يقول لو كان ماهية البياض وماهية قابلها متمايزتين لكان

لكان ماهية البياض منفصلة عن قابلها وكان البياض موجودا بذاته وكان صورة منفصلة
عن الموضوع فكان كمثل افلاطون المردود من المص فاجاب المص بابطال الملازمة بانا لا نقبل
ان البياض يوجد منفصلا عن موضوعه حتى لزمنا ان نقر بالمثل وبالبياض المثالي بل نقول
انهما اي البياض وقابله متغايران بالماهية والحد لان ماهية البياض وماهية قابله موضوعه
متغايران **المتن السادس والعشرون قال** فيجب على الذين يقولون ان الموجود واحد
ان ياخذوا الموجود غير دال على واحد يحمل هو عليه بوجه ما فقط بل على الذي يوجد بالذات
والذي هو واحد بالذات لان العرض يقال لموضوع ما فما يقع عليه الموجود لا يوجد
لانه ممتاز عما هو موجود فيكون ما لا يوجد شيئا فلا يكون الموجود بالذات موجودا في الغير
لانه يكون الموجود لا موجودا الا ان يدل الموجود على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا لكن
وضع الموجود دالا على واحد **قال الشارح** هذا القول والقول الاتي من اصعب الاقوال
لوقوعهما في نهاية الايجاز ولهذا كان شرحهما على وجه التحقيق مشكلا جدا حتى زال اقدام
عقول الشراح في بيانه قطعا ووقع بينهم اختلافات شتى لا نشتغل بذكرها بل نشرع في حلهما
على ما هو مقصود المص فنقول ان مقصوده منهما اعتراض على بارمندس اولا وعلى ملسوس
ثانيا من حيث ان كل واحد منهما حكم بان الموجود واحد ودفع سؤال يرد عليه وهذا
هو وجه ارتباطها بالمتن السابق فان المص لما كان رد فيه دليل بارمندس بانه لا ينتج مقررا
له في جنس واحد للموجود اي في الابيض كان لاحد ان يقول ان الزامك لبارمندس
كان بالاحتيال لا بالحقيقة والصدق لانك اخذت من لفظ الموجود الواحد الابيض الذي
هو عرض موجود في الموضوع المقدم والموقوف عليه له بالضرورة وبهذا الاحتيال
قدرت ان تثبت ان الابيض كثير لكن بارمندس لا يريد بلفظ الموجود الواحد العرض
بل الجوهر الذي يوجد بالذات ولا يقوم بشيء ولا يتقدم عليه شيء ولا يتوقف على شيء فاذا
وضع هذا الموجود الواحد لا يلزم ان يكون الموجودات كثيرة فاراد ان يدفع هذا السؤال
ففرع على ما سبق وحكم اولا في هذا المتن بان الموجود الذي وضعه بارمندس وملسوس
ان يكون واحدا لا يمكن ان يكون عرضا فقط بل جوهرا بالضرورة ثم برهن في المتن الاتي
على انه لا يمكن ان يكون جوهرا فقط ايضا ومنه يعلم ان الموجود ليس بواحد بالضرورة
اي ليس عرضا واحدا ولا جوهرا واحدا بل هو كثير وان دليله المجهول بالابيض ليس بطريق
الاحتيال والخدعة بل على سبيل الصدق والحقيقة وما حكم به هو هذا اي يجب على الذين قالوا
ان الموجود واحد ان ياخذوا الموجود غير دال على واحد يحمل هو عليه بوجه ما فقط بل يجب
عليهم ان ياخذوه دالا على الذي يوجد بالذات والذي هو واحد بالذات يعني ان الذين
يقولون ان الموجود واحد لا يجوز لهم ان يريدوا بلفظ الموجود الواحد ما يمكن ان يحمل
عليه هذا اللفظ والذي نقدر ان نسميه بوجه ما موجودا بل يجب ان يريدوا الشيء الذي
يقال هو موجود وواحد بالذات وهذا هو الجوهر كما سيبين بعد وبعبارة اخرى
ظاهرة لا يجوز لهم ان يقولوا انه عرض بل يجب عليهم ان يقولوا انه جوهر وحيث تفرع عليه
على ما سبق بقوله لان العرض يقال لموضوع ما يعني ان العرض لا يوجد بالذات بل يقال لموضوع

ولا يوجد فيه ويقوم به ومنه يعلم بديهة ان ما يقول بارمندس انه موجود واحد لا يمكن ان يكون
عرضا فقط بوجه ما اذ لو كان هو العرض لزم اما ان يكون العرض قائما بنفسه وهو محال
بديهة او لا اقل ان يوجد امران هذا العرض ومعروضه وضيق المص ههنا بارمندس بانك
يا بارمندس ان تفهم من لفظ الموجود الواحد العرض فاخذ كلامك الذي قلته من ان كل ما يكون
ما عدا الموجود لا موجودا واقول ان الجوهر ما عدا الموجود الذي هو العرض عندك فالجوهر
لا موجود فما تقع عليه الموجود اي الجوهر الذي تقع عليه ويقوم به الموجود اي العرض
لا يوجد ان يكون لا موجودا كما قال فما تقع عليه الموجود لا يوجد ويثبت هذا بقوله لانه مما
مما هو موجود اي لان الجوهر وموضوع العرض ممتاز مما هو موجود عندك اي عن العرض
لان الجوهر قائم بذاته والعرض ليس قائما بذاته فالجوهر ليس بعرض وهذا القول اي
كون العرض موجودا وكون الجوهر الذي هو سبب وجوده لا موجودا قول مستحيل بديهة
ولهذا قال فيكون ما لا يوجد شيئا اي فيلزم ان يكون العرض الذي لا يوجد بدون معروضه
موجودا بدونه واللازم مستحيل فلا يجوز ان يفهم الذين يقولون ان الموجود واحد
عرضا واحدا ثم فرع وقال فلا يكون الموجود حقيقة موجودا في الغير ومراده منه هو انه
لما لزم من اتخاذ الموجود الواحد بمعنى العرض المحال المذكور وجب ان يقال ان ما يوجد
حقيقة اي الموجود لا يكون موجودا في الغير اي لا يكون عرضا ولا دالا عليه بل على الجوهر
الذي لا يوجد في الغير اصلا بل يوجد فيه غيره ثم اذا قال لانه يكون الموجود لا موجودا
اعاد النتيجة المستحيلة اي لو فهم من لفظ الموجود الواحد العرض الواحد لزم ان يكون
الجوهر الذي هو موجود بالذات لا موجودا ولما كان لاحد ان يقول ان بارمندس لا يأخذ
الموجود الواحد دالا على العرض الواحد فقط حتى يخرج الجوهر ويلزم الخلف المذكور بل
يأخذه دالا عليهما اجاب عنه المص بقوله الا انه يدل الموجود على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا
لكن وضع الموجود دالا على واحد اما ان تريد ان الموجود الواحد يدل عليهما اي الجوهر
والعرض او تريد انه يدل على العرض فقط لكنك لا تريد الثاني لانك عرفت بطلانه فان
اردت الاول فلا يدل على الواحد بل على الكثير اي الجوهر والعرض وهو مخالف لوضع
بارمندس الذي وضع ان الجميع واحد **المتن السابع والعشرون قال** فانه لم يقع الموجود
بالذات على شئ بل عليه شئ يدل الموجود على الموجود بالذات زيادة دلالته من دلالته
على اللاموجود لانه لو كان الموجود بالذات والابيض واحدا وماهية الابيض ليس
بموجود بالذات لانه لا يمكن ان يقع عليه الموجود لان ما لا يكون موجودا بالذات ليس بموجود
لا بانه لا يكون شيئا بل بانه لا يوجد بالكلية فما يكون موجودا بالذات ليس بموجود
فالابيض ليس بموجود م
لانه يصدق ان يقال ان الموجود ابيض مع انه لا يدل عليه الموجود فلو دل الموجود
على الابيض ايضا لدل على الكثير **قال الشارح** لما اثبت في المتن السابق انه لا يجوز ان يأخذ
القائلون بان الجميع موجود واحد لفظ الموجود دالا على العرض فقط واثبت منه
انه يجب ان يدل على الجوهر يثبت ههنا عدم امكان دلالته على الجوهر فقط ايضا ومنه
يلزم ان يكون دالا ومحمولا على كل واحد منهما فيكون الموجودات كثيرة لا واحدة كما زعم

زعم الخصم قال فانه لم يقع الموجود بالذات على شئ بل يقع عليه شئ اخر اي انه لم يقع الجوهر
على موجود اخر من الموجودات بل يقع عليه بدل اي يجب ان يدل لفظ الموجود الواقع
فيما قال بارمندس كل ما عدا الموجود لا موجود على الموجود بالذات زيادة دلالته من دلالته
على اللاموجود يريد انه يجب ان يدل على الجوهر لا على العرض لان العرض لما كان ما عدا
الجوهر الذي فرض ان يكون موجودا عند الخصم لا يكون عنده موجودا بالضرورة والمص
يثبت هذا في المتن ثم يستخرج منه تناقضا يلزم على بارمندس وهو ان يكون الموجود بالذات
لا موجودا ويثبته هكذا الموجود بالذات اي الجوهر قد يكون ابيض لكن ماهية الابيض
ليست عين ماهية الموجود بالذات اي الجوهر فلو كان الجوهر موجودا وكان كل ما عدا
الموجود لا موجودا يكون ماهية الابيض لا موجودا والى هذا اشار بقوله لانه لو كان
الموجود بالذات والابيض واحدا وماهية الابيض ليس بموجود بالذات يعني ان معنى
الابيض وحده ليس بجوهر لانه لا يمكن ان يقع الموجود على الابيض والبياض بحيث
يصح ان يقال البياض موجود لان ما لا يكون موجودا بالذات لا يكون موجودا يعني
قد كنا وضعنا قبل ان كل ما عدا الموجود لا موجود فما لا يكون موجودا بالذات لا يكون
موجودا والابيض والبياض ما عدا الموجود بالذات فالابيض والبياض ليس بموجود
ويحصل المص منه النتيجة حين يقول فالابيض ليس بموجود ولما كان ان يقال الشئ لا يوجد
على وجهين الاول بالنظر الى شئ اخر كما اذا قلنا الان لا يوجد حقيقة او الان
ليس الموجود الذي هو حقيقة والابيض لا يوجد اسود والثاني على الاطلاق اي ليس بموجود
على الاطلاق والاعراض على وضع بارمندس على التقرير المذكور ليس بموجود
على الاطلاق اشار المص الى هذا التقسيم حين قال لكن لا بانه لا يكون شيئا بل لا يوجد
بالكلية ثم اتى بالنتيجة الملحوظة اولا وقال فهذا الموجود حقيقة ليس بموجود فانه فهمنا
من لفظ الموجود ما يوجد بالذات فقط اي الجوهر يلزم ان يكون موجودا وان لا يكون
موجودا اما الاول فلانه وضع كذلك واما الثاني فلان الموجود بالذات اي الجوهر
يحمل عليه اللاموجود كما اذا قلنا الجوهر ابيض لانه قد تبين ان الابيض لا موجود وكل ما
يحمل عليه اللاموجود لا موجود فالموجود بالذات اي الجوهر لا موجود والصغرى ثابتة
بما قال المص لانه يصدق ان يقال ان الموجود ابيض اي لانه يصدق هذه القضية اي قولنا
الموجود اي الجوهر ابيض التي تحمل فيها الذي ليس بموجود اي الابيض على الذي يوجد
بالذات اي الجوهر فان قلت ليس الذي يوجد بالذات فقط بموجود فقط بل الابيض
ايضا موجود اجاب المص بقوله فلو دل الموجود حقيقة على الابيض ايضا لدل على الكثير
فيكون الموجودات لا اقل اثنين لا واحدا فقط كما زعم بارمندس وهذا الشرح موافق
لما وقع في اكثر تراجم اللاتين حيث كتبوا فانه لم تقع الموجودات بالذات على شئ بل
عليه شئ اخر الخ وقد وقع في بعض النسخ اليونانية على وجه اخر ماله يرجع الى ما ذكر **المتن**
الثامن والعشرون قال فلو كان الموجود جوهرا فقط لا يكون ذا مقدار لان وجود كل جزء
مغاير لوجود الاخر وظاهر ان الموجود صدقا ينقسم الى موجود صدقا ايضا مغاير في المعنى

مثلا لو كان الانسان موجودا صدقا يجب ان يكون الحيوان وذو القدمين ايضا موجودين
صدقا لانه لو لم يكونا موجودين صدقا يكونان عرضين فاما للانسان او لموضوع اخر وكلاهما
محال لان العرض يقال اما للذي يمكن ان يوجد وان لا يوجد وللذي يؤخذ في حده معروضه
كالقعود والمفارق والافطس الذي يوجد في حده معنى الانف الذي يعرض له الفطسة
قال الشارح يرد في هذا القول ايضا على بارمندس بدليلين اخرين ويبين انه لو اراد
بالموجود الجوهر فقط لا يمكن ان يصدق ما ادعاه من ان الموجود واحد ويضع في الجزء
الاول من هذا القول الدليل الاول وفي الثاني حين يقول وظاهر ان الموجود صدقا
الى اخره الثاني ويقرره الى المتن الثلثين ويقرر الدليلين بان ياخذ ما قد كان تبينه في المتن
الحادي والعشرين من ان بعض الواحد يكون واحدا متصلا وبعضه واحدا بالمعنى والحد
ويستدل اولا بانه لو اخذ الموجود بمعنى الموجود صدقا اي بمعنى الجوهر فقط لا يمكن ان يكون
واحدا متصلا ثم يبين انه لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى واورد الدليل الاول حين قال
لو كان الموجود هو الموجود صدقا فقط اي تحققا واصالة اي جسما فقط لا يكون ذا مقدار
اي متصلا تصوير الدليل لو كان الموجود جسما فقط لا يكون ذا مقدار والواحد المتصل
ذو مقدار فلو كان الموجود جوهرا فقط لا يكون واحدا متصلا اما الملازمة فظاهرة لانه لو كان
ذا مقدار لم يكن واحدا بل كثيرا لان كل جزء مغاير لوجود الاخر كما يكون جزء مغاير الجزء الاخر
كذلك يكون وجوده مغايرا لوجود الاخر واما الكبرى فظاهرة ايضا من تعريف المتصل
فانه على ما صرح في فصل الكم هو الذي يلتصق اجزاؤه في حد مشترك بينها وكل ما يكون له
اجزاء كذلك يكون ذا مقدار بالضرورة فكل واحد متصل ذو مقدار بالضرورة قال
هذا هو دليل المص وليس ما اخترعه ابن رشد وزاد ابازلا وبعض من زعم ان المص يستدل ههنا
على ان هذا الموجود الواحد ليس بجوهر فقط بان بارمندس قد كان وضعه متناهيا فلو كان
متناهيا كما وضعه لم يكن جوهرا فقط لانه حينئذ يكون ذا مقدار لان المتناهي لا يكون الا ذا مقدار
قال وهذا الشرح بعيد لان المص قد استدل بهذا الدليل في المتن السابع عشر ولم يعتد
ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر ههنا لفظ المتناهي **اقول** هذا افتراء على ابن رشد
فانه ليس في كلامه اثر مما نسبه اليه الشارح بل هو صرح بان هذا الدليل رد على بارمندس وملسوس
معا وملسوس بتناهي الموجود بل بعدم تناهيه ثم اقول دليل رده على شرح هؤلاء يرد على شرحه
ايضا بان نقول شرح الشارح بعيد عن مقصود المص لان المصنف قد استدل بهذا الدليل
في المتن السابع عشر حيث قال فلو كان متصلا يكون الموجود كثيرا لانه منقسم الى غير النهاية
ولم يعتد ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر ههنا لفظ المتصل بل نقول ان المص لم يستدل
بهذا الدليل في المتن المذكور على ان الموجود الواحد ليس بجوهر بل انما استدل فيه بدليل
اخر على ان الموجود ليس بواحد متصل قال واثبت بالدليل الثاني ان الموجود بمعنى الجسم فقط
لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى بان يقال ان الجسم الملحوظ بنفسه منقسم الى الكثير بالمعنى والحد
فلا يكون الموجود الماخوذ بمعنى الجسم فقط واحدا بالمعنى والحد والملازمة تبينه واما ان الجسم
الملحوظ بنفسه ينقسم الى الكثير بالمعنى والحد فهو مشار اليه بقوله وظاهر ان الموجود صدقا

صدقا ينقسم الى موجودات ويثبته بان الحيوان وذو القدمين الذين يتركب منهما تعريف الانسان
والانسان المعرف اما جوهران او عرضان لانهما ليسا لاشيئا والا لكان الانسان المركب منهما ايضا
لاشيئا لكنهما ليسا بعرضين فيكونان جوهرين واليه اشار بقوله لو كان الانسان موجودا صدقا
الى اخره ويثبت عدم كونهما عرضين بانه لو كانا عرضين فاما للانسان او لموضوع اخر وكل منهما
محال ولاثبات هذه القضية يقسم العرض ويقول لان العرض يقال الخ يعني ان بعض الاعراض
بعض الاعراض مفارقة وبعضها لازمة
يمكن ان يوجد وان لا يوجد في موضوعه يعني قد يوجد وقد لا يوجد كالقعود والبياض بالنسبة
الى الجدار وبعضها يوجد في معروضه بالذات كالزوج والفرد في العدد وكالافطس لانه يؤخذ
في حده معنى الانف الذي يعرض له الفطسة فان الفطسة ليست الا تقعر الانف وهو عرض
خاص يعرض لمعروضه بالذات لكن لا بالمعنى الاول لانه يقال بالذات بل بالمعنى الثاني **المتن**
التاسع والعشرون قال والاشياء التي توجد في معنى الحد والتي تكون منه الاشياء لا يوجد
في حدها معنى الكل كما لا يوجد في حد ذي القدمين معنى الانسان او في بعض الابيض معنى الانسان
الابيض فلو كانا على هذا الوجه وعرض ذو القدمين على الانسان يجب اما ان يكون مفارقا عنه فيمكن
ان لا يكون الانسان ذا قدمين واما ان يكون في حد ذي القدمين معنى الانسان وهو مستحيل لان ذا
القدمين يوجد في حد الانسان ولو عرض الحيوان وذو القدمين على شيء اخر ولم يكونا موجودين
بالذات لكان الانسان عارضا له ايضا **قال الشارح** يتكلم المص في هذا المتن عن ثلثة اشياء يعلم
اولا امرا معينا لمقصوده ويبين ثانيا ان الحيوان وذو القدمين ليسا بعرضين للانسان بوجه ما
ويثبت ثالثا انهما ليسا بعارضين لشيء اخر فيقول اولا الاشياء التي توجد في معنى حد شيء لا يمكن
ان يوجد ويوضع معنى هذا الشيء المحدود في حد شيء منها كما وجد ووضع الاول في الثاني
مثلا اذا وجد الحيوان وذو القدمين في حد الانسان لا يجوز ان يوجد ويوضع معنى الانسان
في حد الحيوان او ذي القدمين وكذا اذا وجد الابيض في حد الانسان الابيض لا يجوز ان يؤخذ
في حد الابيض معنى الانسان الابيض لان المحدود كل وكل ما وقع في حده جزء فلو وجدا و
وضع معنى المحدود في حد الجزء لكان الكل جزءا والجزء كلا وكل واحد منهما مستحيل بالضرورة
وايضا كل جزء الماهية شيء يحمل عليه بالمعنى الاول للفظ بالذات وكل ما يحمل على شيء بالمعنى الاول
للفظ بالذات اما علة هذا الشيء او جزء يؤخذ في حده ولا يؤخذ في حده المحدود به على ما
بينه المص في الفصل الثالث من اول التحليل الثاني والا لاختلط واختل معاني بالذات
ولدخل الاول في الثاني وبعد تقرير هذا يبين ان الحيوان وذو القدمين ليسا بعرضين
للانسان بانه لو كان الحيوان وذو القدمين عرضين للانسان لكانا اما عرضين مفارقين
كما اشار اليه بقوله فلو كانا على هذا الوجه الى اخره او عرضين موجودين فيه بالذات
غير مفارقين عنه اصلا على ما اشار اليه بقوله واما ان يكون في حد ذي القدمين معنى الانسان
والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم ويثبت بطلان القسم الاول على ما اشار اليه بقوله فيمكن
ان لا يكون ذا قدمين اي وهو محال بديهة بان الاعراض العامة المفارقة تكون الاشياء
التي اذا انعدمت لا ينعدم الموضوع بل يبقى سالما كما يعرف من تعريفها المذكور في فصل
العرض العام من رسالة فورفوريوس فلو كان الحيوان وذو القدمين عرضين مفارقين

للانسان لايمكن ان يفارقاهنه مع بقائه سالما وهو مستحيل بديهة وبطلان الثاني بان الحيوان
وذا القدمين لايمكن ان يؤخذ في حدهما الانسان لانهما يؤخذان في حده وكل ما يؤخذ في حد
شئ لايمكن ان يأخذ في حده هذا الشئ والاعراض الخاصة اللازمة تأخذ في حدها معروضها
موضوعها كما تبين في المتن السابق فالحيوان وذو القدمين ليسا عرضين خاصين
للانسان ثم قال ولو يعرض الحيوان وذو القدمين على شئ اخر لاخره يثبت ههنا
انهما لايمكن ان يعرضا لشئ اخر بان الحيوان وذا القدمين لو عرضا على شئ اخر ولم يكونا
جوهرين يلزم ان يكون الانسان عرضا لهذا الشئ لان المحدود ليس الا الاجزاء المعرفة
فلو كان الاجزاء المعرفة عرضا لشئ كان الكل المعرف بها عرضا له لكن الانسان يستحيل ان يكون
عرضا لشئ لانه جوهر ولا شئ من الجوهر يعرض لشئ فالحيوان وذو القدمين ليسا يعرض
لشئ ايضا بل يكونان موجودين بالذات اي جوهرا فلما كان الانسان منقسما بالحد فظاهر
ان الجوهر ينقسم الى جواهر اخر فلا يكون الموجود الماخوذ بمعنى الجوهر واحدا بالحد والمعنى
المتن الثلاثون قال لكن ليكن الموجود حقا غير عارض لشئ وليقل انه الذي عليه كلاهما
وكل منهما هو الذي تركب منها فيكون الكل من آذيرتا وعجز بعضهم في حل احد الدليلين
الدال على ان المجموع واحد لو كان الموجود دالا على الواحد مجيبا بانه يوجد ايضا اللاموجود
ولا الجاعلون المقادير لامنقسمة في حل الاجزاء الحاصل من التقسيم قال الشارح يتكلم
في هذا المتن لثلثة اشياء ايضا يثبت اولا بطلان تالي الدليل المذكور في المتن السابق
ويثبت ان الموجود ليس بواحد غير منقسم ويذكر عجز بعض الحكماء في دفع الدليلين قد علمت
ان الدليل المذكور هو انه لو كان الحيوان وذو القدمين عرضين لشئ مغاير للانسان لكان
الانسان ايضا عارضا لهذا الشئ لكن التالي باطل فكذا المقدم فالان يثبت بطلان التالي بانه قال
لكن ليكن الموجود حقا اي الجسم غير عارض لشئ بتصويره ان الانسان جسم وليكن الجسم غير عارض
لشئ يعني ومعلوم انه لاشئ من الجسم لشئ فلا يكون الانسان عارضا لشئ ثم بين ان الشئ الذي
واي شئ الموجود حقا اي الجسم حين قال وليقل انه الذي يحمل عليه كلاهما وكل منهما والذي
تركب منهما اي يحمل عليه كلاهما اي الحيوان وذو القدمين معا وكل منهما متفرقا كما نقول
الانسان حيوان وذو قدمين والانسان حيوان والانسان ذو قدمين ولنفرض انه اي الموجود
حقا هو الذي تركب منهما ثم قال فيكون الكل من آذيرتا اقول ينبغي ان نذكر ههنا شرح
ويترك طلمات اكثر الشراح احدهما ان المصر اراد بلفظ آذيرتا الغير المنقسمة اي الجوهر
لانها غير منقسمة بالنظر الى انفسها كما قررنا سابقا في كون المعنى فيكون الكل اي الجسم مركبا
من الجواهر وحينئذ يكون هذا القول نتيجة الدليل المذكور يعني ان الحيوان وذا القدمين
لايكونان عرضين لا للانسان ولا لغيره فالموجود حقا يكون مركبا من الجواهر وان شئت
ان تفهم منه اللامنفصلة كما فهم ثمسطيوس واسكندر وسنبلقيوس فلا اختلاف لان المعنى
واحد لان المراد باللامنفصلة هي الجواهر ايضا فانها تقال لامنفصلة لتفرق عن الاعراض
التي تقال منفصلة عما هي فيه والشرح الثاني وهو الذي اظنه اولى من الاول هو ان المصر
قصد في المتن السادس عشر ان يرد على بارمنيدس بحسب الدلالات الثلث للفظ الواحد

الواحد اعني ان الموجود ليس واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد ولا واحدا غير منقسم
واثبت الى هذا المقام انه لايكون واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد وبقي اثبات
انه ليس بواحد بمعنى غير المنقسم الذي تبينه في المتن الثامن عشر فاستدل عليه ههنا
موجزا وكأنه يقول لما لم يكن الموجود الماخوذ بمعنى الجسم واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد
بقي انه لو كان واحدا يكون واحدا بمعنى عدم الانقسام بسلب كونه واحدا بالمعنيين
الاولين وعدم احتمال معنى اخر له ههنا سوى عدم الانقسام لكنه ليس واحدا بهذا المعنى
ايضا فليس واحدا بوجه ما ويثبت الصغرى بانه لو كان الموجود مركبا من اللامنقسمات
لكان مجموع الموجودات لامنقسما لانه ما يحصل من اللامنقسمات يكون لامنقسما بالضرورة
وعدم كون مجموع الموجودات لامنقسما من اجلى البديهيات وعلى هذا الشرح يكون كلام المصر
استفهاميا اي يكون قوله فيكون الكل من اللامنقسمات بمعنى افيكون الكل من اللامنقسمات
اي لايكون على ان يكون الاستفهام انكاريا وعدم ذكر ادات الاستفهام غير مضر لانه يترك
كثيرا في لغة اليونان واعلم ان المصر اتمام هذا الدليل في مقابلة زنون الذي زعم ان الموجود
واحد غير منقسم وههنا ختم الرد والجواب عن ادلة الزاعمين ان الموجود واحد وليرتفع
جميع اسباب الخطاء وضع في الجزء الاخير من هذا المتن وفي المتن الاتي ما قال بعض الحكماء
السائعين لرد ادلة بارمنيدس وزنون فقال وعجز بعضهم في حل احد الدليلين الخ يعني ان
بعض الحكماء سعوا ان يجيبوا لكن لم يجيبوا الجواب صحيح لانهم قبلوا لبعض مقدمات غير مقبولة
اصلا ولانهم اذا قابلوهم يقعون في مفاسد اخرى بل اجوبتهم عن ادلتهما ترى اقرب ان تعطى
قوة لهما من ان تكون اجوبة عنها وان سئلت من المراد من بعض الحكماء ومن الجاعلين المقادير لامنقسمة
وما كان الدليلان اللذان سعوا ان يردوهما وعجزوا وما كان اجوبتهم قلت هم افلاطون وتلميذه
كسنوقراتيس وبعض اخر فان افلاطون رد دليل بارمنيدس في سوفسطيا وذكر دليل زنون
في مقالته المسماة بمكالمة بارمنيدس وكسنوقراتيس سعى ان يجيب عن دليل زنون واحد
الدليلين كان لبارمنيدس وقد بيناه فيما سبق ورده المصر وهو الذي اراده ههنا ووصفه
بالدال على ان المجموع يكون واحدا لو دل الموجود على الواحد فان بارمنيدس كان يثبت ان
الموجود واحد بان الموجود يدل على الواحد فيكون كل ما يكون ما عدا الموجود لاموجودا
والدليل الاخر كان لزنون تلميذ بارمنيدس وهو الذي يشير اليه المصر بقوله الاجزاء الحاصل
من التقسيم فان زنون ذهب الى ان الموجود واحد لامنقسم مستدلا بانه لو كان منقسما لكان واحدا
وكثيرا وهو محال لانه مشتمل على التناقض واثبت الملازمة بانه لو انقسم اما يذهب الى لا الى النهاية
اي الى غير النهاية او الى اجزاء متناهية والاول ان باطلان قطعا فان انقسم الى اجزاء متناهية كالعشرة
او المائة او الالف فتكون كثيرة فيكون الموجود واحدا وكثيرا معا وهو مستحيل فثبت ان الموجود
واحد غير منقسم واجاب افلاطون عن دليل بارمنيدس بما اشار اليه المصر حيث قال مجيبا
بانه يوجد اللاموجود ايضا ولان تفهم هذا ينبغي ان تعلم ان افلاطون حين اراد ان يرد على بارمنيدس
سلم مقدمته القائلة بان الموجود يدل على الواحد التي بها كان بارمنيدس يثبت مقصوده
اي ان الموجود واحد واذا سلمت هي اي الموجود يدل على الواحد كان المقصود المذكور

بمعنى زعم ان الموجود واحد غير منقسم

اى ان الموجود واحد مساو بالقضية ان جميع الموجودات واحد لان الموجود يدل على ما يوجد
فلو كان واحدا يكون الجميع واحدا بلا ريب وافلاطون لم يسلم ان الموجود يدل على الواحد حتى يلزم
باللزوم ان الموجود واحد ثم انكر ان يستلزم هذا كون مجموع الموجودات واحدا وبين سبب
انكاره بان قال ان كون الموجود واحدا صدق لكن يوجد ايضا اللاموجود الذى هو ما عدا
الموجود وكان يريد باللاموجود الهيولى الاولى التى ليست بموجودة بل دون الموجود
وقال بعضهم اراد باللاموجود الواجب تعالى فانه لا يسمى موجودا بل فوق الموجود والى جوابه
هذا اشار المصرحين قال بانه يوجد هذا اللاموجود ايضا ولهذا كان يقول افلاطون
ان مجموع الموجودات ليست بواحدة وانما قال بجزاى لم يجب بجواب صحيح لانه لما سلم
ان الموجود يدل على الواحد لا يجوز ان يقابل على بارمندس بان يدخل الموجود ايضا
هذا اللاموجود الذى هو عنده جوهر بل كان يجب عليه ان يرد المقدمة القائلة بان الموجود
يدل على الواحد ثم اشار فى اخر المتن حيث قال والجاطون المقادير لا منقسمة فى حل الدليل
الاخر يعنى وما وقع قسنوقراتس وتابعوه الدليل الاخر الذى استدل به زنون على ان الموجود
واحد مجيبا عنه باختيار الشق الثالث من اثبات ملازمته قائلا بان انقسام الموجود لا يذهب
الى اللاشئ ولا الى غير النهاية بل الى الخطوط الغير المنقسمة فان تسليمه هذا وقبوله تسليم امر باطل
كما بينه المصرفى رسالته الخطوط الغير المنقسمة من ان المقدار لا يمكن ان يتركب من اللامنقسمات
فقبول قسنوقراتس هذا من جهله ان المقدار والامتداد ينقسم الى غير النهاية بالقوة لا بالفعل
المتن الحادي والثلثون قال وظاهر انه ليس بصادق انه لو دل الموجود على الواحد و
لم يمكن ان يتحقق المتناقضان معا يكون اللاموجود لا شيئا لانه لا مانع من ان يكون اللاموجود
لا على الاطلاق ويكون شيئا لا موجودا وان يقول لو لم يوجد شئ اخر ما عدا الموجود بالذات
يكون المجموع واحدا غير معقول لانه لا يفهم احد ان يكون شئ موجودا بالذات ان لم يفهم
انه موجود حقا وان هذا لا يمنع شئ ما ان يكون الموجودات كثيرة كما ذكر فظهر ان كون
الموجود واحدا كذا امر مستحيل **اقول** هذا المتن ينقسم الى جزئين ويشرح كل منهما بوجهين
الاول هو ان المصر يظهر فيهما خطائين اخرين لجواب افلاطون عن دليل بارمندس الاول
هو ان ما قال افلاطون فى الجواب من انه يوجد اللاموجود الذى هو دون الموجود لا يدفع
ما قال بارمندس بل كونه موافقا له اقرب من ان يكون دافعا له لان بارمندس كان يدعى
ان الموجود يدل على الواحد اعنى على الموجود حقا فقط ويقول ان كل ما يكون ما عدا هذا
الموجود لا موجود لئلا يقع فى التناقض لانه لو كان ما عدا الموجود موجودا لكان الموجود واحدا
وكثيرا معا وواحدا ولا واحدا معا والتالى محال لانه تناقض فخذ المقدم قال المصر واذا سلم
افلاطون جواب ان اللاموجود شئ يبقى مدعى بارمندس الذى هو ان الموجود واحد تاما غير مشتمل
على التناقض بان يكون واحدا وكثيرا وهذا ليس بمخالف لبارمندس ولا هادم الدليله بل موافق
له ولهذا قال المصر وظاهر انه لو سلم ان الموجود يدل على الواحد وسلم انه لا يمكن اجتماع
النقيضين لا يلزم ان يكون اللاموجود لا شيئا لان اللاموجود قد يطلق على الاطلاق على ما ليس
له وجود اصلا كقولنا العنقاء لا موجود وقد يطلق على ما ليس بموجود اخر كما يقال الانسان

الانسان لانه موجود وليس بنار ولا يوجد نارا والثانى ليس بلا شئ محض والثانى هو ان افلاطون
اخطاء فيما قال لو لم يقبل ان يكون شئ لا موجود هو امر اخر ما عدا الموجود على ما ذهب اليه ليدفع
دليل بارمندس يلزم ان يكون المجموع واحدا والى هذا اشار المصر بقوله وان يقول لو لم يوجد
شئ اخر ما عدا الموجود يلزم ان يكون المجموع واحدا غير معقول واثبت كونه غير معقول بقوله
لانه لا يفهم احد ان يكون شئ الى اخره ثم قال وان هذا لا يمنع شئ ان يكون الموجودات كثيرة يعنى
لكن ان سلمنا هذا اى ما قال افلاطون من ان ما عدا الموجود شئ لا موجود فلا يمنع هذا الوجه
شئ ان يكون الموجودات كثيرة لانه يوجد الموجود بالذات والشئ الذى هو ما عداه ويمكن
ويمكن ان يشرح هذه الكلمات اى وان هذا لا يمنع شئ الى اخره بوجه اخر بان يقال وان
كان كما يفهم من يسمع لفظ الموجود من انه يفهم الموجود حقا لا يلزم ان لا يكون الموجودات كثيرة بل يكون كثيرة
لان الموجود حقا يمكن ان ينقسم الى موجودات كثيرة كما ان الانسان ينقسم الى الحيوان وذى القدمين
الموجودين على ما بين ~~فى المتن التاسع~~ فى المتن التاسع والعشرين والشرح الثانى لهذا المتن
بان لا يوخذ اعتراضا على افلاطون بل على بارمندس بلا واسطة بان يظهر ان القضيتين اللتين
ذكرهما بارمندس كاذبتان لانه ولو سلم ان الموجود يدل على الواحد وان اجتماع النقيضين
مستحيل كما قال لكن قوله اللاموجود لا شئ على الاطلاق كاذب لما قال المصر لانه لا مانع من ان يكون
لا على الاطلاق بل يكون لا موجودا اخر ليس اياه فان اللاموجود اما لا موجود مطلق وهو لا يوجد
اصلا وهو اللاشئ المحض ولا موجود مضاف وهو ان لا يكون شئ موجودا اخر مثل ان لا يكون
الانسان موجودا اخر وهذا ليس لا شيئا محضا فقوله المذكور كاذب لان القضية التى تكون
صادقة بمعنى وكاذبة بمعنى اخر تكون كاذبة اذا اعتبرت على الاطلاق وقوله الموجود بالذات
فمجموع ما يوجد يكون واحدا كاذب ايضا واليه اشار فى الجزء الثانى من المتن بقوله وان يقول
الى اخره لانه لو سلم ان ما هو موجود هو موجود بالذات بناء على ان كل من يسمع لفظ الموجود
يفهم الموجود الحقيقى لا يلزم ان يكون المجموع واحدا لانه لا مانع من ان ينقسم هو الى الكثير كما بين سابقا
فعلى هذا يكون دعوى بارمندس باطلة وادلته مادة وصورة فاسدة فلا ينبغى ان يلتفت
اليها وختم المص هذا المتن بان قال فظهر استحالة كون الموجود واحدا كذا انما قيده بكونه
واحدا كذا اى كونه واحدا كما قال ملسوس وبارمندس لانه يمكن ان يعين ويقال ان الموجود
واحد لكن لا على ما قال ملسوس وبارمندس بل على ما قال الحكماء المتقدمون وسنتكلم فيما بعد
الفصل الرابع فى بيان اراء قدماء الطبيعيين المتكلمين على مقتضى الحكمة الطبيعية فى تعيين
مبادى الاجسام الطبيعية وتفتيش واحد منها المتن الثانى والثلاثون قال لكن كما يقول
الطبيعيون يوجد وجهان لان بعضهم الجاعلين اياه جسما موضوعا واحدا اما احد الثلثة
او امرا اخر اكثف من النار والطف من الهواء يولدون سائر الاجسام منه بالتكاثف والتخلخل
وهما ضدان لكن الضدين على العموم الزيادة والنقصان كالكبير والصغير على ما قال افلاطون
الا انه جعلهما هيولى والواحد صورة واما غيره فجعل الموضوع الواحد هيولى والضدين
فصولا وصورا وبعضهم افرزوا الاضداد الموجودة فى الواحد منه كما قال انا قسمانذروس
وكل من يقول ان الموجودات واحدة وكثيرة مثل انبذوقلس وانا قساغورس لانهما

واحد ولا موجود

بعض الطبيعيين الجاعلين المبدأ جسما موضوعا واحدا
من عناصر الثلثة او جسما اخر
والطف من الهواء يولدون سائر الاجسام
منه بالتخلخل والتكاثف

ايضا يفصل بين الاجسام من الخليط ويفترق كل منهما من الاخر بان ذلك يضع ووالها وهذا
مرة ويضع هذا مبداء شاملا لاجزاء غير متناهية متشابهة واضداد وذلك مبداء شاملا
للمسميات بالعناصر **قال الشارح** اعلم ان مجموع قدماء الحكماء انقسموا الى فرقتين في تعيين
مبداء الاجسام الطبيعية فان بعضهم عينه بلا حفظ الحركة والطبيعة قال ان مبداء الاجسام
الطبيعية واحد فقط وهو لا متحرك ولما كان هؤلاء منكرين للحركة والطبيعة التي هي علة
الحركة سموا بهذه المناسبة غير طبيعيين وبعضهم عينوه مع حفظ الحركة والطبيعة ولهذا
سموا طبيعيين ثم انقسم هؤلاء الى فرقتين فان بعضهم كان يقول ان مبداها واحد متحرك
وبعضهم انه كثير متناهيا كان او غير متناه والمصنف لما بين الى هذا الفصل رأي اللاطبيعيين
وابطله بوجوه عرفتها وفرغ عن المباحثة معهم شرع الآن ان يبين اراء قدماء الطبيعيين
ويباحث بعده معهم وسماهم في ابتداء كلامه بالطبيعيين ليمتازوا عن اللاطبيعيين الغير
المتكلمين في الطبيعيات على مقتضى الطبيعة كما قال في المتن الثاني عشر وهذا هو ارتباط هذا
الفصل مع المتقدم على الوجه الكلي واما وجه ارتباط هذا المتن مع المتن المتقدم فهو انه
لما قال في اخر المتن السابق فظهر استحالة كون الموجود واحدا كذا اي على وجه قال به ملسوس
وبارمنيدس كانه توجه ان يقال هل يكون ما عين قدماء الطبيعيين من ان مبداء الاشياء الطبيعية
واحد مستحيلا ايضا بهذا الوجه فاجاب بقوله لكن كما يقول الطبيعيون يوجد وجهان فينبغي ان يبين
كل منهما فيما بعد حتى يعلم الصحة والفساد وليظهر مقصوده ذكر في هذا المتن بهذين الوجهين
المختلفين الذين بهما قال قدماء الطبيعيين ان مبداء امر واحد منه يتكون بتغاير الاجسام
الطبيعية وقال لكن كما يقول الطبيعيون يوجد وجهان وقيل ان يذكر الوجه الاول قال لان بعضهم
الجاعلين اياه اي المبداء الواحد الخ توضيحه ان بعض الطبيعيين الذين عينوا جسما واحدا
موضوعا لان يكون مبداء مادي لسائر الاجسام الطبيعية افترقوا الى فرقتين فقال بعضهم ان هذا
الجسم الموضوع واحد من العناصر الثلثة اما الماء او الهواء او النار وهذا هو مراد المصنف
بقوله اما واحد من الثلثة لان التراب لم يضعه احد منهم مبداء وان كان قد وضعه بعض قدماء
الالهيين وقال بعضهم هو جسم متوسط بين الهواء والنار الطف من الهواء واكثف من النار
فالوجه الاول هو ان يكون ذلك المبداء الواحد بحيث يكون تكون سائر الاجسام دائما اي
في الماضي والحال والمستقبل منه بسبب تحوله بالتخلخل والتكاثف مثلا الواضعون الماء مبداء
كانوا يقولون ان الماء اذا تخلخل يكون هواء حتى ان تخلخل تخلخلا ازيد يكون نارا واذا تكاثف
يكون ترابا وبحسب تنوعات التخلخل والتكاثف يحصل سائر الاجسام الموجودة في العالم منه
ولما كان التخلخل والتكاثف امرين متضادين لزم ان يولد الحكماء المذكورون سائر الاجسام
من مبداء واحد موضوع بتعاقب هذين الضدين عليه وللاقتداء بهم حكم المصنف بان الاجسام
تتكون من الهيولى بتعاقب الصورة والعدم المتضادين عليها ولكن لما لم يتفق جميع هؤلاء القدماء
على ان يكون تكون الاجسام بالتخلخل والتكاثف بين المصنف بعد ذلك ان جميع الحكماء الطبيعيين
وضعوا المكونها ضدين راجعين الى الزيادة والنقصان وصرح بان افلاطون لم يقل بان الاجسام
تتكون بسبب التخلخل والتكاثف لكن وضع مقامهما الكبير والصغير المتضادين ايضا والكبير يقوم

يقوم مقام الزيادة والصغير يقوم مقام النقصان ثم وضع الفرق الذي كان بين القدماء
القائلين بالتخلخل والتكاثف وافلاطون القائل بالكبير والصغير حيث قال الا ان هذا اي
افلاطون جعلهما هيولى والواحد صورة الى اخره يعني قد وقع الاختلاف في تعيين المتضادين
الواحد بين القدماء وافلاطون فافلاطون قال المتضادان هي الهيولى التي سماها كبيرة
وصغيرة والواحد هي الصورة واما القدماء فيضعون ان يكون المبداء الموضوع واحدا
والاضداد صورا وفصولا يختلف بسببها الهيولى اي الجسم الموضوع الذي هو مبداء الاجسام
وتكيف بسببها بوجوه مختلفة كثيرة بحيث يحصل بهذا السبب اجسام كثيرة مختلفة بان
يتصف الهيولى اي الماء مثلا على رأي ثالس بصورة التراب فيحصل التراب او بصورة الهواء
او بصورة النار فيحصل النار لكن هذا الاختلاف الواقع بينهما غير مضر لانه يكفي هنهنا اتفاقهما
في ان الاجسام تتكون من واحد والضدين هذا هو الطريق الاول ثم وضع حيث قال
وبعضهم افرزوا الاضداد الموجودة في واحد من الطريق الثاني الذي قال به بعض اخر
من الطبيعيين الواضعين مبداء واحدا ولان تفهم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان بعض القدماء
الطبيعيين الواضعين مبداء واحدا وضعوه جسما واحدا ذا صورة واحدة كالماء
او الهواء او النار وبعضهم وضعوه مختلف الجنس والصورة يعني طبيعة ما وجسما ممتزجا
من العناصر توجد بالفعل فيها اضداد غير متناهية مختلطة كما كان خليط انكساغوراس وكجنبه
وكرة انبذقلس والاولون كانوا يقولون ان الاجسام تتكون من المبداء الواحد
بالتخلخل والتكاثف وهذا هو الوجه الاول كما عرفت والمذكورون بعدهم سلكوا الى وجه
اخر فانهم قالوا ان الاجسام تتكون بالافراز والاخراج من الخمير المذكور المحاط فيه جميع الاضداد
والاجسام بالفعل وهذا هو الوجه الثاني لتكون الاجسام وهو الذي نقله المصنف عن انكسماندرس
والى هذا الوجه يرجع مذهب انبذقلس واما انكساغوراس حين قال وكل من يقول
ان مبداء الموجودات اي الاجسام واحد وكثير الى اخره ويفرقهما عنه بانه وضع مبداء
ماديا واحدا فقط وهما وضعا تارة واحدا واخرى كثيرا الا ان انكسماندرس وان كان
وضع مبداءه مختلف الجنس والصورة ومركبا من امور اخر لان كل مختلف الجنس والصورة يحصل
من اجناس متخالفة ولكن كان لا يسمي الاشياء التي حصل منها ذلك الخمير مبادي فكان يكون المبدأ
على رأيه واحدا واما انبذقلس وانكساغوراس فوضعوا مبداء واحدا بمعنى ومبادي
كثيرة بمعنى اخر فانبذقلس ذهب الى ان جميع الاجسام تكون مختلطة في كرة واحدة عند غلبة
المحبة ولما كان هذه الكرة كمادة يخلق عنها مجموع العالم عنده علم منه انه كان يضع مبداء
واحدا ماديا للاجسام وكان يقول اذا غلب العداوة وتكون العالم يكون العناصر الاربعة
مبادي سائر الاجسام ثم سيتكون هذه الكرة تجددا بعد زمان متعين فعلم من هذا انه قد كان
يضع المبداء واحدا تارة وتارة كثيرا وعلى هذا الطريق وضع انكساغوراس خليطا يوجد
فيه جميع الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية وكان يظن هذا الخليط مبداء واحدا وكانت
تلك الاجزاء الغير المتناهية كثيرة فهذان وافقا انكسماندروس فيما قال ان تكون الاجسام
يكون بالافراز والاخراج من الواحد واختلفا بينهما بوجهين فان انبذقلس ذهب الى ان

الكلم والكرة قد صنعا مرآت غير متناهية وكذا سيصنعا وهذا بهو ور الاشياء كما يجي مفصلا
في الفصل الاول من ثامن السماع الطبيعي وقال انا قساغوراس ان هذا العالم قد صنع مرة فقط
من الخليط المذكور ولا يفسد بعد ذلك ابدا ووضع مبادي مادية غير متناهية مستترة في هذا
الخليط واما انبذوقلس فذهب الى الاربعة فقط فان قلت لم يذكر المص مذهب ذيموقريطس
ولاقيوس مع انهما من الطبيعيين المتكلمين على مقتضى الطبيعة لاقرارهما بالحركة قلت لانه انما
اراد ان يذكر ههنا مذاهب الطبيعيين القائلين بان المبداء واحد او واحد وكثير وذيموقريطس
ولاقيوس لم يقولا كذلك بل عينا للمبادي جسيمات لا منقسمة غير متناهية يحصل من اجتماعها
الاجسام فان قلت لما كانا عينا هذه الجسيمات الغير المتناهية في الخلاء كما عين انا قساغوراس
مبادي مادية غير متناهية في خليط فقد وضعا مبداء واحدا مثله بوجه ما قلت ليس الامر كذلك
فان بينهما فرقا من وجهين الاول ان انا قساغوراس قد كان وضع في خليطه اختلاطا للاشياء
المختلطة وهما لم يضعه اصلا بل انما عينا كون هذه الجسيمات متفاصلة متفارقة والثاني ان خليط
انا قساغوراس كان امرا موجودا بخلاف خلائهما وان قلت لما كان ما وضع قدماء الطبيعيين
مبداء واحدا ماديا للاجسام الطبيعية غير مخالف لما وضع المص فانه وضع الهيولى التي هي واحدة
مبداء ماديا لها سمي في المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب بالموضوع الاول وكانوا
عينوا للتكون الاجسام موضوعا واحدا والتخلخل والتكاثف كالمتضادين وهذا غير مخالف
لما ذهب اليه المص فلم يرض المص بما قالوا قلنا لان بينهما فرقا فان ما وضعوه مبداء ماديا
هو الجسم وهو وضع الهيولى التي ليست بجسم بل قوة جوهرية فقط ولان القدماء حين عينوا
لتكون الاجسام موضوعا واحدا اي الجسم الواحد والتخلخل والتكاثف كالاضداد لم يتفكروا
بافكار دقيقة صحيحة موصلة الى ما هو الحق كما هو الحق ولم ينظروا الى وجه المقصود الامر تحت الحجاب
فقصروا في كل منهما بلا ارتياب اما في الموضوع فلانهم عينوا امرا موجودا بالفعل واما في الاضداد
فلان التخلخل والتكاثف من الاعراض وهي لا يمكن ان تكونا مبادي لتكون الجواهر والمص كمل قصورهم
ونقصانهم فعين الهيولى الموجودة بالقوة لان تكون موضوعا للتكون الجوهري والصورة والعدم
كالمتضادين ثم ان قلت لم سمى افلاطون الهيولى كبيرة وصغيرة كما نقل عنه المص في هذا المتن و
في المتن الثمانين وسماها هو كذلك في تيماوس قلت قد اختلف الافلاطونيون في وجهها وذكروا
وجوها كثيرة الاول انه سماها كبيرة لكون استعدادها لقبول الصور المتعاقبة كثيرة غير متناهية
وسماها صغيرة للعدم الذي لا يفارقه ولا يميزه افلاطون عنها اصلا كما سيجي في المتن التاسع و
السبعين والثاني سماها كبيرة لانها يمكن ان تكون مع كل جسم موجود وصغيرة لانها ليست موجودة
بالفعل اصلا عنده بل تحت الموجود كما بينا في المتن الثلاثين والثالث سماها كذلك لانها في نفسها
مبهمة غير متعينة كما قال افلاطون في مكالمة فيلوبوس والكبير والصغير يدلان على غير المعين والرابع
سماها كبيرة لانها منشاء الامتداد واصله وصغيرة لانها ليس لها بحسب ذاتها امتداد اصلا
والخامس سماها كذلك ليشعر انها قائمة مقام الضدين لان الكبير والصغير كالضدين والسادس
سماها كذلك ليشعر حدوث التبدلات المتقابلة ولما وقع كلامنا فيما قال افلاطون من الكبير
والصغير الخادمين لتكون الاجسام الطبيعية على رأيه ناسب ان نذكر الاشياء التي ظن انها
انها تجتمع في تكونها على ما قال في مكالمة فيلوبوس من انها خمسة غير المعين والحد والواحد والمركب
والماهية غير المعين هو الهيولى المقارنة في نفسها بالعدم والحد تماثل المثال اي الصورة المماثلة
المشابهة بالمثال الذي كان يقول به افلاطون والواحد هو المركب الذي سماه في تيماوس
بالولد والمركب هو الفاعل الموحد والماهية هو المثال الذي هو ماهية الشيء المركب لا يقال
ان افلاطون فسر الواحد بالمركب والواحد المنقول في هذا المتن قد اخذ بمعنى الصورة فيكون
هذا الاخذ غير مطابق لمراده فيكون باطلا لانا نقول الصورة يمكن ان تسمى حدا وواحدة باختلاف
الوجوه لانها من حيث انها حد سبب لوحدة المركب وسبب الوحدة لا يكون الا واحدا فبهذا
السبب سميت وحدة وسمي المركب لانه صار واحدا بسببها **المتن الثالث والثلثون قال المص**
لكن يرى ان انا قساغوراس ظن المبادي غير متناهية على ما ذكر لانه ظن رأي الطبيعيين
المتفق عليه بينهم حقا وهو انه لا يكون شيء عما ليس بموجود ولانه لاجل هذا قالوا ان المجموع
قد كان مجتمعا معا وان التكون هكذا يكون استحالة وبعضهم الاجتماع والافتراق **اقول** لما فرغ
المص من تعداد مذاهب قدماء الطبيعيين شرع ههنا في بيان مذهب انا قساغوراس فقط وترك
ما عداه لما سيجي ولما كان ينبغي للفيلسوف ان يكون مطمح نظره تفتيش الصدق واستطلاعه وكل
من يكون منظره الصدق يكون قاضيا لا خصما كما قال المص في المتن الحادي والمائة من اول الفلكيات
ذكر المص ههنا وفي المتن الآتي المباني التي بها ذهب انا قساغوراس الى ما ذهب اليه حتى يقدر
ان يحكم بعده حكما صادقا صحيحا فقال ان انا قساغوراس ذهب الى هذا الرأي لانه ظن ان ما
ذهب اليه الطبيعيون بالاتفاق من انه لا يوجد شيء عما ليس بموجود حق فكانه استدل بانه لما كان
هذا القول المتفق عليه بينهم صادقا وجب ان يكون كل ما يحدث موجودا بوجه ما قبل ان يحدث
والا لكان يحدث عما ليس بموجود وهو مخالف لما اتفقوا عليه فكل ما تكون ويتكون الآن
وسيتكون يكون موجودا بوجه ما قبل تكونه وكون شيء موجودا قبل التكون يلاحظ على وجهين
بان يوجد قبله كاملا ومتميزا على وجه يتكون بعدا وبان يوجد قبله بوجه مغاير لما يتكون بعدا اي
بان يوجد اولا ناقصا مختلطا وبلا فرق ثم يتكون ويوجد تاما متميزا ومتفرقا والاول مستحيل
لانه تحصيل الحاصل فتعين الثاني قال وهذا لا يمكن ان يكون الا وان يتبين الا بان نضع ان يوجد
قبل تكون شيء اجزاء غير متناهية متشابهة للاجسام مختلطة معا في خمير محيط لمجموعها فلاجل هذا
يقولون اي انا قساغوراس وتابعوه ان المجموع اي مجموع المكونات قد كانت معا ثم العقل
اي الواجب تعالى ميز تلك المختلطات وافرزها فخلق مجموع العالم عنها ثم قال وان التكون هكذا
يكون استحالة وبعضهم عين الاقتران والافتراق قال بعض الشراح ان هذه الكلمات متعلقة
للطريقين للتكون المذكورين في المتن السابق يعني ان الذين يولدون الاجسام من مبداء واحد
بالتخلخل والتكاثف قالوا ان مثل هذا التكون استحالة والذين يولدونها من مبداء واحد مركب
مختلف الجنس يولدونها بالاجتماع والافتراق وهذا الشرح ليس بمراد المص لكن لا لانه يخل في
ترتيب الكلام فقط بل لان هذا الكلام اي وان التكون هكذا يكون استحالة من كلمات انا قساغوراس
وهذا الكلام يذكره المص ايضا في المتن الاول من الكتاب الاول للكون والفساد حين يرد
على انا قساغوراس بانه لم يعرف اللفظ المخصوص للتكون حيث قال فيه ولكن لم يعرف انا قساغوراس

المذكور

اللفظ المخصوص للتكون لانه قال الكون والفساد هو ومعناه ح انه لما كان يقول ان الاشياء
يتولد بالاخراج والانفصال من الخمير كان ينبغي ان يسمي التكون حين اراد تبيينه بالاقتران
والافتراق كما سماه البعض فهذا تعريض له وعلى هذا المعنى يكون المص مبينا لرأي انا قساغوراس
بتمامه فكانه قال كان يقول انا قساغوراس ان الاجسام لا تحدث عن اللاشئ بل كانت
موجودة قبل في خليط والموجودات فيه تتغاير وتتحول بوجه ما وهذا هو تكون هذا الشئ
او ذاك وقوله ~~وتحوله~~ في اخر القول وبعضهم الاجتماع والافتراق يمكن ان يكون بيانا
لتكون الاجسام فقط يعني جعل بعض منهم التكون الاجتماع والافتراق بحيث اذا تكون
شئ تنفصل الجسيمات المتشابهة من العجين الغير المتناهي الموجود في الخليط المذكور وتتقارب
وتتجامع بقدر ما يحتاج اليه المتكون وبهذا الوجه تصير عظما وراسا وانسانا وشجرا ونارا
او غيرها ويمكن ان يكون الاجتماع بيانا لتكون الاجسام والافتراق لفسادها **المتن الرابع
والثلثون** ولان كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه لان كل ما يحدث لما وجب ان يحدث اما
من الموجودات او من اللاموجودات واستحال الحدوث من اللاموجودات لما اتفق عليه اراء
الطبيعيين ظنوا انه بقي بالضرورة ان يحدث من الموجودات ويوجد فيها لكن من صغر
مقدارها ليست محسوسة لنا وقالوا ان كل شئ مختلط بكل شئ لانهم كانوا يرون ان الكل يتكون
من الكل وظهور المتفرقات وتسميتها مختلفات يكون تمايز بغلبة بسبب كثرة غير المتناهيات
في الاختلاط لانه ليس كل ابيض خالصا ولا اسود ولا حلو ولا لحم ولا عظم وما يكون منها
اكثر في شئ يرى ان يكون هو طبيعة ذلك الشئ **اقول** يذكر المص في هذا المتن امورا تتمة بذكر
المبنى الثاني لانا قساغوراس وجوابه عن سؤال اليه اورد عليه في عصره فقال اخذ انا قساغوراس
دليله الاخر من ان كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه توضيحه انه كان يقول نرى ان كل ضد
يتولد من ضده مثلا البياض من السواد والنار من الماء وبالعكس الى غير ذلك وهذه
اما تحدث من اللاموجودات والاعدام او من الموجودات لا يمكن اثبات الشق الاول
لانه يخالف لما اتفق عليه اراء الطبيعيين من انه لا يصير شئ من العدم والشق الثاني يمكن
ان يؤخذ على وجهين الاول بان يتبدل طبيعة شئ كالسواد مثلا الى اخر وهذا ايضا غير ممكن
الاثبات بالبديهة فبقي انه لو حدثت من الموجودات تحدث من اجزائها الموجودة في اضدادها
ولما امكن ان يتكون كل شئ من كل شئ اخر لزم ان يكون كل شئ في كل شئ ولهذا قالوا ان كل شئ
مختلط بكل شئ ولما اورد عليه ان كون كل شئ مختلطا في كل شئ كذب لانه لو كان كذلك
فلم لا نرى اجزاء الابيض في الاسود وفي الماء اجزاء النار وفي اللحم والعظم اجزاء الماء
والحديد والنحاس والقلعي لانه لو اخذ السبب الصادق للحكمة من الحس لكان من افراط الجنون
ان يحكم بما يخالف الحس وضع المص جواب هذا الايراد من جانب انا قساغوراس فقال لكن من صغر
مقدارها ليست محسوسة لنا يعني ان كل شئ مختلطة في كل شئ واجزاؤه موجودة فيه في نفس
الامر لكنها لا ترى لكمال صغرها وانما ترى اذا ظهرت واجتمعت في شئ ثم لما اورد عليه انه لو كان
في الاسود مثلا اجزاء الابيض وفي الماء اجزاء النار وبالجملة كل شئ في كل شئ فباي شئ نتمايز
الاشياء ولم نسمي الاسود اسود والماء ماء ولا نسميهما نارا وهواء اجاب عنه بقوله وظهور

وظهور المتغايرات وتسميتها مختلفات يكون تمايز بغلبة بسبب كثرة غير المتناهيات الى اخره يعني
ان تمايز الاشياء وتغايرها وتسميتها باسماء متخالفة يكون باكثرية بعض الاجزاء الموجودة
فيها من بعض اخر وغلبة بعضها على بعض مثلا الماء يمتاز عن الهواء والنار والتراب وسائر
الموجودات الجسمية ويسمى باسم مخصوص لان الاجزاء المائية الموجودة فيه اكثر من الاجزاء الهوائية
والنارية والترابية والاجزاء الاخر المختفية الموجودة فيه وغالبة عليها زيادة غلبة ولهذا
قال لانه ليس كل ابيض خالصا ولا اسود الى قوله وما يكون منها اكثر في شئ يرى ان يكون
هو طبيعة ذلك الشئ انتهى لكن الحكم للغالب فتميز بسبب احساسنا ذلك الغالب الاكثر دون
الاجزاء القليلة المغلوبة فيها ونحكم بتغاير بعضها عن بعض ونسميها باسماء مخصوصة وبما قررنا
علم تمام رأي انا قساغوراس ومبانيه وجواباه عما اورد عليه ثم لنذكر بعض سؤالات
على المتنين السابقين مع اجوبتها سئل اكثر الشراح ما السبب في ان المص ذكر وبين مذهب
انا قساغوراس من المذاهب المذكورة لقدماء الطبيعيين في المتن الثاني والثلثين وابطله
ولم يبين غيرها ولم يبطلها بل ما السبب في انه ذكر مذاهب طلسوس وبارمندس وانا قساغوراس
من المذاهب المذكورة لقدماء الحكماء في المتن السادس وابطلها ولم يبطل غيرها مع انه كان
يليق به ان يبطل كلا منها لئلا نختدع واجيب بان المص ذكر مذاهب القدماء وردها على ما
ينبغي ان تذكر وترد نعم لم يردها على الترتيب في سلك واحد وفي كل موضع ذكرت لانه
لو فعل كذلك لرئي انه بداء في التاليف لرد الغير وهذا بعيد عن الفيلسوف لكن يرد المذاهب
التي تخالف الاشياء التي يحب ان تذكر بالصدق في المحل الذي كلامه فيه اما لانها تعين لبيان
الحق او لانها كانت اشهر وصادرة من الرجال الكبار الكثيرة مع كونها كاذبة او لانها تستند
الى رأي يستند اليه المص ايضا او لانها يلزم من ردها رد غيرها او لان رد غيرها يوزن في موضع
انسب به وهكذا فعل ههنا رد مذهب انا قساغوراس وترك المذاهب الاخر لانه كان
في ذلك الزمان مشهورا ومذكورا عند كثير من العلماء ولان انا قساغوراس كان في ذلك
الزمان في مرتبة عليا من الاشتهار ولانه كان مبنيا على مقدمات بنى المص عليها ايضا اثبات
الهيولى الاولى لانه كما قال انا قساغوراس بالخليط المذكور لئلا يلزم وجود الكائنات
من العدم كذلك قال المص بالهيولى الاولى لئلا يلزم ذلك ولان خليط انا قساغوراس
يشابه بالهيولى الاولى زيادة مشابهة والمشابهة سبب الانخداع ولانه يلزم من ابطاله
ابطال مذهب ذيموقريطس ولاحيوس وابقروس بحسب ما يناسب المردود ولانه اذا
ابطل عدم التناهي في متشابهات انا قساغوراس يبطل ايضا عدم تناهي الجسيمات الصغيرة
التي وضعها ذيموقريطس ومتفقوه مبادي الاجسام الطبيعية فان قلت كان ينبغي على المص
ان يذكر مذهب ذيموقريطس ومتفقيه وان يرده لانه كان في ذلك الزمان معتبرا ومشهورا
زيادة اعتبار وشهرة من مذهب انا قساغوراس لما قال المص في المتن الثامن من الكتاب
الاول الكون والفساد ان ذيموقريطس يرى ان يصدق رأيه بالادلة المختصة الطبيعية
ورجحه على غيره في المتن الخامس منه قلت لا يناسب ان يبطل مذهب ذيموقريطس هذا
المحل تماما لانه اورد للمبادي جسيمات غير متناهية واورد ايضا الخلاء على ما نقل عنه

المصرفي المتن الحادي والاربعين من هذا الكتاب وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة و ابطالها
الكلام ليس بمناسب لهذا المحل لكن يبطل في الكتاب الرابع وكذلك ذكر مقدارات غير قابلة
للانقسام وابطالها سيكون في الكتاب ل درس الذي يتبين فيه ان كل متصل ينقسم دائما
الى المنقسمات وسيبطلها ايضا في الكتاب الاول من الكون والفساد واما ابطال مذهب
ملسوس وبارمندس فهو واجب في هذا المحل لانهما يهدمان اساس الحكمة الطبيعية بالكلية
لانهما انكرا الحركة والطبيعة ولان مذهب بارمندس كان مشهورا ومعتبرا في ذلك العصر كما يعلم
من مقالة افلاطون المسماة بكالمة بارمندس وأما ابطال سائر المذاهب فيعلم من هذه الابطالات
ومن بيان الحق الذي سيذكر في المتن الثاني والاربعين وبعده وسينكشف بطلانها في محل
يقتضي ابطالها وان قلت ان انا قساغوراس قد كان يقول بمبدأين مادي وفاعل العقل
المحرك والمفرق للجميع كما نقل عنه المصرفي الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة وفي مواضع
اخر فلم لم ينقل عنه ههنا المبدأ الفاعل ايضا قلنا لان الكلام ههنا انما هو لمبادي الاجسام
الداخلة فيها والمبدأ الفاعل ليس كذلك فلهذا ذكر ههنا رأيه للمبدأ المادي فقط وهو
كما ذكرنا كانت جسيمات الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية المتخالطة في الخليط المذكور كالمياه
الغير المتناهية واللحوم الغير المتناهية والعظام الغير المتناهية والعروق الغير المتناهية الى غير ذلك وسمى هذا
المتخالطة بتشابه الاجزاء ولما كان في كل شيء جميع الاشياء الاخر على رأيه سماه بزربا
كلا يعني ان الكل مزروع في الكل **المتن الخامس والثلثون قال المص** فلما كان غير المتناهي
من حيث انه غير متناه غير معلوم فغير المتناهي بحسب الكثرة او الامتداد كمي غير معلوم و
بحسب الصورة كيف ما غير معلوم فعند كون المبادي غير متناهية بحسب الكثرة والصورة
يستحيل ان تتيقن الاشياء التي تحصل منها لانا انما نظن ان نتيقن المركب حين ندرك
من اي اشياء يكون وكم هي **اقول** لما فرغ المص من تحرير تمام مذهب انا قساغوراس و
ذكر ادلته وجوابه عنها اورد عليه شرع الان ان يبين الصدق ويرد مذهبه ولما كان
مذهبه متضمنا لامرين احدهما هو ان مبادي الاجسام الطبيعية اجسام غير متناهية بالفعل
مشتملة على اجزاء متشابهة والثاني هو ان الكل موجود في الكل رد المص كلا منهما رد الاول
في هذا المتن والمتن الاتي ورده في هذا المتن من تيقن الاجسام وفي الاتي من وجودها و
يفعل في هذا المتن امرين يأخذ مقدمتين مسلمتين ويفعل بها البرهان الاولى هي ان غير
المتناهي سواء كان بحسب الكثرة او الامتداد او الصورة من حيث انه غير متناه غير متيقن
واشار ههنا الى الاقسام الثلثة لغير المتناهي بالفعل الاول بحسب الكثرة كما لو كانت الاعداد
غير متناهية بالفعل والثاني بحسب الامتداد كما لو كان جسم او خط غير متناه بالفعل وقال
كل منهما كمي غير معلوم لان الكثرة والامتداد من مقولة الكم والثالث بحسب الصورة وفهم اكثر
الشراح من غير المتناهي بحسب الصورة صورا غير متناهية الاعداد ولهذا قالوا هذا القسم
متضمن للقسم الاول لان غير المتناهي بحسب الصورة غير متناه بحسب الكثرة ايضا لكن لا بحسب
مجرد كثرة الاشياء التي تفترق بينها بالعدد فقط بل بحسب الكثرة والصورة معا لان لهذا
الغير المتناهي طبائع غير متناهية ايضا ليست للاول وهذا الفهم ليس بمرضي عند الشارح

الشارح لانه يكون التقسيم رديا لان التقسيم الصحيح هو الذي يكون اقسامه متقابلة او متخالفة
ولان هذين القسمين يكونان بحسب العدد في نفس الامر اما كون الاول بحسب العدد فقط
والثاني بحسب الصورة ايضا فهو تغاير بالعرض بالنسبة الى اللامتناهي ومن طرف المادة
لا من طرف اللامتناهي فالمراد منه على ما فهم هو غير المتناهي شدة كما اذا قلنا قوة غير متناهية
شدة وحرارة غير متناهية شدة وبهذا المعنى نسأل هل قدرة الله تعالى غير متناهية وهل
يمكن ان يوجد صورة وكيفية غير متناهية عند ارسطو ام لا اي هل يقول ارسطو ان قدرة الله
تعالى غير متناهية شدة ام لا وهل يقول يمكن ان يوجد في الخارج صورة وكيفية غير متناهية
شدة وبحسب الدرجات ام لا ولهذا سمى هذا الغير المتناهي بحسب الصورة كيفيا ما غير
متيقن وانما اورد هذه القضية اي قوله غير المتناهي من حيث انه غير متناه غير متيقن
منكرة لان غير المتناهي بالفعل تدرك مادة ولهذا يرسم ويحد وكذا غير المتناهي
بالقوة لكن غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يتيقن كما سيجيء في موضعه والمقدمة الثانية هي
ان المركب لا يتيقن الا اذا ادرك الاشياء التي يحصل منها وادرك كم هي ودليل هذه
المقدمة هو ما ذكره المص في المتن الاول من قوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك
علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر وتصوير دليل المص هكذا لو كان مبادي الجسم الطبيعي
غير متناه بالفعل لما تيقن جسم طبيعي والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فقد اعترف
به الخصم اي انا قساغوراس فانه كان يقول ان الجسم الطبيعي يتيقن من ادراك مباديه ولانه
لو لم يتيقن لكان العقل ومحبة التيقن امرا عبثا واما الملازمة فظاهرة من المقدمتين لانه
اذا كانت مبادي الجسم الطبيعي غير متناهية لا تتيقن بالضرورة بحكم المقدمة الاولى اذا لم تتيقن
المبادي التي يحصل منه الجسم الطبيعي ولم يتيقن ما هي وكم هي لا يتيقن جسم طبيعي بالضرورة بحكم
المقدمة الثانية فلو كان مبادي الجسم الطبيعي غير متناه لما تيقن جسم طبيعي وبهذا الدليل يبطل
ايضا ما ذهب اليه ذموقريطوس ولاجيوس وابيقورس من ان مبادي الاجسام الطبيعية جسيمات
صغيرة غير منقسمة لا متناهية كما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي وان زعم شنبلقيوس امرا
اخر من كلام الاسكندر الافرودیسي **اقول** للخصماء ان يقولوا انا انما نجعل ذوات الجسيمات الغير المتناهية
بالفعل مبادي للاجسام المركبة منها وهي تدرك مادة كما قال الشارح وادراكها ما يكفي لان
تتيقن الاجسام المركبة منها من غير كمياتها ولا من حيث انها غير متناهية كما يكفي ادراك الهيولى
الاولى بالتناسب والسلب فانها انما تدرك بهما على ما يستفاد من كلام الشارح في شرح المتن
التاسع والستين اجزاء الحيوانات مادة كالانسان والابل والفيل والحيات وانواع السمك
واجزاء الجبال والمعادن لان تتيقن الاجسام البسيطة والمركبة كالعناصر والنباتات والحيوانات
والجبال والمعادن وقد بحث عنها المص واتباعه من غير ادراك الهيولى حقيقة وكمية اجزاء المركبات
ولا نجعلها مبادي لها من حيث انها غير متناهية بالفعل ومع وصف كونها غير متناهية بل الى
المبادي انفسها فقط لا مع وصف عدم تناهيها او تناهيها فالحق ان المركب يتيقن اذا ادرك
التي يحصل منها مادة ولا يلزم لتيقنه ان يدرك تمام عددها كيف ونحن نتيقن البيت وسائر
وسائر المركبات الصناعية والطبيعية مع عدم ادراكنا تمام عدد اجزائها فح يرد ان ملازمة

الدليل مردودة قوله في اثباتها لانه اذا كانت مبادي الجسم الى اخره مردودة لانه ان اريد
اذا كانت مبادي الجسم غير متناهية لاتدرك من حيث انها غير متناهية فادراكها من هذه الحيثية
غير لازم لما عرفت وان اريد لاتدرك مادة فباطل لانه سلم ان غير المتناهي يتيقن مادة فلم يبطل
بهذا الدليل لا مذهب انا قساغوراس ولا مذهب ذيموقراطيس وموافقيهما المتن السادس
والثلثون قال ولما كان يجب ان يكون الكل الذي يمكن ان يكون جزء من اجزائه الموجودة فيه
المنقسم هو اليها متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة بحيث يمكن ان تقع عليه ذلك
وكان يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة فظاهر انه
يستحيل ان يكون جزء ماله كذلك والا كان الكل ايضا كذلك واللحم والعظم وامثال ذلك
الجزئين اجزاء للحيوان والثمرة للشجر فظاهر انه يستحيل ان يكون اللحم والعظم وامثالها متكمما
بكل نوع من المقادير الكبيرة او الصغيرة قال الشارح لما فرغ من ابطال مذهب انا قساغوراس
بتيقن الاجسام شرع ان يبطله بوجودها ولكن تعرف هذا ينبغي ان تعلم ان الاجسام المتشابهة
اللامتناهية التي وضعها انا قساغوراس في خليطه ليس لها عنده نهاية في الكبر لانه كان اللحوم مثلا
فيه غير متناهية عنده وغير المتناهي ليس له نهاية وليس لها نهاية في الصغر لانه لما كان يوجد في كل
قطعة من اللحم مثلا سائر الاجسام متخالطة لانه الكل يوجد في الكل عنده فلو انفصل من اللحم المذكور
شئ منها يكون اصغر ثم اصغر وثم الى غير النهاية واذا عرفت هذا فاعلم ان المص يستدل على ابطال
مذهبه بانه كلما يمكن ان يكون جزء من اجزاء الكل الموجودة فيه المنقسم هو اليها ان يكون متكمما
بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة وجب ان يكون الكل بحيث يمكن ان تقع عليه ذلك
والتالي مستحيل والا لامكن ان يحدث انسان كالارض او كمجموع العناصر بل بكبر غير متناه وكذلك
كان يمكن ان يكون كل جسم بكبر غير متناه وباصغر صغر وهو مستحيل كما قال يستحيل ان يوجد الحيوان
او الشجر متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة وكل جسم طبيعي نما ياخذ كبرا وصغرا مناسباله
تحققا وتيقنا من طبعه ولا يمكن ان يتجاوزعنها اصلا والصغر والكبر المناسب المحقق المتعين
من الطبيعة هو ما يكون له امتدادا لاما وضع في غير المنقسم وانما قيد اجزاءه بالموجودة فيه
المنقسم هو اليها لان الاجزاء ينقسم الى الاجزاء الذاتية التي يحصل منها الكل كالهيولى الاولى
والصورة والكل الحاصل منها لا يمكن ان ينقسم اليها بحيث يمكن ان توجد متفرقة والى الاجزاء
التامة التي لو انقسم الكل اليها يكون كل منها موجودا متفرقا مثلا لو انقسم الانسان الكل الى العظام
واللحوم والعروق وغير ذلك من الاجزاء التامة الحاصل هو منها يوجد كل منها بذاته متفرقا
والمص لا يتكلم ههنا للقسم الاول بل للثاني لان انا قساغوراس انما قال بالاجزاء الثانية
وانها هي المركبة للكل والكل انما يحصل منها وانما لم يقل بدل لما كان يجب ان يكون الكل الذي يمكن
ان يكون جزء من اجزائه متكمما بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة بحيث يجب ان تقع عليه ذلك
بل قال بحيث يمكن ان تقع عليه لما يمكن ان يورده انا قساغوراس من ان الاجزاء وان كان
يمكن ان يكون متكممة بكل نوع من المقادير الكبيرة والصغيرة بالنظر الى ذواتها لكن العقل الفاعل
يعينها ان تكون بمقدار معين لان يحصل الكل على مقتضى استعداده لا بان يجمع اكبرها واصغرها
لحصوله فح لا يلزم من امكان كون اجزاء الكل متكممة بكل نوع من المقادير ان تقع هذا على الكل ايضا

ايضا فكانه قال نعم لا يلزم الوقوع بالفعل لكن هذا من الخارج وبالعرض واما بالنظر الى ذات
الجسم فيمكن ان تقع على الانسان مثلا ان يكون متكمما بكل امتداد من الكبير والصغير وهو مستحيل قطعا
فما ذهب اليه انا قساغوراس مستحيل ايضا المتن السابع والثلثون قال وايضا لو وجد كل جسم
في كل جسم وما حدث جسم بل فصل حال كونه موجودا اولا وسمي من الكثير وصار كل واحد
من كل واحد كما اذا فصل الماء من اللحم واللحم من الماء وكان كل جسم متناه ينفد من جسم متناه
فظاهر انه لا يمكن ان يوجد كل واحد في كل واحد لانه اذا فصل من الماء اللحم ثم فصل مرة بعد اخرى
من الباقي وان كان المفصول اصغر دائما لا يتجاوز جزءا في الصغر فانه نفد الفصل فلا يكون الكل في الكل
لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي وان لم ينفد بل تحقق الفصل دائما تكون المتناهية المساوية
الموجودة في المقدار المتناهي غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل قال الشارح لما فرغ من ابطال
القول الاول لانا قساغوراس في المتن السابق شرع ان يبطل في هذا المتن وفي المتن
الاتي قوله الثاني وهو انه لا يوجد جسم خالص في الخارج بل يوجد الكل في الكل ويفعل امورا
ثلثة يذكر اولا راي انا قساغوراس ويضع ثانيا مقدمة ويستدل ثالثا على دعواه فيقول
وايضا لو وجد كل جسم في كل جسم الى اخره ويعد ههنا اقوالا ثلثة لانا قساغوراس احدها
هو ان كل جسم طبيعي يوجد في كل جسم طبيعي الثاني هو ان الموجودات الطبيعية لا تحدث بل تفرق
وتفصل لكونها موجودة في الاجزاء ولاحقي اذا ظن انها تكونت تكون في الحقيقة خارجة وظاهرة
فقط والثالث هو ان الاجسام تسمى باسم كذا وكذا بسبب كثرة الاجزاء الموجودة فيها ثم ذكر
المقدمة وهي ان كل جسم متناه ينفد من جسم متناه اي من فصل اجسام متناهية هي اجزاؤه عنه دائما
وهذه المقدمة لا يجوز ان تفهم فهما هندسيا لانها لو فهمت كذلك كانت كاذبة لان يفصل الاجزاء
المتناهية المجهول بالانتزاع الهندسي الجسم المتصل لا يفنى لانه قابل للانقسام الى ما يقبل الانقسام
دائما بل يجب ان تفهم فهما طبيعيا وحسيا واذا فهمت بهذا الوجه فظاهر ان كل جسم متناه ينفد
باخراج اجزائه المتناهية منه مرة بعد اخرى دائما ولاظهار ارادته الاخراج الطبيعي الحسي
لا الانتزاع الهندسي قال وكل جسم متناه ينفد من جسم متناه ولم يقل وكل متصل متناه ينفد من المتصل
المتناهي وايضا المقام انما يقتضي هذا الفهم لانه هكذا كانت حسيات انا قساغوراس ثم استدل
على عدم امكان ان يوجد كل جسم في كل جسم بقوله لانه اذا فصل من الماء اللحم الى اخره يعني لنقل
ان اللحم يكون من الماء لان الكل يكون من الكل كما قال انا قساغوراس فحينئذ لناخذ ماء متناهيا
مثلا مقدار رطل ولنفرض ان العقل الفاصل الذي قال به انا قساغوراس شرع ان يفصل ويخرج
منه اللحم مرة بعد اخرى فح نقول لما كان الماء واللحم المخالط فيه متناهيين فباخراج اجزاء اللحم مرة
بعد اخرى بالفصل يخرج مجموع اللحم المخالط فيه بحكم المقدمة المذكورة القائلة بان كل جسم متناه
ينفد من الجسم المتناهي اي لا يبقى منه شئ فيه اذا اخرج منه مرارا كثيرة فيبقى الماء ح بلا لحم اصلا فيكون
قوله ان الكل يوجد في الكل وقوله لا يوجد شئ خالص ايضا باطلا لانه اذا اخرج سائر اجزاء الاجسام
المتناهية المخالطة في الماء المتناهي يبقى الماء خالصا صافيا ولما كان يقول انا قساغوراس انه يخرج
من الماء اولا اجزاء اللحم الكبيرة ثم الصغيرة بحيث يكون المخرج بعد اصغر من المخرج قبل دائما وهكذا
يخرج الاصغر ثم وثم دائما فلدفع هذا قال وان كان المخرج اصغر دائما لا يتجاوز جزءا في الصغر

يعني لو سلم ان المخرج اصغر ثم اصغر ثم اصغر دائما لكن لا بد من ان ينتهي الى جزء اصغر من الكل في الماء ليس
اصغر منه لا يتجاوزه جزء آخر في الصغر يوجد فيه وهذا يدفع ايضا بالمقدمة المذكورة فان
قطع اللحم المخرجة من الماء وان كان المخرج منه بعدا اصغر مما اخرج قبل لكن لما كانت متناهية
لزم النفاد وبجملها قطعا ولسد جميع طرق انبا قساغوراس وكمال تضييقه تعالى فان نفد الفصل فلا يكون
الكل في الكل لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي ح يعني انك يا انا قساغوراس قد كنت تقول
ان هذا الماء يوجد فيه كل شيء وليس بماء خالص صاف لكني اضيقك بان اقول ليأخذ العقل
الفاعل ان يخرج اللحم وسائر الاجسام من الماء المتناهي الموجودة هي فيه فح اما ان ينتهي الاخراج
او لا فان انتهى في زمان ما فلا يكون في الماء الباقي مر آخر فلا يكون الكل في الكل ويكون الماء
الباقي خالصا صافيا فيكون كلا قوليك كاذبين وان لم ينفد بل كلما اخرج منه بقي فيه بعد اجزاء
غير متناهية فيلزم ان يوجد في الماء المتناهي المقدار اجزاء غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل
لانه ح يكون غير المتناهي محاطا في المتناهي فيكون غير المتناهي متناهيا ولما كان هذا امرا مستحيلا
وجب ان تعترف بانتهاء الاخراج فح لا يكون الكل في الكل ويكون الماء صافيا خالصا اعلم انه
لما وضع بعض علامات الخط في هذا الشق الاخير في بعض النسخ اليونانية واللاتينية على خلاف
قانون رسم الخط المعتبر عندهم تشوش كلمات جميع الشراح ههنا ولم يصل احد الى خالص
مراد المص وترجمنا اي قولنا وان لم ينفد بل تحقق الفصل دائما تكون المتناهيات المتساوية
الموجودة في المقدار المتناهي غير متناهية طبق عبارة النسخ القديمة اليونانية ومعناه
وان لم ينفد فصل اللحم من هذا الماء المتناهي بل يكون دائما بحيث لا ينقطع دائما ابدا يكون الموجودات
المتناهية الموجودة في المقدار المتناهي اي الماء المتناهية لهذا المقدار المتناهي بسبب كونها
محاطة فيه وكون المحاط مساويا للمحيط كما ان سطح ظاهر المتمكن مساو لسطح المكان غير متناهية
بحسب الكثرة وهو مستحيل قطعا **المتن الثامن والثلثون قال** وان كان يجب ان يكون كل جسم
اذا اخرج منه شيء اصغر وكان مقدار اللحم متعينا في الكبر والصغر فظاهر انه لا يخرج من اللحم
الاصغر جسم ما والا لكان اصغر من الاصغر وكان في الاجسام الغير المتناهية لحم غير متناه ودم
ودماغ غير متناهيين واذا انفصلت الاجسام كل من آخر لا تكون صغيرة بل يكون كل واحد
غير متناه وهذا غير معقول **قال الشارح** يبطل ههنا ايضا ما قال انا قساغوراس من ان الكل
يوجد في الكل وليس في الاجسام جسم خالص بوجهين الاول هو انا نحس ونعلم يقينا ان كل جسم
اخرج منه شيء يبقى بالضرورة اصغر مما كان اولا فح نأخذ من الاجسام التي وضعها انا قساغوراس
جسمانيات متناهيا معلوم المقدار رطلا واوقية لحم ونبدأ ان نخرج منه بعض اجسام اخر
كالماء والنار واذا اخرجنا عنه دائما جزأ ثم جزأ يصغر وينتهي بالضرورة الى ما هو اصغر من الكل
فح نسأل هل بقي في هذا الجزء الاصغر شيء من الماء وسائر الاجسام ام لا فان قال لم يبق شيء منها
اصلا فلا يكون الكل في الكل ويكون هذا اللحم الباقي لحما خالصا وان بقي شيء منها فان امكن ان يخرج
منه يلزم ان لا يكون اللحم الاصغر اصغر وهو باطل والثاني يتصور لو كان الكل في الكل ولم يكن
في نفس الامر جسم خالص يلزم ان يكون شيء غير متناه مرات غير متناهية وان يكون تلك الاجسام
المنفصل كل منها عن آخر غير متناه وهو مشتمل على التناقض لانه اذا كان جسم منفصلا من آخر يكون

يكون فيه نهاية انفصاله فيكون متناهيا ويثبت الملازمة بالنظر الى اللازم الاول بان انا قساغوراس
كان يقول اجزاء متشابهة غير متناهية بالعدد وفي كل جزء منها اجزاء اخر غير متناهية كذلك
فلو كان الكل يوجد في الكل كان في اللحم مثلا دماء غير متناهية وعظام غير متناهية وعروق
غير متناهية وكذا في سائر الاجسام وكذا كان في الماء لحوم غير متناهية وعظام غير متناهية وهواء
غير متناه ونار غير متناه الى غير ذلك واذا كان غير متناه واحد مشتملا على آخر فكل غير متناه
يكون غير متناه مرات غير متناهية واما بالنظر الى الثاني فبما قال واذا انفصلت الاجسام كل عن آخر
لا تكون صغيرة بل تكون كل واحد غير متناه لانه ينفصل من الماء مثلا مجموع اللحوم وهو غير
متناه ايضا الى غير ذلك **المتن التاسع والثلثون قال** واما عدم كون الفصل تاما في زمان
ما فعند قيل بلا علم لكن قيل صدقا فان الاحوال غير قابلة للانفصال فاذا كانت الالوان
والملكات متخالطة فلو انفصلتا لكان البياض والصحة موجودين من غير ان يوجدا مر آخر ولا
في الموضوع فيكون العقل الطالب للمحالات غير معقول لانه اراد ان يفصل ما يكون انفصاله
محالا بحسب الكم وبحسب الكيف اما بحسب الكم فلانه لا يوجد مقدار اصغر واما بحسب الكيف
فلان الاحوال غير قابلة للانفصال **قال الشارح** لما فرغ المص من ابطال قولي انا قساغوراس
من ان المبادي غير متناهية وان الكل موجود في الكل شرع الآن ان يبطل الطريق الذي به كان
يضع انا قساغوراس رأيه المذكور ولهذا انقل في ابتداء المتن قوله الذي يعلم به طريق رأيه
ثم فتش هذا القول وهو عدم تحقق الانفصال الكلي ابدا يعني ان اخراج الاجزاء المتشابهة
المختلطة الموجودة في الخليط المذكور على رأيه لا ينتهي ولا ينقطع ابدا لانه اراد بهذا الفصل
الفصل الذي فعله العقل في ابتداء خلق العالم على رأي انا قساغوراس وان كان يمكن ان يفهم
منه فصل الاشياء الموجودة في خارج الخليط بعد اخراجها عنه بسبب انه ظن ان الكل يوجد في الكل
والمص يتكلم على هذا القول كلاما يذكرا ولا انه صادق لكنه قيل بلا فكر وتأمل ثم يرد انا قساغوراس
فيقول ان ما قال انا قساغوراس من ان اخراج الكل وفصله لا يتم ولا ينقطع حق لان انا قساغوراس
كان يقول ان جميع الالوان يكون والملكات والاحوال والكيفيات مختلطة في العجين المذكور والحاصل
ان يكون جميع الاعراض مختلطة فيه وهو مراد المص من لفظ الاحوال والمص وافقه في انه لا يمكن
اخراج الكل وفصله فان الاحوال غير قابلة للانفصال اي ان الاعراض لا يمكن ان ينفصل عن معروضاتها
القائمة بها ولو فرض ان يمكن ان ينفصل عرض ما لكان موجودا بدون معروضه فيلزم مثلا ان يوجد
بياض وصحة فقط من غير ان يوجدا مر آخر ولا في الموضوع اي ولا يوجد في الموضوع ولما كان
هذا مستحيلا بالبديهة كان ما قال انا قساغوراس من ان الانفصال الكلي مستحيل صدقا كما صدقه
المص فيه واستحسنه لكن قال انه لم يقل عن علم وتفكر لانه يضع العقل الاول ان يسعى ان يفصل ما لا يمكن
ان ينفصل لانه يجعله جاهلا بما يمكن ان يوجد وما لا يمكن والى هذا اشار بقوله فيكون العقل
الطالب للمحال غير معقول لانه اراد ان يفصل الى آخره مريدا ان ظنه كون العقل الاول
ساعيا لان يخلق ما لا يمكن ان يخلق ظن فاسد غير جائز ولا معقول لان الفصل الكلي لما كان محالا
على رأيه فاعتقاده كون العقل ساعيا ومريدا لخلق المحال اعتقاد غير معقول باطل ثم قيد المحال
بقوله بحسب الكم وبحسب الكيف ليفيد ان الفصل المذكور محال من وجهين اما اولا فبحسب الكم لانه

وجميع الماء وهو غير متناه

العرض لا يمكن ان يوجد بدون محله

لا يوجد كم اصغر يعني يستحيل الوصول الى ما هو اصغر من الكل لانه لو وصل العقل الفاعل بالفصل
الى ما هو اصغر من الكل فح لا يمكن ان يوجد في هذا الكم الاصغر جسم يمكن انفصاله والا لزم ان يكون
اصغر مما هو اصغر من الكل لو انفصل وهو محال فبسبب الكم يكون العقل الذي وضعه انكساغورس
ساعيا ومريدا للفصل الكلي عاجزا عنه على رأيه لانه وان صغر الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية
لكنه لم يصل الى اصغر الكل مع وجود سعيه وارادته اياه على رأيه مع انه لو وصل لكان مخالفا
لرأيه فهذا الوضع فاسد غير معقول واما ثانيا فبسبب الكيف لان الكيفيات غير قابل للانفصال
فيكون ح اي ارادة العقل اياه وسعيه له عبثا فيكون وضع انكساغورس اياه على هذه
الصفة باطلا غير معقول المتن الاربعون قال ولم يأخذ تكون الموجودات صحيحا لانه قد ينقسم
الطين الى الطينات وقد لا ينقسم وعلى هذا الوجه تتكون اللبنات من البيت والبيت من اللبنات
وكذا الماء والهواء يكون كل منهما من الاخر ويحدث فالاولى اخذ القليلة والمتناهية كما فعله
انبذقليس قال الشارح لما فرغ من رد رأي انكساغورس بالنظر الى الفصل والاخراج
من الخليط ووضعه العقل الفاعل جاهلا لما يمكن ان يخلق ولما لا يمكن عاجزا قاصرا عما يريده
ان يفعله ولا يقدر ان يفعله شرع الآن ان يرد رأيه بالنظر الى حدوث الاشياء الجزئية ثم يحصل
نتيجة مجموع البحث المذكور من المتن السادس الى هذا المتن ولما كان يقول انكساغورس
ان الاشياء تتكون بحيث لو اقتضى ان يتكون اللحم او العظم لكان واجبا ان ينفصل ويخرج من العجين
المذكور اجزاء اللحم او العظم الصغيرة وان يجمع معا حتى يظهر اللحم او العظم من البطون كذلك
لو اقتضى ان يحدث الطين لكان واجبا ان ينفصل ويخرج الطينات من العجين المذكور حتى يخرج
الطين من البطون الى الظهور وكذلك لسائر الاشياء لانه كان يقول انه لا يمكن التكون والحدوث
الا بالفصل والاخراج من العجين الواقع في الخليط المذكور قابله المص بما يشهد به الحس على خلاف
ما قال فقال انا نرى ان الطين قد يكون من الطينات الاخر المتشابهة وقد يكون من الاجسام الغير المتشابهة
مثلا من التراب والماء وقال ينقسم الطين الى الطينات الصغيرة وينقسم ايضا الى ما ليس بطين فيكون
الطين ليس من الطينات المتشابهة فقط بل ومن اللامتشابهات فقوله ان التكون والحدوث
يكون من الاجزاء المتشابهة مطلقا كاذب وكذلك البيت قد يكون من اللبنات وقد يكون اللبنات
من البيت وكذلك ينبغي ان يعتقد تكون سائر الاجسام الطبيعية فان بعضها يتكون ويحدث من الاخر
مثلا قد يحدث الهواء من الماء وقد يحدث الماء من الهواء ولهذا لا يجب لحدوث الماء ان يوجد
اولا ماء اخر يظهر من فصله هذا الماء وذاك الماء ولحدوث الهواء ان يوجد اولا هواء اخر يظهر
من فصله هذا الهواء او ذاك الهواء بل يكفي وجود جسم يكون قابلا لان يتبدل الى الماء او الهواء
ثم يحصل ان الرأي الذي عين مبادي الاجسام الطبيعية قليلة ومتناهية راجح من الاراء التي
عينتها واحدا وغير متناهية والى هذا اشار بقوله فالاولى اخذ القليلة والمتناهية كما فعله
انبذقليس وكانه حصل ان الاراء التي تضع المبادي واحدا وغير متناه يرد عليها مفاسد كثيرة
كما وردت على ملسوس وبارمندس وانكساغورس والاراء التي وضعتها قليلة ومتناهية
لا يرد عليها هذه المفاسد الكثيرة وايضا لما كان يمكن ان يضبط بالمبادي القليلة المتناهية الاشياء
التي تراد ان تضبط بالمبادي الغير المتناهية كما يمكن ان يضبط بالمبادي الستة التي هي العناصر الاربع

الاربعة والمحبة والعداوة على ما وضعها انبذقليس الاشياء التي يمكن ان تضبط بالمبادي الغير
المتناهية على ما قال المص في المتن الخمسين من هذا الكتاب فالاحرى اخذ المبادي القليلة والمتناهية
لا سيما انه يجب في الطبيعيات المتناهي والاحرى اذا امكن ان يكون كما قال في المتن الثامن والاربعين
من الكتاب الثامن للسماع الطبيعي وقال في المتن السادس والخمسين منه نظن ان ما يكون احرى
هو يكون في الطبيعة دائما ان امكن واشار المص بلفظي القليلة والكثيرة الى نسبتين احديهما بين
القليل والكثير والاخرى بين المتناهي وغير المتناهي وهاتان النسبتان تستنبطان من قانوني
الطبيعة احدهما هو انها لا تفعل بالكثير ما يمكن ان يفعله بالقليل والثاني هو ان الطبيعة اعتادت
بكل سعي وتقيدا ان ترد وتمنع الغير المتناهي لان غير المتناهي لا غاية له والطبيعة تطلب في كل شيء
دائما الغاية التي تفعل لاجلها على ما قال المص في الكتاب الثاني من السماع الطبيعي وقال بعض الشراح
ذكر المص لفظ المتناهية بعد القليلة ولم يكتف بها لانه لا يكفي لتعيين المبادي متناهية تعيينها اقل
مما عينها انكساغورس لان انكساغورس وضع غير متناهية كثيرة يعني امتدادات
غير متناهية بالكثرة وغير متناهية بالكيفية فلو عينها احد غير متناهية بالكثرة تكون اقل مما عينها
انكساغورس فيلزم ان يكون هي احرى ايضا فلو دفع هذا ذكر المتناهية بعد القليلة بقي ان
ما قال الطبيعيون من انه لا يوجد شيء من العدم هل هو صادق ام لا وعلى تقدير صدقه باي معنى
يصدق وما رأي المص فيه هل يقبله ام يظن ان التكون على غير هذا الوجه بان يكون الاشياء
من العدم يعني هل كان يقول بخلق الاشياء على غير هذا الوجه بان يوجد من العدم ام لا اقول
هذا البحث لما كان بحثا عن خلق العالم لا ينبغي ان نذكر ههنا لانه سيجيء في الكتاب الثامن من السماع
الطبيعي حيث يسعى المص فيه ان يثبت ان ليس للعالم ابتداء بل وان لا يمكن ان يكون له ذلك
الفصل الخامس في بيان رأيه في المبادي مدخل لما رد المص الى هذا بعض اراء الحكماء الاوائل
شرع الآن ان يبين رأيه في المبادي الاجسام الطبيعية وان يوضح كيف تكون مباديها وكم تكون
وايه تكون وعلى اي وجه تكون مبادي فحين اراد ان يبين الاول ويظهر رأيه ويكشف الصدق
ويبين بحسب المناسبة في اي شيء اصاب القدماء وفي اي اخطأوا يعني ميز الصدق من الكذب
ففتش اولا على اي وجه تكون الاضداد مبادي وهذا التفتيش حسن جدا لانه مدخل
لبيان البواقي كما ستعرف في موضعه المتن الحادي والاربعون قال فالجميع جعلوا الاضداد
مبادي والذين يقولون ان المجموع واحد ولا متحرك لان بارمندس جعل الحرارة والبرودة
مبادي وسماهما نارا وارضا والذين جعلوا التخلخل والتكاثف وذيموقريطس الذي
جعل الملاء والخلاء اللذين قال ان واحدا منهما يكون كالموجود والاخر كاللاموجود بل الوضع
والشكل والترتيب ايضا وهذه اجناس بعض الاضداد للوضع الفوق والتحت والقدام
والخلف والشكل ذو الزاوية وغير ذي الزاوية والمستقيم والمدور فظهر ان الجميع جعلوا
الاضداد بوجه ما مبادي قال الشارح بين المص ههنا امرين احدهما ان جميع القدماء الفلاسفة
جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ثم بين الاضداد المورثة منهم فقال اولا فالجميع
جعلوا الاضداد مبادي يريد ان جميع قدماء الحكماء جعلوا الاضداد مبادي الاجسام
الطبيعية ولا يريد انهم جعلوا المبادي اضداد العدم مساعدة اصل عبارة النسخ اليونانية

الطبيعة لا تفعل بالاكثر ما يمكن ان تفعل بالاقل

الطبيعة تطلب التناهي وتذر عدمه

جميع القدماء جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية

لهذا المعنى اصلاح في النسخة العربية على النسخة اليونانية

قطعا مع ان المص اراد المعنى الاول فى بعض المواضع الاخر لكن يرد ان المص لما اراد ان يبحث
ههنا عن المبادى وان يبين انها متضادة عند جميع قدماء الحكماء لا عن الاضداد وان يبين انها
مباد اولا كان ينبغى ان يقول فالجميع جعلوا المبادى اضدادا فلم يقل كذلك اجاب الشارح
بانه لو عبر كذلك لكان فى معنى ان المبادى اضداد عندهم فامكن ان نقع فى الغلط لان هذه
القضية نظن ان تكون مساوية للكلية اى لقولنا كل مبدا ضد لاخر وهو كاذب لانه ليس
كل المبادى متضادة بل بعضها كالصورة والعدم مثلا واما اذا قيل الاضداد مباد تكون
القضية مهملة وهى يمكن ان تكون ضرورية او ممكنة وعلى كل تقدير تكون صادقة لانه اريد من الاضداد
الاضداد الاول على ما افهم ويظهر من اثبات المص فى المتن الآتى تكون القضية ضرورية وتكون
مساوية لقولنا جميع الاضداد الاول تكون مبادى لان القضية المهملة الضرورية تساوى
القضية الكلية كما ان قولنا الانسان حيوان مساو لقولنا كل انسان حيوان ولو لم يرد منها
الاول بل اية اضداد كانت تكون القضية ممكنة والقضية الممكنة المهملة تساوى القضية الجزئية
كما ان قولنا الانسان ابيض يساوى قولنا بعض الانسان ابيض فهذه القضية اى قولنا الاضداد
مباد مأخوذة بكل من الوجهين اذا عكس بالعكس المنطقى تكون صادقة لانها اذا اخذت بالوجه
الاول حتى تكون كلية تنعكس بالعكس بالعرض بان يقال جميع الاضداد الاول مباد فبعض
المبادى اضداد اول وهو صادق واذا اخذت بالوجه الثانى حتى تنعكس بالعكس المطلق
بان يقال بعض الاضداد مباد فبعض المبادى اضداد ويكون صادقة فلئلا يخطئ احد قال
كذا ولم يقل فالجميع جعلوا المبادى اضدادا ثم بعد ما بين اى مباد تكون اضدادا واياما لا يكون
لا يكون تعبيره بعبارة اخرى مثل ان يقول مطلقا جعلوا المبادى اضدادا كما قال فى اخر المتن
التاسع والاربعين ولما كان حكمه بان الجميع جعلوا الاضداد مبادى مخالفا بحسب الظاهر
لما قال فى الفصل الثانى من ان بعض الحكماء قالوا ان المبدا واحد لا متحرك وبعضهم انه واحد
متحرك والاضداد لا تكون واحدة شرع ان يبين كيف جعل هؤلاء الاضداد مبادى فبين
اولا كيف جعلها پارمنذس مبادى وقال والذين يقولون ان المجموع واحد ولا متحرك
لان پارمنذس واتباعه جعلوا الحرارة والبرودة مبادى لكن لا لكون الموجود الواحد
مبدا بل لما راوا بابصارهم كثرة الموجودات الخارجية المتحركة اضطروا ان يضموا الى الواحد
المذكور اشياء اخر كما ضم پارمنذس الحرارة والبرودة اللتين سماهما نارا وارضا واراد
التى زعم اكثر القدماء انها نارية كما سيجيء فى المتن السادس والثلثين من اول الفلكيات وفى الفصل
الرابع من اول جزء الكائنات وفى مواضع اخر واراد بالارض ساير العناصر الثلثة الموجودة
تحت الفلك اى الهواء والماء والتراب كما سيذكره المص فى الفصل الرابع من اول ما بعد
الطبيعة وكان القدماء زعموا انها بارد تتسخن وانما عبر عن الفلك بالحرارة وعن العناصر
بالبرودة ليفيد انهما ليسا مبدأين بذاتهما بل من حيث ان الفلك حار والعناصر باردة ولما اورد
پارمنذس الحرارة والبرودة على ان تكونا مبادى فجعل هو ايضا الاضداد مبادى لانهما متضادتان
قال بعضهم ان پارمنذس وضع المبدا واحدا على مقتضى عقله وكثيرا على مقتضى نطق عامة
الناس ولهذا قال سمپلقيوس ان پارمنذس صنف كتابا سماه للنطق اى لنطق الناس

الناس ولم يذكر المص مسوس لخشونة كلامه ثم بين ثانيا ان الطبيعيين الذين جعلوا مبدا الاجسام
الطبيعية واحدا متحركا مثل ثالس الملطى الذى وضع الماء مبدا وذيوجنس الاپولونى و
قسنوفانس اللذين وضعا الهواء وهراقليطوس الذى وضع النار وانا قسيمنس الذى وضع المتوسط
بين النار والهواء جعلوا الاضداد مبادى ايضا لانهم ضموا الى ما قالوا التخلخل والتكاثف
الذين يكون الاشياء بسببهما كما بينا سابقا والتخلخل والتكاثف متضادان ثم بين ثالثا
ان ذيموقراطيس واتباعه مثل لاقيوس وابقروس الذين جعلوا مبادى الاجسام الطبيعية جسيمات
صغارا غير منقسمة لا متناهية جعلوا الاضداد مبادى لها اما اولا فلانهم جعلوا الملاء اى الجسيمات
الصغيرة والخلاء مبدأين وقالوا ان واحدا منهما كالموجود والاخر كاللاموجود فانهم زعموا
خلاء غير متناه فيه جسيمات غير متناهية متشكلة بتشكلات غير متناهية عند الاولين وتناهية
عند الثالث متحركة دائما فاذا تواصلت بالاجتماع الاتفاقى على ترتيب كذا ووضع كذا تولد
عوالم متخالفة كثيرة واجسام مختلفة فيها وسموا الملاء اى الجسيمات المذكورة موجودة والخلاء معدوما
والموجود والمعدوم متضادان فعلى رأى ذيموقراطيس يكون الاضداد مبادى الاجسام الطبيعية
ايضا واما ثانيا فلان التضاد توجد فى هذه الجسيمات بالنظر الى انفسها فان بعضها ذو زاوية
وبعضها عديم الزاوية وبعضها مستقيم وبعضها مدور وبالجملة تتشكل باشكال مختلفة غير محصورة
وهذه الاشكال متضادة فهؤلاء ايضا جعلوا الاضداد مبادى واما ثالثا فلان التضاد يوجد
فى هذه الجسيمات من حيث تركب الاجسام منها على زعمهم لانها من هذه الحيثية تتقابل بالوضع والترتيب
وقد بين المص تضادها بالشكل فى الفصل الرابع من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة حيث قال فيه
لبيان رأى ذيموقراطيس ولاقيوس وكما ان الذين يجعلون الجوهر الموضوع واحدا يولدون
البواقى من انفعالاته جاعلين التخلخل والتكاثف مبدأين للانفعالات كذلك هؤلاء يقولون
ان الفصول علل البواقى ويقولون انها ثلثة الشكل والترتيب والوضع لانهم قالوا ان امتياز
الموجود اى الجسيمات الصغيرة يكون بالشكل والترتيب والوضع فان ا يمتاز عن ں بالشكل
و اں عن ںا بالترتيب و ح اى ز عن ⵍ اى ں بالوضع انتهى فالجسيمات المذكورة تتمايز
بالشكل لان بعضها مثل ا وبعضها مثل ب وبعضها مثل مثلث وبعضها مكعب وبعضها مخمس وبعضها
متشكل بشكل اخر وبالترتيب لان واحدا منها لو وقع مقدما قد يحصل جسم ولو متأخرا يحصل اخر
كما ترى فى هذين الحرفين اں و ںا وفى اب و با وبالوضع كما اذا وضع احدها فى شيء بوجه او
بوجه اخر كما ان حرف ح اى ز اذا تغير وضعا يصير ⵍ اى ں ومنه يعلم ان المص لم يرد ان يبين
الوضع فقط حين قال للوضع الفوق والتحت والقدام والخلف بل ذكر فيه بعض امثلة
الترتيب ايضا بعد امثلة الوضع فالمقصود مما قال للوضع الفوق والتحت الى اخره ان الاضداد
الكائنة للوضع الفوق والتحت وللتراب القدام والخلف ولعل لفظ وللترتيب سقط عن قلم
الناسخ ينبغى ان تعلم ان مراده ان جسيما واحدا بحسب بعض اجزائه قد يكون فوقا وبحسب بعضها
تحتا اى يكون بعض اجزائه فوقا وبعضها تحتا لا ان بعض الجسيمات يكون فوقا وبعضها تحتا
فانهما لا يكونان للوضع بل للترتيب ثم فرع على ما قال اولا وقال فظهر ان الجميع يجعل الاضداد
بوجه ما مبادى تقريره اذا كان الجاعلون المبدا واحدا لا متحركا او متحركا متناهيا او غير متناه

يجعلون الاضداد مبادي مع انهم لا يظنون ان يقولوا بالتضاد كما قال الاخرون به فظهر ان الجميع
يجعل الاضداد بوجه ما مبادي هذا شرح كلام المص على ما اراده مع قطع النظر عن حسنه وقبحه
وصدقه وكذبه ولما كان يجب ان يبحث عنها بقول اولا ان هذه الحركة والسلوك قبيح لانه
لما كان مبادي الاجسام الطبيعية ثمة عند المص اثنان متضادان وهما الصورة والعدم وثالث
الموضوع والمص يبحث من هذا المتن الى المتن الخمسين عن المبادي المتضادة ثم يبحث عن الهيولى
الاولى التي هي موضوعة لهما يكون هذه الحركة والسلوك قبيحا لان الحركة المستقيمة والسلوك
الحسن يقتضي ان يبين الموضوع اولا ثم الاضداد الواردة عليه بالتعاقب لان الاشياء
يجب ان تبين على ما توجد من الطبيعة والموضوع مقدم مما يعرض عليه على ما حكم به المص
في المتن الثاني والخمسين فالواجب على المص اولا الهيولى التي هي طبيعة موضوعة على ما
قال في المتن التاسع والستين ثم الاضداد الواقعة عليها وثانيا ان هذه الحركة والسلوك
قبيح ايضا لان الواجب في تعليم الاشياء ان يبين اولا وجودها ثم ما هيتها ثم كيفيتها على ما
قال المص في الكتاب الاول للتحليل الثاني حيث ان السؤال البسيط متقدم من المركب لكن المص
شرع ههنا من بيان كيفية المبادي التي هو المطلب الثالث من المطالب الاربعة فان بيان انها
متضادة ليس الا بيان كيفيتها فيكون حركته وسلوكه قبيحا وثالثا انه لما قال في المتن السابق
والاولى اخذ المبادي القليلة والمتناهية كان يجب عليه ان يعلم اية هي وكم هي وان لا ينتقل
من هذا التعليم الى تعليم اخر اي الى تعليم انها متضادة ويجاب بان حركته وسلوكه حسن ووفق
اما اولا فلان بيان الاضداد المذكورة يوصلنا الى معرفة لزوم الهيولى التي يجب تحصيلها
بافكار دقيقة فان المتضادين يستدعيان بالضرورة وجود امر ثالث موضوع لهما يتعاقبان
عليه بان يتحول من كل منهما الى الاخر واما ثانيا فلان تضاد المبادي اعرف لنا لانا ننظر
بابصارنا ان الاجسام تنتقل من حال الى حال مضادة للاولى ومن صورة الى صورة اخرى
كذلك وطريق السلوك الفطري مما هو اعرف واظهر لنا الى ما هو اعرف واظهر بحسب
الطبع على ما قال المص في المتن الثاني من المقدمة واما ثالثا فلانه اينما تقرر ان المبادي
تكون متضادة يعلم بالاستلزام انها كم تكون لان المتضادين اثنان وهو تقتضي موضوعا
فلهذه الاسباب يكون حركة المص وسلوكه منها الى الموضوع صحيحا حسنا وانما يجب ان تبين
الاشياء على ما توجد من الطبيعة اذا لم تقتض وجه التعليم غيره وان اقتضى بيانها على غير
الوجه الطبيعي يجب ان تبين كذلك ومن هذا يظهر الجواب عن الثاني والثالث لان المص
انما بدا وعن المطلب المركب اي عن كيفية المبادي لاقتضاء الترتيب ذلك لانه متى نعلم
كيفية المبادي نعلم بوجه ذكرناه كم تكون واية تكون كذا قال سمبلقيوس وابن رشد القرطبي
وقال يحيى النحوي انما بدا المص كذلك ليبين وحدة الهيولى واوردا ايضا ان بين
عبارة المص تخالفا كثيرا اما اولا فلانه قال في اول هذا المتن جميع قدماء الفلاسفة جعلوا
الاضداد مبادي ولم يقل في اخره كذلك بل قال ان الجميع جعل الاضداد بوجه ما مبادي
فقيد الاضداد بقيد بوجه ما واما ثانيا فلانه قال ههنا جميع قدماء الفلاسفة جعل الاضداد
مبادي وقال في اول المتن الثامن والاربعين اكثرهم جعلوها كذلك واما ثالثا فلانه حكم

حكم ههنا بان الشكل يكون له ضد وقال في مقولة الكيف ليس له ضد واما رابعا فلانه
قال ههنا بالتضاد بين المستقيم والمستدير مع انه يثبت في المتن الرابع والعشرين
من اول الافلاك ان المستدير ليس له ضد اصلا ويجاب عن الاول بانه ليس في كلامه
مخالفة اما اولا فلان عبارة بوجه ما متعلق بالاضداد وذكره المص ليبين ان مراده
من المتضادين ههنا ليس المتضادين حقيقة الذين لا يكونان الا وجوديين بل المتضادين
بوجه ما حقيقة او مجازا وجوديين اولا واما ثانيا فبان هذه العبارة متعلقة بجعلوا
فانهم لم يجعلوا الاضداد بوجه واحد معين مبادي بل بوجوه مختلفة كما بينت في المتن
وعن الثاني اولا بان لفظي الجميع والكل قد يستعملان في معنى الاكثر كما اعتاد ان يستعملها
المص بهذا المعنى في مواضع كثيرة من كتبه مثلا في المتن الرابع عشر من ثالث الثمانية وفي المتن
الاول من رابعها وغيرهما وثانيا بان لفظ الجميع المذكور في هذا المتن لم يوخذ بمعنى جميع
قدماء الحكماء بل بمعنى جميع الحكماء المذكورين اولا اي بمعنى جميع من يقول ان المبدا واحد
لا متحرك ومن يقول ان المبادي غير متناهية وهولاء اكثر قدماء الفلاسفة بلا ريب
ولذا قال في المتن الثامن والاربعين واكثرهم كما قلنا اولا وعن الثالث بان الشكل
وان لم يكن له ضد حقيقة على ما قال في فصل الكيف من كتاب قاطيغورياس لكن الاضداد ههنا
ليست بمعنى الاضداد حقيقة بل بمعنى اعم شامل لجميع اجناس المتقابلات وعن الرابع بمثل ما اجيب
عن الثالث فان بين المستقيم والمدور تقابلا ما وان لم يكن بينهما تضاد حقيقة كما سيبين
في اول الفلكيات وبما قال في المتن الثالث عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة من انه يوجد
في كل جنس تضاد الفصول وان لم يوجد تضاد الانواع وعلى هذا يكون الناطق واللاناطق
ضدين ولا يكون الانسان والفرس كذلك لانهما جوهران فكذلك يوجد التضاد بين
شكلي المستقيم والمستدير وشكل ذي الزاوية وغير ذي الزاوية بسبب تضاد فصولهما
واوردا ايضا انه لا تضاد بين المتخلخل والمتكاثف لان المتخلخل هو الجسم الذي يتفارق
اجزاؤه بالتباعد والمتكاثف هو الجسم الذي يتقارب اجزاؤه بالتقارب كذا
عرفهما المص في فصل الكم من كتاب قاطيغورياس والجسم الواحد يمكن ان يكون متخلخلا بان يتباعد
اجزاؤه ومتكاثفا بان تتقارب ولا يخفى ان الشيء الواحد بعينه لا يكون ضدا لنفسه
فلا يصح عدهما المص ضدين واجيب بان المشتقات قد تذكر في كلامهم ويراد بها
معنى مبدا الاشتقاق وبالعكس فالمراد بالمتخلخل والمتكاثف هو التخلخل والتكاثف
وهما من الاضداد وبانه لو لم يكونا بمعنى مبدا الاشتقاق فالمراد منهما المتخلخل من حيث
هو متخلخل والمتكاثف من حيث هو متكاثف فهما متضادان باعتبار الحيثية وهو راجع
الى تضاد التخلخل والتكاثف المتن الثاني والاربعون قال وهذا معقول لانه يجب
ان لا يكون المبادي بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها وهذه توجد في الاضداد
الاول لانها من حيث انها اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا تكون
بعضها من بعض قال الشارح لما بين في المتن السابق اتفاق جمهور قدماء الفلاسفة على ان

بعض مبادي الاجسام الطبيعية متقابلة وكان هذا مستحسنا عندهم ايضا ولم يكن ثبتا منهم بدليل
عقلي بل كانوا متفقين عليه لضرورة صدقه على ما قال في المتن الثامن والاربعين وبينه في الفصل
الرابع من اول ما بعد الطبيعة اراد ان يثبته من عند نفسه بالدليل العقلي في هذا المتن لانه
انما يقبل اراء الاغنياء اذا لاحظ انها مطابقة لمقتضى الدليل فقال وهذا اي كون مبادي
بعض مبادي الاجسام الطبيعية متضادة اي متقابلة معقول اي مطابق للدليل العقلي وبهذا
تعرف ان ما قال ابن رشد القرطبي وتوابعه من الشراح اللاتين من ان هذا الدليل للقدماء
والمصر نقله عنهم كذب لان المصر قال في المتن الثامن والاربعين ان القدماء قالوا ان
المبادي اضداد وانهم قالوه بلا دليل وانما وقع ابن رشد في هذا الغلط من سقاطة
الترجمة اللاتينية فان عبارة الواقعة فيها هي هذه وهذا بالدليل الصحيح فانه يكون
المعنى على هذه العبارة ان القدماء جعلوا الاضداد مبادي وفعلوا هذا بالدليل الصحيح
لكن هذه الترجمة غير مطابقة لعبارة النسخ اليونانية فان ترجمة عينها هو ما قلنا اي وهذا
معقول وهذا المتن يشتمل على دليل واثبات الصغرى لكن الكبرى مقدمة على الصغرى
على مقتضى ترتيب اليونان واللاتين فانهم يقدمون الكبرى على الصغرى الآن ا ذ لسبب
عرفته في الفصل الاول من الكتاب الاول للبرهان وتصويره على ما اعتدنا ان تصوره يكون
هكذا ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها وجميع ما لا يكون
بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منه يجب ان يكون مبادي اول للاجسام الطبيعية فالاضداد
الاول يجب ان يكون مبادي اول للاجسام الطبيعية اما الكبرى فظاهرة من تعريف المبادي
فانها هي التي لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها كما سنفصله بعد واما الصغرى
فيثبتها المصر بقوله لانها من حيث تكون اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة
لا تكون بعضها من بعض وبما يجيء في المتون الآتية من بيان ان الجميع منها فاثبت منها عدم كون
الاضداد من امور اخر بانها اول والاول لا تكون من امور اخر والا لم تكن اول فالاضداد
الاول لا تكون من امور اخر وعدم كون بعضها من بعض بان ضدا واحدا لا يكون من اخر
هكذا يجب ان يصور دليل المصر لا كما صوره اكثر شراح اللاتين على صورة الشكل الثاني
من مقدمتين موجبتين وقالوا الاضداد الاول هي الاشياء التي لا تكون من غيرها ولا بعضها
من بعض بل يكون الجميع منها والمبادي الاول هي الاشياء التي لا تكون من غيرها ولا بعضها
من بعض بل يكون الجميع منها فالاضداد الاول مبادي اول ثم اعترضوا عليه بان الشكل
الثاني المركب من موجبتين عقيم فاضطروا في الجواب عنه الى ان يقولوا ان الشكل الثاني
المركب من موجبتين انما يكون عقيما اذا لم تكن الحدود متساوية واما اذا كانت متساوية
فليس بعقيم كقولنا الضاحك ناطق والانسان ناطق فالضاحك انسان وههنا كذلك فان
هذا المبادي الاول والاضداد الاول متساويان اقول هذا التصوير والجواب فاسد
لانه ليس بين الاضداد الاول والمبادي الاول تساو فان جميع الاضداد الاول مبادي
اول وليس جميع المبادي الاول اضدادا فان الهيولى الاولى مبدا اول وليس بعضه

بضد للمبدأين الاخرين اي الصورة والعدم ولان يفهم هذا المتن كما ينبغي يجب ان نذكر
ابحاثا ثلثة فنقول البحث الاول في ان التعريف المذكور للمبادي صادق ام لا وفيه
فصول ثلثة الفصل الاول في ان الاجزاء المذكورة فيه غير صادقة اما عدم صدق الجزء
الاول اي عدم كون بعضها من بعض فلان الصورة مبداء عند المصر وهي تكون من الهيولى
لان كل صورة هيولانية تخرج من قوة الهيولى كما سيجيء ولان الصورة ايضا تكون
من العدم الذي هو مبداء ايضا على رأي المصر لان الصورة والعدم يدوران على موضوع
واحد اي الهيولى كما قال المصر في فصل ما بعد المقولات وفي الفصل الاخير من الثاني عشر
مما بعد الطبيعة فان عدم صورة الفرس مثلا متحقق مع الهيولى فصورته تكون منه كما ان الابيض
يكون من اللاابيض والموسيقي من اللاموسيقي على ما سيقول المصر في المتن الثالث والاربعين
وما بعده ولان المصر يثبت من المتن المذكور الى المتن السابع والاربعين ان كل ما سيكون
يكون من ضده والصورة والعدم متضادان على ما قال المصر في المتن الخمسين فاحدهما يكون
من الاخر واما عدم صدق الجزء الثاني اي عدم كون المبادي من امور اخر فيرى انه كاذب
لان الهيولى والصورة تكونان من مقولة الجوهر وجميع ما تكون من مقولة يوجد ويكون
من امور اخر لان جميع ما يكون كذلك يتركب من الجنس والفصل وايضا الصورة والعدم
لا يكونان وانما فيكونان حادثين مع انما يكونان من امور اخر او كل واحد من اخر او
من اللاشيء لكنهما لا يكونان من اللاشيء فيكونان اما كل واحد من اخر او من امور اخر واما
عدم صدق الجزء الثالث فهو ايضا كاذب لان الفلك جسم طبيعي وهو لا يكون من المبادي
الثلثة اي الهيولى والصورة والعدم لانه لا يتحقق فيه العدم لان صورة الفلك لا تنفك
عن هيولاه ولا تستعد هيولاه لصورة اخرى اصلا فلا يكون جميع الموجودات الطبيعية
من المبادي الثلثة المذكورة وايضا كلمة من في قوله والجميع منها اما ان تكون متعلقة بالتركيب
المقدر حتى يكون المعنى والجميع يتركب منها او ان تكون متعلقة بالابتداء المقدر حتى يكون
المعنى والجميع يبتدئ منها فان كان الاول فلا يصدق على العدم الذي هو مبداء عند
المصر لعدم كونه من اجزاء المركب وان كان الثاني فلا يصدق على الصورة لانها ليست
حدا منها لانها تكون من العدم بل حدا اليها اي منتهى واورد ايضا ان التعريف المذكور
يصدق على ما ليس بمبداء لانه يصدق على القوة والفعل فانهما لا يكونان من امور اخر
ولا واحد منهما من الاخر ويكون منهما الجميع فان ما عدا الواجب تع تكون من القوة والفعل
عند اهل الحق ولانه يصدق على الاجناس العالية لانها لا تكون من امور اخر ولا واحد
منها من الاخر ويكون الجميع منها ولانه يصدق على المبادي الخارجية اي الجواهر المجردة
بالذات على الهيولى الفصل الثاني في بيان تعريف المبداء على وجه الكمال اعلم ان لفظ
المبداء يطلق على معان كثيرة بينها المصر في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة وجمعها
في تعريف واحد ماخوذ على العموم وقال المبداء شيء اول ما يكون او يكون او يعلم منه
شيء فقال اول اي قبل بالنسبة الى ذي المبداء لان كل مبداء من حيث انه مبداء اول
واقدم من ذي المبداء واشار بالكلمات الباقية الى اقسام ثلثة للمبداء وذي المبداء

الاول وان المبداء هو الذي يكون منه شئ والثاني هو الذي يتكون منه شئ والثالث هو الذي يعلم منه شئ وان الشئ الكائن والمتكون والمعلوم ذو المبداء وهذه الاقسام الثلثة لايجوز ان تجعل متخالطة بل يجب ان تلاحظ متغايرة متخالفة لان الرسم المذكور تعريف للاقسام الثلثة للمبداء على ما يدل عليه كلمة او الانفصالية وظاهر ان اجزاء القضية المنفصلة منفصلة فلنبين كل قسم منها على وجه التحقيق فنقول قوله المبداء هو الذي يكون منه شئ تعريف للقسم الاول اى للمبداء الذي هو جزء من شئ كالهيولى والصورة اللتين يتركب منهما الجسم الطبيعي وهما توجدان فيه بالذات ولهذا تسميان بعلتي الماهية والوجود وبالمبادي الداخلة والعلل المادية والصورية وفيه يدخل ايضا المبداء الذي منه يبتدئ اولا ان يتركب الشئ وان يتكون ويبقى في الشئ المتكون وبهذا الوجه يعد بناء البيت مبداء البيت وعد والنقطة والخط والسطح من هذا المبداء وان لم تكن النقطة جزءا من الخط ولا الخط من السطح بل نهايات لان من النقطة يبتدئ ان يوجد الخط ويبقى فيه ومنه يبتدئ ان يكون السطح ويبقى فيه ومنه يبتدئ ان يكون الجسم ويبقى فيه وفيه يدخل الوحدة بالنسبة الى العدد فان العدد يتركب منها ويبقى فيه ومن هذا تعرف ان المراد مما يقولون في عرفهم يكون شئ من شئ كما ان المبداء يتركب هو منه كتركب الجسم من الهيولى والصورة والبيت من الجدار والسقف والعدد من الوحدات او يبتدئ ان يكون ويوجد من شئ كما من الجزء الباقي مع الشئ وقوله او يتكون منه شئ تعريف للقسم الثاني اى بيان للحد الذي منه يبتدئ ان يتكون الشئ ولا يبقى في الشئ المتكون كما يكون من الليل النهار ومن الخريف الشتاء ومن الصبي الرجل ومن الحرارة البرودة ومن الماء الهواء ومن الصحيح السقيم ومن اللاموسيقي الموسيقي وكل ضد من الضد كما ان الصور تتكون من العدم وعلى هذا يكون مؤدى كلمة من وبعد امرا واحدا فان مؤدى قولنا النهار يتكون من الليل على ما بينا ومؤدى قولنا النهار يتكون بعد الليل امر واحد وكذا في امثالهما وقد يستعمل المبداء بهذا المعنى في الموضوع والمادة فانه يتكون منهما شئ كما يتكون الصنم من النحاس والسرير من الخشب والصورة من الهيولى وكثيرا ما يستعمل المبداء بهذا المعنى اى بمعنى الذي يتكون منه شئ فيما صدر منه شئ كما يقال الحيوان يتكون من المني لان المني فاعل له والآلات يتكون من الاسد والبقر يتكون من البقر والسرير من النجار والعلم الكسبي من الادراك المتقدم عليه فان الادراك الاول علة فاعلية للعلم الكسبي وبهذا المعنى يقال للغاية هي شئ يتكون منه الاختيار وهذه المذكورات مأخوذة من الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة ومن الفصل الثامن عشر من الكتاب الاول لتكون الحيوانات ولهذا قال في الفصل الاول المذكور جميع العلل مبداء وقوله او يعلم تعريف للقسم الثالث وبيان لمبداء العلم كالمقدمات الواقعة في علم كقولنا في العلم الطبيعي كل ثقيل يميل الى الاسفل وكل خفيف يميل الى الفوق وكالعلوم المتعارفة المشتركة بين جميع العلوم كقولنا كل كل اعظم من جزئه وامثاله ومما ذكرنا تعرف ان كون شئ من اخر وتكون شئ من اخر وكون شئ معلوما من اخر امور متغايرة وان المبداء اعم من العلة حتى ان كل علة مبداء وليس كل مبداء

مبداء علة وليس كلا منا بهنا للمبادي المأخوذة اعم مطلقا من العلة بل مبادي الاجسام الطبيعية وهي اذا نسبت الى العلة تكون اعم منها من وجه لكونها شاملة للعدم الذي ليس بعلة لانه ليس له تأثير واخص منها من وجه لكونها مختصة بالاجسام الطبيعية لان المبداء المختص بالجسم الطبيعي ليس بشامل للعلة الفاعلية ولا للعلة الغائية ولا للعلة المثالية و اذا عرفت هذه فاعلم ان المبداء امر اضافي ولهذا تنسب المبادي الى امور ثلثة الى بعضها اى بعضها الى بعض والى الاول والى المتأخرة واذا نسبت بعضها الى البعض يظهر منها الجزء الاول من التعريف اى قوله لا يكون بعضها من بعض لانها اضداد والاضداد لا يكون بعضها من بعض والمراد من عدم كون بعضها من بعض عدم تركب بعضها من بعض فمعنى ان لا يكون بعضها من بعض ان لا يتركب بعضها من بعض ولانه لو كان بعضها من بعض اى لو تركب لكان للمبادي مباد ولزم التسلسل واذا نسبت الى الاول حصلت جزؤه الثاني اى قوله ولا من امور اخر لانها لما كانت اول لا يكون غيرها اقدم منها ولانها لو كانت اى تركبت من غيرها لكانت مبادي اول ولا مبادي اول معا لانها من حيث تركبها من غيرها لا تكون مبادي اول بل ذوات المبادي واللازم باطل فكذا الملزوم واذا نسبت الى المتأخرة تحصل جزؤه الثالث اى قوله والجميع منها اى يكون او يتكون منها ولا يمكن ان تنسب الى امر اخر فكان رسمها بهذه الاجزاء الثلثة رسما تاما لها وينبغي ان تلاحظ كلمات المصر الواقعة في التعريف على ما ينبغي حتى لا تخطأ كما اخطأ الذين لم يلاحظوها على وجه الصواب فانهم لم يفرقوا بين كلمة يكون ويتكون فاستعملوا كلا منها في موقع الاخرى او واحدة منها في كل موضع فان بعضهم قالوا المبادي هي التي لا يتكون بعضها من بعض ولا من امور اخر بل يتكون الجميع منها وبعضهم قال المبادي هي التي لا يتكون من امور اخر ولا بعضها من بعض بل يتكون منها الجميع وبعضهم قال المبادي هي التي لا تكون من امور اخر ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها وبعضهم قال المبادي هي التي لا يتكون بعضها من بعض ولا من امور اخر بل يكون الجميع منها وكل واحد منهم افسد واعبارة التعريف المورد من المصر ومعناها فانه قال المبادي هي التي لا تكون بعضها من بعض ولم يقل لا يتكون ثم قال ولا من امور اخر اى ولا تكون ثم قال والجميع منها ولم يذكر كلمة يكون ولا يتكون وستعرف مراده منه بعيد هذا فعلم من بيان تعريف المبداء المذكور في خامس ما بعد الطبيعة الذي شرحناه قبل انه حين قال فيه المبداء هو شئ اول اما يكون منه شئ اراد ما يوجد منه شئ كما يوجد المركب من الجزء الباقي فيه كما بينا انفا وحين قال في هذا التعريف المبادي هي التي لا تكون بعضها من بعض يريد بلا شبهة لا يوجد بعضها من بعض كما يوجد المركب من الجزء الباقي فيه يعني لا يتركب بعضها من بعض وانما لم يقل لا يتكون بعضها من بعض لان التكون والصيرورة من شئ اى من المبداء يراد به حقيقة التكون من العدم ومن الحد منه كما يتكون من اللاموسيقي الموسيقي او التكون والصيرورة من الموضوع كما يصير الصنم من النحاس وهذا لا يصدق في مبادي الاجسام الطبيعية لان الصورة تتكون وتحدث من العدم الذي هو الحد منه وتتكون من الهيولى ولهذا يجب ان نسلم ان بعض المبادي يتكون من اخر كما تتكون الصورة من العدم ومن الهيولى لكن بوجهها المخصوص بها لان المركبات فقط تتكون

حقيقة لكن لا يجوز ان يقال ان مبداء ما يكون ويوجد من اخر لانه لو قيل كذا لكان معناه في نفسه
يتركب مبداء تام من اخر وكون هذا اصل معنى هذه العبارة ومراد المص يؤخذ ويلزم
من بيانه حيث قال ومن حيث انها متضادة لا يكون بعضها من بعض ولكن قد يتكون ويحدث
مبداء من اخر وليس البسائط فقط كذلك بل المركبات ايضا كذلك وهكذا يتكون
ويحدث الابيض من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود والمتوسط بين الابيض
والاسود وكذلك الموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل لا موسيقي بل من لا موسيقي قابل
للموسيقي كما قال المص في المتن الثالث والاربعين ولهذا يجب ان يتكون ويحدث كل موافق
من اللاموافق وكل لا موافق من الموافق كما قال المص في المتن الخامس والاربعين ولما
لم يقل المص في موضوع ما من المتن الثالث والاربعين الى السابع والاربعين ان بعض المبادي
يكون من الاخر لان الكون من اخر هو التركب منه ولكن قال احد المتضادين يتكون ويحدث
من اخر لما عرفت تدبر فيما نحن فيه اي فيما قال لا يكون شيء منها من اخر ولاحظ ان مراده
لا يتركب شيء منها وهذا الشرح اي شرح قوله لا يكون بعضها من بعض ببيان مبداء تام لا يتركب
من اخر يجب ان يلاحظ فحول الشراح كاسكندر الافروديسي وسمبلقيوس وثمسطيوس ويحيى
النحوي وابن رشد القرطبي فانهم قالوا لفظة من في قوله المبادي هي التي لا يكون شيء منها
من اخر لا يجوز ان يلاحظ من حيث تدل على الحد منه بل يجب ان يلاحظ من حيث تدل على حال
الموضوع الماخوذ الباقي في الشيء المجعول ولكن لم يبين احد منهم سبب عدم دلالة هذه
العبارة على الحد منه وسبب دلالته على جزء المركب فقط وهذا السبب يؤخذ مما وقفنا
به بين ان يكون ويوجد شيء من اخر وان يتكون ويحدث شيء من اخر واخذناه من تعريف
المص للمبداء في خامس ما بعد الطبيعة والجزء الثاني هو قوله ولا تكون من امور اخر وهذا
الجزء ينبغي ان يوضع في الموضع الثاني من التعريف لا في الاول لانه لازم للحال الاول لانه
اذا لم يكن هذا المبداء من ذلك ولا هذا من ذاك فلا يكون شيء من اخر واذا لم يكن شيء
من اخر يكون كل واحد اول والاول لا تكون من امور اخر فالشراح الذين ذكروه
في الموضع الاول وقالوا المبادي هي التي لا تتكون من امور اخر ولا شيء منها من اخر
ذكروه فيه بلا فكر وغيروا ترتيب المص المجعول بالفكر المصيب وعبارته اللطيفة الدالة
على ان المبادي هي التي لا يكون ولا يتركب شيء منها من اخر ولا يكون ولا تتركب من امور
اخر والجزء الثالث هو قوله والجميع منها وانما لم يقل هنا ويكون منها الجميع او يتكون ويحدث
منها الجميع بل ذكر قوله منها بلا متعلق مخصوص ليشير اشارة الى انه انما يكون الجميع من المبادي
او يتكون ويحدث منها ويفهمنا مجموع التعريف الذي ذكره في خامس ما بعد الطبيعة وهو شيء
اول انما يكون او يتكون اي يحدث او يعلم منه شيء لا انه نقول جميع قوابل الكون والفساد
انما يكون منها او تتكون او تعلم منها فبقوله منها يكون الجميع يشير الى الهيولى والصورة اللتين
يتركب منها الجميع وبقوله يتكون منها الجميع يشير ايضا الى العدم الذي يتكون ويحدث منه
الجميع وبقوله ويعلم منها الجميع الى ان جميع المركبات انما تعلم اذا علم مباديها كما علمنا الفيلسوف
في اول هذا الكتاب وفي المتن الثالث والثلثين فلو قال المصنف المبادي هي التي منها

المركبات انما تعلم اذا علم مباديها

منها الجميع لدل دلالة كافية على حقيقة المبادي لكنه قال كما قال للتفصيل ومما ذكرنا تعرف انه لا يجوز
ان يؤخذ كلمة من المذكورة في مواضع ثلثة دالة على معنى وحالة واحدة كما زعم اكثر الشراح
لانها في الموضعين الاولين تؤخذ بمعنى واحد وتتعلق بكلمة تكون وبها يتبين ويتعين وجه الوجود
وحاله وفي الموضع الاخير تؤخذ بمعنى اشمل الفصل الثالث في الجواب عن الادلة المذكورة
في الفصل الاول نقل سمبلقيوس في شرح المتن السبعين من هذا الكتاب عن الاسكندر الافروديسي
ما قال في كتابه الاول للاسولة الطبيعية من انه لما كان الصورة تتكون وتفسد كيف تكون مبداء
للاجسام الطبيعية لانه كما قال افلاطون في فيذرس فاسد المبداء لا يكون من اخر ولا يتكون
منه شيء اخر ثم نقل سمبلقيوس اجوبة ثلثة عن الاسكندر المذكور الاول هو انه لا يجب ان يكون
جميع مبادي الاشياء التي تطلع وتغرب بعيدا عن الفساد بل الموضوع الاول والفاعل
الاول فقط والا لما يكون شيء من الجديد والثاني هو ان الصورة الجزئية تفسد لكن الكلية
ليست بفاسدة وليس من لوازم المبداء ان يبقى في هذا التكون او في ذاك بل نوع التكون
النوعي وهي تبقى فيه ولهذا كانت مبداء للتكون كما ان الحار والبارد يكونان دائما لكن
لا هذا الحار وهذا البارد والا لم يكن التكون في الموجودات والثالث هو ان الصورة
لا تتكون ولا تفسد لانه لا تتكون كما الهيولى والصورة بل المركب منهما فقط وهو اذا فسد
لا يمكن ان يبقى صورته لان الشيء لا يفسد بسبب الا بزوال صورته ثم وافق سمبلقيوس
اسكندر في ان افلاطون لم يقل ان مبداء العنصري للاجسام الطبيعية اي الصورة يجب
ان يكون لا متكونا بل المبداء الذي هو منشاء الحركة ومنبعه فقط وهذا المبداء كان من ذاته
محركا ولم يقل للجواب الثاني شيئا لانه صادق حق ولكن رد الثالث لان الصورة تكون
بحالة قد توجد الآن مع عدم وجودها اولا وقد توجد الآن ولا توجد بعد وكل ما يوجد
الآن ولم يكن قبل فهو متكون حادث بلا ريب وكذلك كل ما كان اولا ولم يكن بعد يقال
انه فاسد قطعا فالصورة متكونة وفاسدة قطعا وايضا كلما يتكون المركب ينتقل صورته
من العدم الى الوجود وكلما فسد ينتقل صورته من الوجود الى العدم والتكون ليس الا انتقال
الشيء من العدم الى الوجود والفساد ليس الا انتقال من الوجود الى العدم فالصورة تتكون
وتفسد قال الشارح ما قال اسكندر من ان الصورة لا تتكون ماخوذ مما قال الفيلسوف
في المتن الرابع عشر من ثامن ما بعد الطبيعة فانه قرر فيه ان الصورة توجد ولا توجد بلا تكون
وفساد لان الصورة لا تتكون بل المركب لان كل ما يتكون يصير من جسم وجسما ولنذكر
ترجمة عين عبارته وهي هذه لما كان بعض الاشياء يوجد ولا يوجد بدون التكون والفساد
مثل النقط لو وجد وكالانواع اي الصور لانه لا يتكون البياض بل الحجر الابيض لان
كل متكون يصير من شيء وشيئا لا يتكون ضد ما من ضده وقال في المتن السابع والعشرين
من سابع ما بعد الطبيعة فظاهر انه لا يتكون صورة ما ثم قال فظهر من المذكورات ان ما يقال
كالصورة او الجوهر لا يتكون بل المركب وقال في المتن الرابع والستين من هذا الكتاب
فظهر مما ذكر ان كل ما يتكون مركب وانما ينتهي وسببه ظاهر لان المركب فقط يوجد لا
الصورة وكل شيء يتكون كما يوجد والمركب فقط يقال متكون لا الصورة وانا اقول

١ لا يجب ان يكون جميع مبادي الاشياء
الفاسدة لا فاسدة بل الهيولى
الاولى والفاعل الاول فقط
٢ الصورة الجزئية تفسد لا الكلية
٣ الهيولى والصورة لا تتكونان ولا تفسدان
بل المركب منهما

الصورة ايضا توجد لانها جوهر والجوهر هو الموجود بالذات ولانها لو لم توجد لما وجد
المركب لان عدم وجود الجزء مستلزم لعدم وجود الكل بديهة والتالي باطل فكذا المقدم
وسيقر بوجودها في مواضع ثم قال ان النزاع بينهما لفظي لا معنوي لان التكون والتولد
يستعلان في اللغة والعرف العام حقيقة فيما يقال تكون وتولد بالذات لا بالتبعية وكل
ما يتكون ويتولد على هذا الوجه يتكون ويتولد بالاشبهة من شيء وشيء وهو الجسم المركب
فقط فانه اذا ولد زيد مثلا يقال حقيقة انه تولد وتكون ولا يقال تولدا وتكون صورته
او عرض من اعراضه وقد يستعلان مجازا في كل ما لم يكن اولا ثم وجد سواء وجد بالتكون
على الاطلاق او بالتكون بالعرض وبوجه ما كما اذا تكون وتولد زيد مثلا بالتكون على الاطلاق
وبالذات تتكون وتتولد اعراضه ايضا تكونا بالعرض وكما اذا تكون وتولد الحرارة
في العود الموضوع في النار فهما بمعنى وان كان يرى ان يكون التكون اعم من التولد كما اذا
وقع غيم مظلم بين الشمس والارض فحدث ظلمة فانه يقال حدث وتكون الظلمة ولا يقال
تولد فمراد اسكندر ربما قال ان الصورة لا تتكون ولا تتولد بل المركب فقط انها لا تتكون و
لا تتولد بالتكون والتولد بالذات وعلى الاطلاق بل انما يتكون ويتولد بهذا المعنى المركب
وهذا حق وما قال سمبلقيوس من انها تتكون وتتولد انما يريد به التكون والتولد بالمعنى الثاني
وهو حق ايضا بلا ريب فانها تتكون من الهيولى والعدم نعم يرد على سمبلقيوس انه لم يفهم مراد
اسكندر واعترض عليه عبثا وبما حققنا تفهم مواضع من كتب المص حق فهمها فانه يتكلم في المتن
الرابع عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع والستين من هذا الكتاب للتكون والتولد
بالمعنى الاول ولهذا ينفي كون الصورة متكونة ومتولدة ويتكلم في بعض مواضع اخر
بالمعنى الثاني ويثبت كونها متكونة ومتولدة ولهذا قال في المتن الرابع عشر من تاسع
ما بعد الطبيعة كل صورة تتكون كان بوجه في التكون والتحرك وفي المتن الثالث عشر
من الثاني عشر منه كل صورة تتكون تتكون تماثلت بها واقول قولا كليا ان الصورة
تصدر من قوة الهيولى والصدور صيرورة ما كان في القوة بالفعل فلما صارت الصورة
بالفعل تكونت لكنها صارت فتكونت وان شئت فرقها بوجه اخر وقل المركب يتكون وحده
والصورة لا تتكون وحدها بل تتكون مع تكون المركب وقل المركب يتكون اصالة والصورة
تتكون تبعا ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الدليل الاول وكذلك عن الثاني فان الصورة
تتكون من الهيولى والعدم لكن لا يتركب منهما والمنفي بقوله لا يكون بعضها من بعض هو
التركب لا التكون كما فصلنا وبهذا الوجه يظهر الجواب عن الثالث ايضا ويجاب عنه
ايضا بان الضدين المتنزعين مغايران للضدين الغير المتنزعين المركبين واحد الضدين
المتنزعين لا يتكون من الاخر بل ولا من عدمه لان الحرارة مثلا المتنزعة من معنى الحار
وتلك اي الحرارة بمعنى المصدر لا تتكون من البرودة كما قال المص في المتن الحادي والخمسين
ولا من عدمها لكن احد الضدين الغير المتنزعين يتولد ويتكون من الاخر مثلا الابيض
من الاسود او من سائر الالوان المتوسطة والموسيقي من اللاموسيقي المقابل للموسيقي على ما
قال المص في المتن الخامس والاربعين فلما اريد من الصورة والعدم اللذين هما مبدآن

مبدآن متضادان الصورة والعدم المتنزعين لانه غير المتنزع المركب هو المصنوع والمعدوم
لا يمكن ان يتكون شيء منهما من الاخر ويجاب عن الدليل المورد على كذب الجزء الثاني بانا
نسلم ان الهيولى والصورة داخلتان في مقولة الجوهر الجسمي دخولا جنبيا لا دخولا استقلاليا
لان الداخل بالاستقامة فيها ليس الا الاجسام التامة لكن لا يلزم منه ان تتركبا من الجنس
والفصل لانهما بسيطتان والا لزم ان يتركب الفصل الجوهري ايضا من الجنس والفصل
الاخر لدخوله في مقولة الجوهر كالصورة والهيولى وكذا فصل الفصل وفصل فصل الفصل
وفصل فصل فصل الفصل الى غير النهاية وهو مستحيل ولو سلم ان الهيولى والصورة تتركبان من الجنس
والفصل لكن لا يلزم منه ان تتركبا من المبادي الطبيعية الاخر التي نتكلم ههنا لها لان الجنس والفصل
يركبان الشيء تركيبا عقليا وفلسفيا وعن الدليل الثاني المورد على كذبه ايضا بالجواب
الثاني لاسكندر الافروديسي الذي نقله سمبلقيوس لانه يقال الصورة والعدم الجزئيان
يكونان واما الكليان فلا وهذا كاف لمعنى المبدء وعن الدليل المورد على بطلان الجزء الثالث
بان كلام المص ههنا انما هو للاجسام الطبيعية الكائنة تحت فلك القمر الحاصلة بالتكون والفلك
ليس بمصنوع بالتكون عنده وعلى هذا يكون مراده من لفظ الجميع جميع ما تحت فلك القمر وما
يوجد في الفلك مبادئ ثلثة كما في العناصر فانه مركب من الهيولى والصورة كما سيجيء في محله
فصارت الهيولى والصورة مبدأين واما العدم فينبغي ان لا يلاحظ فيه بالنسبة الى صورة
اخرى جوهرية والا لكان قابل الف دبل بالنسبة الى الاين لانه اذا كانت الشمس مثلا في المشرق
تكون متصفة بعدم كونها في المغرب وعن الثاني المورد على بطلانه ايضا بما بينا في الفصل السابق
من ان معنى والجميع منها او يعلم الجميع منها يكون او يتكون وعن الدليل الاخير بان القوة والفعل
وان لم يكونا من امور اخر ولا لاحد تمام اخر لكنه لا يكون ولا يتكون الجميع منهما لانه يوجد
بعض اشياء كالصور المجردة والبسائط الاخر بحيث لا تتركب من القوة والفعل عند المص
وبان جميع الاشياء لا تتكون من جميع المقولات وبان الجواهر المجردة بالذات عن الهيولى
وان صدق عليها الجزء الاول والثاني من التعريف لكن لا يصدق عليها الجزء الثالث اي تركب
او يتكون الجميع منها اقول لو اريد من الجميع جميع الموجودات لا يصدق تعريف المبادي المذكورة
في المتن على شيء من افراد المبدء لانه لا يكون ولا يتركب الواجب والصور المجردة والبسائط
الاخر من شيء منها وان اريد به جميع الاجسام الطبيعية الكائنة تحت فلك القمر فلا يخفى انها مركبة
من القوة اي الذات والفعل اي الوجود فان كلا منها ذو وجود وهذا لا يندفع بجواب
الشارح بل يجب ان يجاب باختيار الشق الثاني ويقال القوة والفعل داخلان في المبادي فان
قوة الاجسام الطبيعية ليست الا هيولاها وفعلها صورتها **البحث الثاني في انه هل يكون
المبادي الاول للاجسام الطبيعية متضادة ام لا وفيه فصلان الفصل الاول في تعيين
البحث** اعلم ان الاضداد المناسبة للمقام بعضها اضداد وجودا وبعضها عدما والاضداد
الوجودية الكيفيات الاول الاربع اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتي
تصدر منها كالبياض والسواد والحلاوة والمرارة وغيرها والاضداد العدمية هي
الملكة والعدم كالنور والظلمة والعلم والجهل والبصر والعمى وكالصورة وعدمها وانما

المطلق الاضداد على بعده لانه كما ان الاضداد الوجودية كالحرارة والبرودة لا يمكن ان توجد معا في قابل واحد بل اذا وجد احدهما يرتفع الاخر كذلك الملكة والعدم لا يمكن ان يوجدا معا في قابل واحد بل اذا تحقق احدهما فيه يرتفع الاخر منه والاضداد العدمية اول الاضداد كما قال الفيلسوف في الفصل الرابع من عاشر ما بعد الطبيعة الاضداد الاول هي الملكة والعدم وسببه ظاهر لان تقابل العدم والملكة اصل ساير الاضداد ومبدؤها لان العدم والملكة داخل في كل منها ومن ثمه يكون عدم احد المتضادين الوجوديين اقل كمالا منها كما قال الفيلسوف في الفصل الرابع المذكور وفي المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات وكل اصل ومبداء اول واقدم من ذي الاصل وذي المبداء ولان هذين الضدين اي العدم والملكة فقط يوجدان في الجوهر وهو لما كان مبداء ساير المقولات يلزم ان يكون التضاد الموجود فيه ايضا اول التضادات الاخر فح صح ان يقال الاضداد العدمية الاول مبادٍ اول للاجسام الطبيعية والاظهر ان يقال الصورة الجوهرية والعدم مبدءان اولان للاجسام الطبيعية ثم اعلم ان بعض المبادي مبادي التبدل والتغير وبعضها مبادي التركيب ومبادي التركيب يجب ان تكون جواهر لانها اجزاء للجواهر التامة وكل جزء من اجزاء للجواهر التامة يجب ان يكون جوهرا والا لم يكن المركب منه جوهرا وهذه المبادي هي الهيولى الاولى والصورة الجوهرية ومبادي التبدل والتغير هي الهيولى الاولى والصورة والعدم واذا عرفت هذا فاعلم اولا ان مبادي التركيب لا تكون اضدادا على ما ادعى المصر في المتن الثاني والخمسين واستدل عليه بان مبادي التركيب تركب الاجسام الطبيعية والاضداد لا تركب شيئا لانها لا تتجامع في شيء والمركبات تتجامع في شيء فمبادي التركيب ليس باضداد وايضا مبادي التركيب جواهر ولا شيء من الجواهر بضد لاخر كما قال المص في المتن المذكور لانه لو كان جوهر ضد الجوهر لامكن ان ينعدم جوهر بسبب جوهر اخر بلا واسطة امر اخر لان كل ما يكون له ضد يمكن ان يفسد بسببه فامكن ان تفسد الجواهر المجردة بعضها عن بعض وهو مستحيل فمبادي التركيب هي الهيولى والصورة وهما ليستا باضداد ولان الهيولى موضوع الصورة الحالة فيها ولا شيء من الموضوع بضد لما يحل فيه من الصور على ما قال الفيلسوف في المتن المذكور فمبادي التركيب ليست باضداد واعلم ثانيا ان الهيولى والعدم ليسا متضادين على ما ادعى المصر في المتن الحادي والخمسين والثاني والخمسين والسابع والخمسين وهو ظاهر لان الهيولى والعدم يوجدان معا الان الهيولى توجد الان مثلا مع صورة واذا ارتفعت هي توجد مع اخرى وتتصف مع عدم الصورة المرتفعة لان موضوع الاضداد يجب ان يكون امرا واحدا بعينه والمتضادان لا يوجدان معا فالهيولى والعدم ليسا متضادين وثالثا ان مبادي التبدل والتغير ثلثة الهيولى التي هي الموضوع والمحل والعدم الذي هو الحد منه للتكون والصورة التي هو الحد اليه له وهذه الدعوى ظاهرة لان التبدل والتغير يكون من شيء الى شيء كما بينه الفيلسوف في المتن الحادي والاربعين من ثالث السماع الطبيعي وفي المتن الخامس والخمسين من خامسه وفي المتن الثاني والثلثين من سادسه وفي مواضع كثيرة اخرى وهو لا يمكن ان يتحقق في اللاشيء واللاموجود فيطلب شيئا يكون قابلا له وهو الموضوع اعني الهيولى ويطلب ايضا

٤ بعض المبادي مبداء التبدل وبعضها مبداء التركيب

٥ لا شيء من الجواهر ضد الجوهر

ليست باضداد وايضا مبادي التركيب ﻫ

ايضا شيئا يتبدل منه كالحد منه وهو عدم الصورة المطلوبة ويطلب شيئا يتبدل ويتغير اليه كالحد اليه وهو الصورة المطلوبة فالتبدل والتغير يطلب الهيولى التي هي الموضوع والعدم الذي هو كالحد منه والصورة التي هي كالحد اليه كما ان الماء مثلا اذا استحال من البرودة الى الحرارة يكون الماء هو الشيء المتبدل المتغير في نفس الامر والبرودة وعدم الحرارة هو الشيء الذي يتبدل منه كالحد منه والحرارة هو الشيء الذي يتبدل اليه كالحد اليه وهو الصورة المطلوبة كذلك في التبدل الجوهري الهيولى الاولى المصورة بصورة الماء اذا تبدلت وتحولت منها الى صورة الهواء هو الشيء المتبدل المتغير في نفس الامر وصورة الماء وعدم صورة الهواء هو الشيء الذي تتبدل هي منه كالحد منه وصورة الهواء هو الذي تتبدل هي اليه كالحد اليه فالهيولى الاولى والعدم والصورة مبادي التبدل والتغير ورابعا ان الصورة والعدم من هذه الثلثة متضادان تضادا بالعدم اما انهما متضادان فظاهر لانهما يرتفعان من الهيولى ويقابل كل منهما يتعاقب الاخر ويبرهن عليه بالاقدم بان يقال التبدل هو تحول ما وهو انما يكون بتحويل الفاعل المحول شيئا ما وهو يقتضي ان يكون الشيء المتحول مغايرا لما كان اولا وهذا التحول والتبدل يجب ان ينتهي الى شيء يطلبه الفاعل المبدل ويفعل فعله لاجله والشيء المنتهى لا يمكن ان يكون هو الموضوع المتبدل وهو ظاهر ولا ان يكون عدما مطلقا مجردا عن كل صورة لان العدم المطلق غير متحقق في نفس الامر ولان الفاعل لا يطلب العدم المطلق ولا يمكن ان يكون امرا اخر مثبتا بالفعل لما يتبدل لانه لم يكن التبدل لازما لانه قد كان له ما كان حصوله مطلوبا بل هو امر يستعد الموضوع لان يحصل وهذا الاستعداد يجدد الصورة التي يستفعلها الفاعل فيه وهذا العدم لا يمكن ان يجتمع مع هذه الصورة التي يتبدل ويتحول اليها فح نقول الصورة الاتية وعدمها متضادان لانهما لا يجتمعان معا في الوجود وكل ما لا يجتمعان في الوجود متضادان فالصورة الاتية وعدمها متضادان واما انهما متقابلان تقابل العدم والملكة فابين من الشمس

الفصل الثاني في ايراد بعض الادلة على خلاف ما ادعينا وردها يستدل على خلاف ما ادعينا اولا من ان مبادي التركيب اي الهيولى والصورة ليستا متضادتين بان الهيولى قوة على ما قال المصر في المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب والصورة فعل على ما قال في المتن الخامس من ثاني النفس وكل قوة وفعل متضادان على ما قال في المتن السابع من تاسع الفلسفة الاولى لانهما بعيدان كمال البعد ويتعاقبان على موضوع واحد فالهيولى والصورة متضادان ويجاب اولا بانه ليس كل قوة وفعل متضادين لان القوة تطلق على معنيين على ما قال الفيلسوف في الفصل الخامس من تاسع ما بعد الطبيعة فالقوة بمعنى لا يمكن ان توجد مع الفعل الذي تتهيؤ له بل تنعدم عند وجوده كالقوة الكائنة في العود للاحراق فانه اذا احرق لم تبق فيه قوة الاحراق وبمعنى اخر تجتمع في الوجود مع الفعل فان قوة المشي في الماشي لا تنعدم اذا مشى بالفعل والهيولى قوة بالمعنى الثاني تجامع في الوجود بالصورة التي هو فعل وثانيا بان الموضوع المتصف بالقوة لا يقابل الفعل والصورة بالذات لان الموضوع باقيا بعينه يقبل الفعل بل يقابله بسبب عدمه المتحقق فيه فالهيولى لا تقابل الصورة بالذات بل بسبب العدم

٧ بقوة بمعنى لا يجتمع مع الفعل ابدا دون الاول ظ

ويستدل على خلافه ايضا بان الهيولى بالذات مشعرة ببعد كل صورة وعدمها لانها لا تخلو عن صورة كما قال الفيلسوف في المتن الحادي عشر في اول الكون والفساد وفي المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وكل ما يشعر ببعد صورة وعدمها بالذات ضد لها عدما فالهيولى بالذات ضد للصورة عدما ويجاب بان الهيولى ليست مشعرة ببعد كل صورة وعدمها بالذات ومن حيث انها هيولى وجوهر ما لانها من حيث انها جوهر لا تضاد شيئا لان الجوهر لا يضاد شيئا على ما قال الفيلسوف في فصل الجوهر من كتاب المقولات بل مشعرة ببعد كل صورة من حيث انها بالنظر الى ذاتها مقارنة بعدمها دائما لانه يستحيل ان تلاحظ الهيولى بحسب الذات ولا تلاحظ مع العدم ويستدل على خلاف المدعى الثاني وهو ان الهيولى والعدم ليسا متضادين بان الهيولى موجودة والعدم لا موجود والموجود واللاموجود يتقابلان تقابل الايجاب والسلب لانه احد اقسام التقابل على ما قال المصنف في فصل التقابل مما بعد المقولات فالهيولى والعدم متقابلان تقابل الايجاب والسلب اما كون الهيولى موجودة فظاهرة من تعريفها المذكور في المتن الثاني والثمانين لانها موضوع اول يكون منه شئ واما كون العدم لا موجودا فلان العدم هو اللاموجود بالذات على ما قال المص في المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين ويجاب بان الهيولى والعدم ينظران على وجهين ينظران بمعنى الموجود واللاموجود وبهذا الوجه يتقابلان تقابل الايجاب والسلب وينظران بمعنى التقابل وبهذا الوجه لا يقابل العدم الهيولى بل يشترك معها كما مر انفا وايضا لما كان موضوع المتضادين واحدا كما صرح به في مواضع كثيرة يلزم منه ان الهيولى كما لا تقابل الصورة بل تقبلها وتحفظها ان لا تقابل العدم ايضا بل ان تقبل كلا منهما بالتناوب كما ان العين تقبل البصر والعمى ويستدل على خلاف ما ادعينا رابعا من ان الصورة والعدم متضادان بان العدم هو لا شئ وهو لا يضاد شيئا لان اللاشئ ليس بحال الشئ فلا يضاد شيئا ويجاب بان العدم ليس لا شيئا مطلقا بل هو عدم شئ مع القابلية في الموضوع له ويلاحظ العقل كصورة مقارنة مع الموضوع ولهذا قال المصنف في المتن الخامس عشر من الكتاب الثاني من الثمانية ان العدم يقال صورة ما

البحث الثالث في ان مبادي الاجسام الطبيعية هل هي متضادة وجودا وعدما وفيه فصول ثلثة

الفصل الاول في اثبات انها متضادة وجودا

اعلم ان الملكة او والصورة والعدم لا يتقابلان تقابل التضاد والوجود بل تقابل العدم والملكة لما قال المص في فصل التقابل مما بعد المقولات ان تقابل الشئ شيئا على اربعة اوجه اما كالمتضايفين او كالضدين او كالعدم والملكة او كالاثبات والسلب والمتضايفان كالضعف والنصف والضدان كالخير والشر والعدم والملكة كالعمى والبصر والايجاب والسلب كيقعد ولا يقعد وسببه ظاهر لان التضاد الوجودي يكون بين صورتين وجوديين كما بين الحرارة والبرودة والبياض والسواد والتقابل بالعدم والملكة يكون بين صورة وعدمها من موضوع قابل لها كالبصر والعمى والنور والظلمة فلما كان المبدأن للاجسام الطبيعية الصورة والعدم على مذهب المشائين فهما ليسا متضادين حقيقة وتضادا وجوديا بل متقابلان تقابل العدم والملكة وقال بعضهم انهما متضادان حقيقة تضادا وجوديا وقالوا لحفظ ذلك ان المص بلفظ العدم الذي عينه مبدأ ثالثا للتكون وحدا منه لم يحض عدم الصورة في الموضوع بل

ارادوا به صورة جوهرية وجودية مضادة بالوجود للصورة اللاحقة التي ستتكون بعد وهي الصورة الموجودة في الهيولى قبل الصورة اللاحقة لكن لا من حيث انها صورة على الاطلاق من حيث انها مقارنة مع عدم الصورة اللاحقة مثلا لما كان مني الفرس مستعدا بالقوة القريبة لصورة الفرس كان صورة مني الفرس عدم صورة الفرس لكن لا من حيث انها مقارنة لهذا العدم اي لعدم صورة الفرس التي ستتكون وصورة المني امر موجود قطعا فهي مبدأ ثالث وحد منه للتكون الجوهري وهي المسماة بالعدم ومن هذا تعرف ظاهرا ان المبدأ الثالث لتكون الاجسام الطبيعية امر موجود لا عدمي ولما لم يكن ان يكون جوهر ضد الجوهر على ما اتفق عليه كلمة القوم قالوا ان صورة المني مثلا التي هو مبدأ ثالث وحد منه للتكون ومسماة بالعدم للمناسبة المذكورة وصورة الفرس مثلا وان لم يكونا متضادين حقيقة لكن لما لم يكن ان تجتمعا في مادة وكلما وجد احديهما فيها لا يوجد الاخرى فيها سماهما متضادين بطريق الاستعارة لشبههما بمتضادين حقيقيين والى هذا الرأي ذهب سمبلقيوس على ما صرح في شرح المتن الخامس عشر من ثاني الطبيعيات وقال والى هذا ذهب اسكندر الافروديسي في شرح المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب وهكذا نجد في الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني للاسولة الطبيعية لاسكندر الافروديسي وتبعهما ابن رشد القرطبي على ما صرح في الفصل الثاني عشر من التعليم الثاني من كتابه خلاصة ما بعد الطبيعة والبرتس وزابارلا وكثير من المتاخرين ويثبتون دعويهم نقلا وعقلا اما نقلا فبما قال المص في المتن الثالث والاربعين من هذا الكتاب ولا يتكون كل شئ من كل شئ الا ان ياخذ احد بالعرض لانه كيف يتكون الابيض من الموسيقي الا ان كان الموسيقي عارضا على الابيض والاسود لكن الابيض يتكون من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود او المتوسطات بينهما فانه فسر مراده من اللاابيض بالامر الموجود وقال بل من الاسود ومن المتوسطات الموجودة في الخارج وعلى ظاهر ان الحد منه للتبدل هي صورة موجودة مضادة للصورة اللاحقة مثل السواد وساير الالوان المتوسطة بين السواد والبياض ويقرب منه ان المصنف حين اراد ان يبين في المتن الثاني والستين من هذا الكتاب الهيولى المخصوصة التي يتحقق فيها عدم الصورة المعينة اللاحقة جعل هيولى النباتات والحيوانات البذر حيث قال لانه يوجد دائما شئ موضوع يتكون منه ما يتكون كما يتكون النباتات والحيوانات من البذر فانه عين البذر ههنا مبدأ وحدا منه للتكون الجوهري للنباتات والحيوانات لكن لا من حيث انه تركب من الهيولى وصورته بل من حيث انه تحقق فيه عدم النبات والحيوان اللذين سيتكونان لان كل ما يتكون يتكون من الهيولى المتصفة بعدم الصورة التي ستتكون فالعدم الذي وضع لان يكون مبدأ ثالثا وحدا منه للتكون الجوهري ليس هو محض عدم صورة النباتات والحيوان بل هو صورة البذر من حيث تنسب الى صورة النبات وهما ان الصورتان متضادتان وجودا ولهذا اسماه المص في المتن الخامس عشر من ثاني الثمانية صورة ما حيث قال فيه فالصورة طبيعة والطبيعة تقال على وجهين لان العدم صورة ما واما عقلا فبان الحد منه هو الشئ المتعين الذي يظهر منه تكون الشئ الذي يتكون وكل ما يظهر منه تكونات الاشياء

صورة بل على الاطلاق لا من حيث

التي تتكون هو العدم المتعين الذي هو عين الصورة المقابلة للصورة اللاحقة الصادرة
بعدها بسبب الرفاقة الضرورية الواقعة بينهما فالحد منه هو العدم الذي هو عين الصورة
المقابلة للصورة اللاحقة الصادرة بعدها فالعدم بهذا المعنى اي تلك الصورة هو الحد
منه فهو مبداء ثالث لتكونات الاشياء ويثبت الصغرى بما نقول اتفاقا من ان الدم
يتكون من الطعام واللحم من الدم والنبات من البذر والكبرى بانا لا نقول ان شيئا
من المذكورات يتكون من اي عدم كان من ما كان كعدم الحجر او الحديد او النحاس او التراب
بل من الاعدام المعينة كتكون الدم من عدم صورة الدم الذي هو عين صورة الطعام
المقابلة لصورة الدم وتكون اللحم من عدم صورته الذي هو عين صورة الدم المقابلة
لصورة اللحم ويبين هذا بان الهيولى تنتقل في التكون من صورة الى صورة اخرى والصورة
التي تنتقل منها هو الحد منه لهذا الانتقال وتسمى عدما من حيث تتوجه الى صورة اخرى
هو الحد اليه اي المنتهى فالصورة المتقدمة من حيث تنسب الى الصورة التي ستتكون
تسمى عدما ومبدأ ثالثا وبانه لو كان العدم الذي نتكلم له هو عدم الصورة فقط في الهيولى
للزم انه لو كان هيولى بلا صورة ما ان يمكن فيها التكون لتحقق الموضوع والحد منه وهو
مستحيل كما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثالث عشر من اول الكون والفساد وكما حقق
ابن رشد في شرح الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وكون التكون في الهيولى العارية عن كل
صورة مستحيلا مسلم عند القوم حتى قال فونسقه في الفصل الثاني من خامس ما بعد الطبيعة
لو عريت الهيولى عن كل صورة ووضعت على النار لا تفعل النار فيها شيئا ما اصلا لان
الفاعل الطبيعي لا يفعل شيئا الا في الهيولى المكيفة وهي لا تتكيف الا ان يكون لها صورة
جوهرية الفصل الثاني في ان العدم الذي هو الحد منه للتكون الجوهري المعين من المص
مبداء ثالثا للاجسام الطبيعية ليس هي الصورة الجوهرية المتقدمة على الصورة اللاحقة
وليس لها وجوديا ومن ثمه لا يكون المبادي متضادة بالتضاد الوجودي بل العدمي وهذا
مذهب كثير من المشائين ويثبت اما اولا فبان كل عدم مقابل للصورة التي هو عدمها على ما
قال المصنف في فصل التقابل مما بعد المقولات وفي الفصل الرابع من الثاني عشر مما بعد
الطبيعة وليس صورة من الصور الجوهرية المتقدمة من الصور اللاحقة المكونة بمقابلة لصورة
اخرى فلا شيء من العدم بصورة جوهرية متقدمة من الصورة اللاحقة المكونة ويثبت الكبرى
بان كلا من الصورة السابقة واللاحقة جوهر على ما قال المص في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن
السابع من سابع الطبيعة ولا شيء من الجواهر بمقابل للاخر لا وجودا وتضادا ولا عدما فلا شيء
من الصورة السابقة واللاحقة بمقابلة للاخرى لا وجودا وتضادا ولا عدميا ويثبت عدم كون
جوهر مقابلا للاخر وجودا وتضادا بان التضاد الوجودي خاصة الاعراض اتفاقا وبان
الجواهر لا تفعل بعضها في بعض ولا تنفعل بعضها من بعض بدون واسطة الاعراض ولهذا قال
المص في الفصل الرابع من كتاب الحس والمحسوس ان النار والتراب وساير العناصر لا يمكن ان تفعل
شيئا من حيث انها جواهر بل من حيث كونها متصفة بالحرارة والبرودة وساير الاعراض
والاضداد تضادا وجوديا تفعل بعضها في بعض وتنفعل بعضها من بعض بدون واسطة كما يكون

لو جرد الهيولى لا يمكن ان يتحقق فيها التكون وان يؤثر فيها الفاعل

٢ لا شيء من جوهر مقابلا بجوهر

٣ الجواهر لا تفعل بعضها في بعض ولا تنفعل بعضها من بعض بدون واسطة الاعراض

يمكن ان يعرف بالاستقراء فالجواهر ليست باضداد ويثبت عدم كونه متقابلا للاخر تقابلا
بالعدم بان جوهرا ليس لعدم لجوهر اخر والمتقابلان بالعدم يكون احدهما عدم الاخر كالعمى
والبصر والظلمة والنور فلا شيء من الجواهر بمقابل للاخر تقابل العدم والملكة واما ثانيا فبانه
لو كان العدم الذي عين لان يكون حدا منه ومبداء ثالثا للتكون هي الصورة الجوهرية
الموجودة في الهيولى اولا المتقدمة من الصورة اللاحقة المتكونة بعدها لكان الصورة
اللاحقة من صورة اخرى لتكونها من العدم الذي هو عين الصورة الاولى عند هؤلاء
القائلين بكون الصورة المتقدمة حدا منه ومبداء ثالثا للتكون الجوهري فلزم ان يتكون صورة
جوهرية من اخرى وهكذا وهكذا فيلزم التسلسل في الصور ولزم ايضا ان يتكون مبداء من مبداء
اخر مجانس للاول اي صورة من صورة ولزم ان يكون من الغير وان لا يكون من الغير واللوازم
باطلة وقال سمبلقيوس في شرح المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب يلزم على الرأي السابق
ان يكون للعدم عدم آخر وللآخر آخر وهكذا الى غير النهاية وهو مستحيل لان المقابل للعدم هو
الصورة لا عدم اخر والملازمة ظاهرة لان صورة البذر مثلا عدم صورة النبات على رأي
هؤلاء وفيها هذا العدم ايضا فيكون للعدم عدم واما ثالثا فبانه لو كان العدم الذي هو
حد منه ومبداء ثالث للتكون الجوهري عين الصورة المتقدمة لكان الحد اليه اي المنتهى
ايضا في الفساد الجوهري صورة جوهرية تنتهي اليها الشيء الفاسد لان التكون والفساد
متقابلان فكما ان التكون تبدل من اللاوجود الى الوجود كذلك الفساد تبدل من الوجود الى اللاوجود
كما بينه المص في المتن السابع والثامن من خامس الثمانية ومن ثمه كما يكون الحد منه للتكون العدم
على زعمنا من ان العدم هو الحد منه لا الصورة كذلك يكون الحد اليه للفساد هو العدم في نفس
الامر فكذلك لما كان الحد منه للتكون الجوهري هي الصورة الجوهرية المتقدمة على الشيء
وصورته المتكونين عند هؤلاء الحكماء لزم ان يكون الحد اليه للفساد الجوهري هي الصورة الجوهرية
المتاخرة عن الشيء والصورة الفاسدين ومن يقول بكون الحد اليه للفساد الجوهري هي الصورة
الجوهرية هل لا يكون التبدل حينئذ الى الكون لا الى اللاكون وهل لا يكون تكونا لا فسادا
واجاب جماعة الرأي السابق الذين منهم زابارلا بان صورة البذر مثلا يمكن ان تلاحظ
بوجهين الاول من حيث انها صورة بها يكون البذر بذرا والثاني بالنسبة الى الصورة
المتكونة اي صورة الفرس مثلا والملحوظة بالوجه الاول مضادة لعدمها المتقدم عليها
لا للصورة المتكونة للفرس لان الملحوظة بهذا الوجه ليست عدما بل صورة وهي بهذا الوجه
حد اليه للتكون لان بذر الفرس يتكون من الدم وبالوجه الثاني تقابل هذه الصورة اي
صورة الفرس لا كتقابل صورة صورة اخرى بل كتقابل العدم الصورة من حيث تقترن
بعدم صورة الفرس وبهذا الوجه حد منه للتكون لان الفرس يتكون من البذر اي المني
اقول هذا الجواب لا يدفع ادلتنا المذكورة لان صورة البذر المنسوبة الى صورة الفرس
جوهر بلا ريب فبهذا الوجه لا يمكن ان تعين ويقال انها عدم لان جوهرا ما لا يقابل جوهرا
كما قلنا في الدليل الاول وايضا صورة البذر المنسوبة الى صورة الفرس لا تخرج
عن كونها صورة فيلزم ان يكون صورة من صورة كما قلنا في الدليل الثاني مع انه ليس

العدمي وليس [illegible] عدم الشيء

لهم فی نفس الامر ان یقولوا علی دلیلنا الثالث شیئا ثم رد الرأی والجواب المذکوران بما
قال ابن رشد فی شرح المتن الثمانیة عشر ومایة من الکتاب الرابع من الثمانیة وفی شرح
المتن الخامس والعشرین من ثالث النفس وفی مواضع اخر ان الاعدام تتعین بالنظر
الی ملکاتها لانه لیس للعدم من حیث انه عدم فصل انتهی وکذا قال المص فی الفصل الاول
من الکتاب الاول لاقسام الحیوانات ولهذا ذهب جمهور الفلاسفة الی ان الاعدام لیست
بانواع بل تنسب الی نوع ملکة او صورة تکون هی اعدامالها وتفترق بالنوع بسبب الملکة
او الصورة المضافة هی الیها ولا یمکن هذا القول علی رأی هؤلاء وجوابهم لان الاعدام
علی رایهم صور جوهریة موجودة فی الخارج وانواع حقیقیة لا تتعین بصور اخری بل تتغایر
بینها بالذات وبما قال المص فی المتن التاسع والسبعین من ان العدم لیس بجوهر ولیس
بموجود بالذات انتهی وهذا لا یمکن ان یتحقق فی الصورة الجوهریة الموجودة فی المادة
اولا وبما فرق فی المتن السادس عشر من عاشر ما بعد الطبیعة بین التولد العرضی کتولد الابیض
من الاسود والحار من البارد والتولد الجوهری کتولد زید من النطفة والفرس من المنی حیث
قال وهذا التولدات الکائنة فی الهیولی من الاضداد تکون اما من النوع وحال النوع
ای الصورة او من عدم النوع والصورة یعنی ان التولد العرضی یکون من النوع وحال
النوع لانه وان کان الحد منه لکل تولد عرضیا کان او جوهریا هو العدم بالفعل لکن بینهما
فرق بان العدم فی التولد العرضی یبتنی علی الموجود بالفعل ولهذا یکون من النوع وحال
النوع والعدم فی التولد الجوهری یبتنی علی الموجود بالقوة فقط ای الهیولی الاولی
ولهذا قال یکون من عدم النوع والصورة فالعدم فی التولد لیس هی الصورة الجوهریة
المتقدمة وظهر مما حققنا انه لما لم یکن العدم عین الصورة الجوهریة الموجودة فی الهیولی
ولاجله لم یکن مقابلا للصورة المکونة بالتضاد الوجودی وجب ان یقر بانه یکون مقابلا لها
تقابل العدم والملکة لا تقابل التضاد الوجودی بالمعنی الاخص المقابل لتقابل العدم والملکة
وما قال الجمهور من انهما متقابلان تقابل التضاد فمرادهم من التضاد هو التضاد بالمعنی الاعم
ای عدم تحقق الشیئین فی محل واحد معا علی اعتقاد ان یستعمله القدماء بهذا المعنی ولکی تعرف
حقیقة الحال ینبغی ان تعلم ان الهیولی الاولی لما کان توجد دائما تحت صورة ما جوهریة فاذا
تکون شیء تنتقل من عدم صورة ستتکون الی وجودها وعدم الصورة المکونة عدم متحقق
فی الهیولی وحد منه ومبداء للتکون وایضا هذه الهیولی من حیث انها متلبسة بصورة ما دائما
تنتقل دائما من صورة الی صورة اخری ومنه یکون الصورة الاولی ایضا حدا منها لیتبدل
التکون لکن العدم حد منه ومبداء بالذات للتکون والصورة حد منه ومبداء له بالعرض
فقط اما کون العدم حدا منه ومبداء بالذات للتکون فظاهر من کلام المص فی هذا الکتاب
ولانه اذا وجد شیء بالعرض بالنسبة الی فعل یمکن ان یوجد هذا الفعل بدونه لکنه لا یمکن ان یوجد
تکون صورة بدون تحقق عدمها مع الهیولی لان التکون هو الانتقال من العدم الی الوجود
ای من عدم الصورة الیها واما کون الصورة حدا منه ومبداء للتکون بالعرض فقط فهو
ظاهر ایضا لانه یمکن ان یتحقق التکون مع تحقق هذه الصورة او تلک ولهذا قال اصحاب

اصحاب هذا الرأی لو وجدت الهیولی بدون کل صورة واقترنت بالفاعل المناسب امکن
ان یدخل فیها الاحوال المتقدمة ثم یفعل فیها صورة قد تحقق فیها عدمها اولا ولما لم تکن الصورة
مبداء بالذات للتکون بل بالعرض فقط وکان العدم مبداء بالذات لا بالعرض لم یعد الصورة
الاجسام بل انما عد منها العدم فلو کانت مبداء له بالذات کالعدم لعد منها وصارت
المبادی اربعة لا ثلثة فان قلت لما لم یکن المبادی متضادة بالوجود حقیقة بل متقابلة تقابل
العدم والملکة کما قررت لم یقل المص انها متقابلة تقابل العدم والملکة بل قال انها اضداد
مع انه یجب التکلم بالحقیقة لا بالمجاز والاشتراک قلت لیحفظ استعمال قدماء الحکماء المسمین
للمبادی اضدادا لا متقابلة تقابل العدم والملکة کما یظهر من المتن الحادی والاربعین والثانی
والاربعین من هذا الکتاب ومن الفصل الثانی والثالث والرابع من اول ما بعد الطبیعة

الفصل الثالث فی رد الادلة الموردة لاثبات الرأی السابق اولا اعلم اولا ان العدم
المتحقق فی الهیولی اثنان احدهما عام بعید والثانی خاص قریب فانه لما کان العدم هو
عدم صورة فی الموضوع القابل لها یتحقق فیه امران عدم الصورة فیه واستعداده لها
واستعداده لها یکون علی الاختلاف فکذا العدم فیه مثلا الاستعداد للبصر المتحقق فی الیربوع
والعقرب مغایر لاستعداد البصر المتحقق فی ولد الکلب المتولد الان واستعداده المتحقق
فی الانسان الاعمی فیکون العدم ایضا علی الاختلاف لان عدم البصر لا یتحقق فی الامثلة
المذکورة بمعنی فان الیربوع والعقرب اعمی بمعنی وولد الکلب المتولد الان اعمی بمعنی اخر
والانسان الاعمی اعمی بمعنی اخر وسیجیء تفصیل هذا فی اخر الکتاب فی نعول الهیولی الاولی
الملحوظة بالذات نظرا اولا من حیث انها قابلة لکل صورة فتتعقل بلا صورة ما وتحقق فیها
عدم یسمی عاما وبعیدا ثم تنظر من حیث انها متعینة ومستعدة بوجه ما لصورة متعینة بحیث
تکون بسبب صورة جوهریة او لا اقل بسبب استعدادات متقدمة اقبل لهذه الصورة من اخری
ولهذا یتحقق ویتعقل فیها عدم اخر خاص مثل الهیولی الاولی قابلة من ذاتها لصورة المعدن
والنبات والحیوان ثم اذا انضم الیها صورة المنی تکون اقبل الی صورة الحیوان من صور
اخری وکذلک لو صورت هذه الهیولی بصورة منی الانسان تکون اقبل الی صورة الانسان
من غیرها ومن هذا یعرف تحقق عدمین فی الهیولی احدهما عام والثانی خاص واذا عرفت
هذا فاقول فی الجواب عن الدلیل الاول ان المص لم یرد بقوله لا یتکون کل شیء من کل شیء
والابیض لا یتکون من کل لا ابیض بل من الاسود ومن المتوسطات ان یبین ان التکون
بالذات یستدعی صورة متقدمة متضادة للصورة اللاحقة کالحد منه والمبداء بل یشیر
الی الهیولی القریبة المتحققة بالعدم الخاص الذی منه یجب ان یکون ذلک التکون ولهذا قال
مشیرا الی ذلک ان الابیض لا یتکون من کل لا ابیض ای من کل عدم تحقق فی الهیولی بای وجه
کان لان الانسان والخط والجسم والحار والبارد وامثالها لا ابیض فی نفس الامر مع انه
لا یتکون منها الابیض الا بالعرض لما قال المص فی القول المذکور کیف یتکون الابیض من الموسیقی
الا ان یعرض الموسیقی علیه او علی الاسود نعم التکون بالذات یجب ان یکون بین الاشیاء
التی تکون من مقولة واحدة کما یفیدنا المعلم الاول فی المتن الثالث عشر من عاشر ما بعد الطبیعة

قریبا وبه

العدم الکائن فی الهیولی اربع
عام بعید وخاص قریب

التکون بالذات یکون من المتضاد

حيث قال لان الاشياء التي تتخالف جدا ليس لبعض منها طريق الى بعض اخر منها بل تفارق
ولا تجتمع لكن توجد المكونات من الاضداد وكان من الحدود في الاشياء التي تتخالف نوعا تباعد
الحدود وعظيم فكذا تباعد الاضداد وايضا اذا قال المص ان الابيض لا يتكون من كل لا ابيض
بل من الاسود او المتوسطات لا يريد ان الابيض يتكون بالذات من صورة موجودة
مضادة للصورة اللاحقة المكونة كما ان الحد منه والمبداء بل يشير به الى الهيولى المتحققة بالعدم
الخاص فانه بين مراده بعده حيث قال والموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل لاموسيقي بل
من لاموسيقي قابل للموسيقي واللاموسيقي لا يدل على صورة مضادة للموسيقي بل على عدم الموسيقي
في الموضوع القابل له قريبا وبهذا الوجه ينبغي ان يجاب عما قال في المتن الثاني والستين
من هذا الكتاب فان سبب هذا القول اي قوله ان النباتات والحيوانات تتكون من المني
ظاهر تماما قلنا ويجاب عن قولهم ولهذا اسماه المص في المتن الخامس عشر من ثاني الثمانية
صورة ما بانه انما سماه كذلك لانه يؤخذ في الهيولى كصورة ولما قال سمبلقيوس ان العدم
صورة ما من حيث انه يفارق وينفصل عن الموضوع ولانه لما كان متحققا في الموضوع كالصورة
كان صورة ما للموضوع لان العوارض صور لما تعرض عليه بوجه ما لانه ليس العدم الذي
نتكلم هنا له هو العدم المطلق بل هو العدم المتحقق في الموضوع القابل لصورة هو عدمها
ويجاب عن اول الدليل العقلي بان الحد منه والمبداء للتكون بالذات هو العدم المتعلق
بهذه الصورة او تلك واما الصورة المتقدمة فهي مبداء وحد منه للتكون بالعرض فقط
كما حققنا انفا وعن الثاني بان كون الهيولى موجودة بالذات في الخارج بلا كل صورة مستلزم
على التناقض لانها لا يمكن ان تكون بالفعل وبلا فعل ولهذا ايضا لا يلزم ان تقدر بالذات ان تقبل فعل
الفاعل في نفسها وهذا يثبت الدليل المذكور وايضا اذا سلمت المتقدمات اي ان توجد
هي بالذات وان تنفعل فعل الفاعل الموافق لها ان يصدر منها صورة المتن الثالث والاربعون
قال لكن يجب ان ننظر ايضا بالدليل كيف يقع هذا فينبغي ان نعلم اولا انه لا شيء من الموجودات
يقابل ان يفعل في كل شيء وان ينفعل من كل شيء وانه لا يتكون كل شيء من كل شيء الا ان
يأخذه احد بالعرض لانه لا يتكون الابيض من الموسيقي الا ان يعرض الموسيقي على الابيض
او الاسود بل الابيض يتكون من اللاابيض وهذا لا من كل لا ابيض بل من الاسود او من
المتوسطات والموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل لاموسيقي بل من لاموسيقي قابل للموسيقي
او من المتوسط ان كان اقول اختلف الشراح في بيان مراد المص هنا فذهب الاكثر
الى انه اراد ان يبين الجزء الثالث للصغرى من القياس المذكور في المتن السابق والكبرى
المذكور فيه هو ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام
الطبيعية منها وجميع الاشياء التي لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر ويكون جميع الاجسام
الطبيعية منها يجب ان يكون مبادي اول للاجسام الطبيعية فالاضداد الاول يجب ان يكون
مبادي للاجسام الطبيعية وقد بين في المتن السابق الجزئين الاولين من الصغرى اعني ان
الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر فاراد ان يبين هنا الجزء الثالث
منها اعني ان جميع الاجسام الطبيعية منها ومن هذا البيان سيبين ايضا باي معنى لا يكون ضد ما

ضد تام من اخر وبين هذا من هذا المتن الى المتن السابع والاربعين ثم يستنتج فيه انه يتكون كل ما
هو قابل للتكون ويفسد كل ما هو قابل للفساد اما من الاضداد او الى الاضداد او متوسطاتها
ووضع في هذا المتن اولا مقصوده ثم بعض المقدمات ثم يجيب عن سؤال مقدر فقال
لكن يجب ان ننظر ايضا بالدليل كيف يقع هذا يريد انا قد قلنا اولا ان الاضداد الاول لا يكون
بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها وقد بينا الجزئين الاولين في المتن السابق فالان
نبين الجزء الثالث ونقول لكن يجب ان ننظر ايضا بالدليل كيف يقع هذا اي ان الجميع منها
اي يجب ان ننظر بالدليل كيف يكون جميع المكونات من الاضداد الاول لانا اذا علمنا بالدليل
ان جميع المركبات تنفعل من الاضداد كالابيض من اللاابيض القابل للبياض والموسيقي من اللاموسيقي
القابل للموسيقي واخرجنا المتنزعات البسيطة فانه لا يتكون البياض من السواد ولا الموسيقا
من اللاموسيقا نعلم هذا الجزء الثالث بعينها ان الجميع يكون من الاضداد الاول ونعلم ايضا ان الاضداد
الاول لا يكون بعضها من بعض وذهب البعض الى ما يخالف هذا المعنى والربط وقالوا ان المص
يتكلم هنا للاضداد بغير ما تكلم في المتن السابق فانه اذا قال فيه ومنها الجميع اراد من الاضداد
الاول الجميع ولم يذكر هنا الاضداد الاول اصلا بل يتكلم لجميع الاضداد على العموم اولا كان
اولا وانه اخذ كلمة من هناك دالة على التركيب لا دالة على المبدائية لانه نسب الاضداد الاول
بعضها الى بعض حين قال فيه لا يكون بعضها من بعض ونسبها الى امور اخر حين قال ومنها الجميع
وكلمة من في هذين الموضعين دالة على التركيب لان المراد فيهما ان الاضداد الاول لا يتركب
بعضها من بعض ويتركب الجميع منها واخذها ههنا دالة على المبدائية لا على التركيب بمعنى ان كل
ما يتكون يتكون من ضده اي بعد ضده واذا كان مقصوده هذا فلا يمكن ان يكون هذا
القول مثبتا للجزء الثالث من الصغرى فقالوا مقصود المص في هذا المتن وفي المتون الاربعة
الاتية هو انه قد كان اثبت في المتون السابقة تضاد المبادي لشهادات القدماء وبالدليل
المقنع المأخوذ من كلماتهم واراد الان ان يثبته بالبرهان الطبيعي اقول هؤلاء البعض لم يفهموا
كلام المص حق فهمه لان ما قالوا ان المص اثبت تضاد المبادي الاول في المتن الحادي والاربعين
بشهادات القدماء حق لكنه اثبت رأيهم في المتن الثاني والاربعين بالدليل العقلي حيث قال
وهذا معقول لانه يجب ان لا يكون المبادي بعضها من بعض الى اخره فان قلت ان الدليل المذكور
فيه جدلي او خطابي مقنع قلت ليس الامر كذلك لان الدليل المذكور فيه وهو قوله لانها
من حيث تكون اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا يكون بعضها عن بعض دليل
برهاني بلا ريب لا جدلي الزامي او خطابي وما قالوا من ان المص لا يتكلم في هذا المتن للاضداد
الاول بل لجميع الاضداد على العموم كذب لان المص قال في هذا المتن ان الابيض يتكون من اللاابيض
لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود اي من عدم الابيض على ما فسره هؤلاء البعض والموسيقي
يتكون من اللاموسيقي والاضداد الاول هي الصورة والعدم كما بينا انفا واما ما قالوا من انه
اخذ كلمة من هناك دالة على التركيب الى اخره فقد بينا معناها فيما سبق وقلنا انها تؤخذ
في الجزء الثالث من الصغرى بمعنى عم شاملا للتركيب والمبدائية فرأي هؤلاء ههنا باطل فيجب
قبول الرأي الاول ثم ذكر مقدمات ثلثة احديها للفاعل والمنفعل والثانية للمعلول [illegible]

منهما والثالثة للحدمنه للتكون فقال ينبغي ان يعلم اولا انه لا شيء من الموجود يقابل ان ينفعل
في كل شيء وان ينفعل من كل شيء يعني ان يعلم ويسلم اولا انه ما من موجود يقابل لان ينفعل
في كل موجود بلا فرق وما من موجود قابلا لان ينفعل من كل موجود بلا فرق بل الموجود
المتعين ينفعل في المتعين والموجود المتعين ينفعل من المتعين يعني ان الفاعل يفعل في ضده
المعين ايضا والمنفعل ينفعل من ضده لانه لو امكن ان يصدر كل شيء من كل شيء لا امكن ان يصدر
من الانسان مثلا الفرس والحمار وامثالهما والارض والسماء مثلا واستحالته ظاهر والمقدمة
الثانية هي انه لا يكون كل شيء من كل شيء بلا فرق لانه لا يكون الحيوان من الحجر او الشجر او
النحاس ولا الابيض من الموسيقي بل يكون من ضده المعين لكن لما كان لاحد ان يقول ان الاشياء
تكون من اشياء غير متعينة فانه اذا فرغ احد من ان يكون موسيقيا وابتداء ان يكون ابيض
يرى ان يكون الابيض من الموسيقي وظاهر ان الموسيقي والابيض ليسا متضادين اجاب
المصر بقوله الا ان ياخذ احد يعني ان هذا التكون وامثاله ليس بالذات بل بالعرض لانه
يعرض على الاسود الذي منه يكون الابيض ان يكون موسيقيا لان كون احد موسيقيا وكونه
اسود يمكن ان يتقارنا ومن محل لان بعض الاسود لا يكون موسيقيا والاشياء التي تكون
كذلك تكون بالعرض فلا يكون شيء ابيض بالذات الا من ضده المعين وبين هذا اذا
قال لكن الابيض يكون الى اخره يعني ان كل ما يكون يكون من ضده المعين كما ان الابيض
يكون من اللاابيض لكن لا من كل لاابيض بل من ضده الذي هو الاسود او من الملونات
المتوسطة كذلك الموسيقي يكون من اللاموسيقي لكن لا من كل لاموسيقي بل من ضده الذي هو
اللاموسيقي القابل للموسيقي او من المتوسط لو كان المتن الرابع والاربعون قال فلا يفسد
اولا الى اي شيء كان كما ان الابيض لا يفسد الى الموسيقي الا بالعرض بل الى اللاابيض ولا
الى اللاابيض ايا كان بل الى الاسود او الى المتوسط وكذلك الموسيقي الى اللاموسيقي ولا
الى اي شيء كان بل الى اللاموسيقي القابل للموسيقي او الى المتوسط لو كان اقول لما بين في المتن
السابق التكون اراد ان يبين ههنا الفساد وقال كما ان كل شيء لا يكون من كل شيء كما
ان الابيض لا يكون من كل شيء بل من اللاابيض ولا من كل لاابيض بل من الاسود كذلك
لا يفسد كل شيء الى كل شيء كما ان الابيض لا يفسد الى الموسيقي بل الى اللاابيض ولا الى كل
لاابيض بل الى الاسود او الى المتوسطات وقوله اولا بمعنى بالذات على ما يدل عليه
استثناء بالعرض يعني لا يفسد الى اي شيء كان فسادا وكائنا بالذات الا انه
يقع ذلك بالعرض لانه لا مانع من ان يفسد الابيض الى الموسيقي احيانا بالعرض ثم اورد
مثالا اخر وقال وكذلك الموسيقي الى اللاموسيقي الى اخره بعض ايرادات على المتنين السابقين
اورد اولا ان تكلم المصنف في المتن السابق للفاعل والمنفعل تكلم بما هو خارج عما نحن فيه
لان كلامه في هذا المقام للمبادي الداخلية للتكون والفاعل مبداء خارجي له وكان الكلام
ههنا للمبادي المتضادة والفاعل والمنفعل ليسا بضدين لانهما قد يكونان من نوع واحد
كما ان النار الكبيرة تفعل في النار الصغيرة وتطفئها كما قال المصر في الفصل الخامس
من كتاب الشباب والشيخوخة مع ان النار الكبيرة ليست بضد للنار الصغيرة وكذلك

وكذلك الاجسام الفلكية تفعل في هذه الاجسام السافلة على ما قال المصر في الفصل
الثاني من اول جو الكائنات وهما ليسا بمتضادين واجيب بان المصر بين من حال
الفاعل والمنفعل اصل تضاد كل تبدل ومن تضاد التبدل تضاد الحدود ولان تفهم
هذا على الكمال ينبغي ان تتذكر ما قال الفيلسوف في المتن السادس والاربعين من اول الكون
والفساد وفي المتن الثالث والاربعين من ثاني النفس من ان دوام الاشياء يطلب
ان يصدر كل فاعل طبيعي شيئا مثله ويسعى لان يصدره لانه يكون ذا حصة من الدوام
الالهي على ما قيل في المتن الرابع والثلثين من هذا الكتاب ولان يحصل هذا يجب ان يجتمع
مع المنفعل في الهيولى على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من الكون والفساد والثالث من كتاب
النفس من ان يكون مضادا له بالصورة لانه لو كان صورة الفاعل مماثلة لصورة المنفعل
لكان سعي الفاعل عبثا وطلبا لاصدار ما هو حاصل في المنفعل بالفعل بل انما يفعل فيه بسلب
صورة المنفعل المضادة للصورة التي يسلخها فيه ورفعها من الهيولى فانه اذا رفعها منها
يدخل صورته فيها ولهذا يكون الفاعل في ابتداء الفعل مضادا بالصورة للمنفعل واما في نهاية
الفعل فيفعله مماثلا لنفسه وكذلك يكون المنفعل في اول الانفعال مضادا بالصورة للفاعل
وفي نهايته يكون مماثلا له ويتفرع من هذا الاصل ان كل ما يتبدل يجب ان يتبدل من الضد
الى الضد وكل ما يكون يجب ان يكون من ضده وكذلك كل ما يفسد يفسد الى ضده لانه
وان كان الذي ينفعل ويتحول ويكون في ابتداء الانفعال والتبدل يكون له صورة مضادة
لصورة الفاعل لكنه اذا رفعت صورته حين ينتهي التبدل ياخذ صورة مماثلة لصورة
الفاعل ومضادة لصورته الاولى ومن الذي لا يعلم يقينا ان كل ما يكون ويتبدل يكون
ويتبدل من الضد الى الضد فان جميع الناس يقولون ان شيئا صار الان حارا فلم يكن
قبل حارا بالفعل والا لما قالوا صار الان ولكن كان في قوة ان يصير حارا فتكون من اللاحار
اي البارد بالفعل القابل لان يصير حارا والبارد ضد للحار فالحار صار من ضده
وكذلك يقولون فسد حرارة شيء الان وذهبت فتحول الى عدم الحرارة اي البرودة
لانه لو لم يتحول اليه وكانت الحرارة محفوظة فيه بوجه ما لما صدق قولهم ومما حققنا
تعلم كيف تصدر تضاد الاطراف من تضاد التبدل وتضاد التبدل من حال الفاعل والمنفعل
ولهذا السبب شرع المصر من الفاعل والمنفعل ومن هذا يعرف الجواب عن الادلة المذكورة
في مقابلة شيع المصر لان الفاعل والمنفعل وان كانا امرين خارجين من التكون لكنهما اصل
تضاد التبدل والاطراف كما بينا والنار الكبيرة انما تطفئ النار الصغيرة بالعرض بسبب
النار الكبيرة تجذب الى نفسها الكلاء الذي كان يكبر منه الصغيرة كما قال المصنف
في الموضع الذي ذكر في الدليل والاجسام الفلكية فواعل بعيدة لا قريبة والكلام ههنا
للفاعل الطبيعي القريب وهو يجب ان يكون مضادا للمنفعل الطبيعي بالصورة واورد ثانيا
بان ما قال المصر في هذين المتنين من ان التكون والفساد يكونان من الضد الى الضد تضادا
وجوديا كما يفهم من امثلته مخالف لما قال في المتن التاسع من الخامس من انهما لا يكونان بين
الاضداد بل بين المتناقضين واجاب عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن الرابع والاربعين

الفاعل الطبيعي يجب ان يجتمع مع المنفعل

كل ما يتبدل ... ان يتبدل من الضد الى الضد ... وكل ما يتكون ... من ضده

بان حدوث التكون ينقسم الى ثلثة اقسام بعضها حدود بالذات واول وهذه الحدود
تكون متقابلة تقابل العدم والملكة فى كل تكون جوهريا كان او عرضيا وعلى هذا يكون
كل تكون بالذات واولا من العدم الى الملكة اى الوجود وكل فساد بالذات واول
يكون من الملكة الى العدم وعلى هذا يكون الانسان من اللاانسان اى من الموضوع
العديم الصورة الانسانية والابيض من اللاابيض اى من الموضوع العديم
صورة البياض ويفسد الانسان الى اللاانسان اى الى موضوع عديم الصورة
الانسانية والابيض الى اللاابيض اى الى موضوع عديم صورة البياض وبعضها حدود
لا اول بل ثوان وهذه الحدود متضادة تضادا وجوديا كما ان الابيض يتكون
من الاسود والحار من البارد وبعضها حدود بالعرض كما ان الابيض يتكون
من الموسيقى تكونا بالعرض والمص يتكلم ههنا للحدود الثوانى للتكون وهى متضادة
تضادا وجوديا كالابيض والاسود ويتكلم فى الكتاب الخامس للحدود بالذات
والاول للتكون وهى متقابلة تقابل العدم والملكة واقول هذا الجواب ليس على رأى
المص ومخالف للصدق اما الاول فلان المص يتكلم ههنا للضدين اللذين يكونان
مبدأين وهما العدم والملكة كما يدل عليه عبارة الموسيقى واللاموسيقى ولا يتكلم
ههنا للمبادى الوجودية التى هى مباد بالذات وثوان على زعمه واما الثانى فظاهر
لان الحدود المتضادة لا توجد فى كل تكون وكل ما يكون بالذات يوجد فى كل ما يحاط
تحت المحمول لان ما بالذات متضمن لكل واحد مما يكون تحته على ما قال المص فى اول كتابى
التحليل الثانى فالحدود المتضادة لا تكون بالذات فى التكون ولا ثوانى والصغرى
ظاهرة فى امثلة كثيرة لان النور يتكون فى الهواء مع انه لم يتحقق فيه ضده اولا تضادا
وجوديا لان النور عديم الضد وكذلك يتولد فى ذهن المتعلم علم ما كان لم يعلمه اولا
من غير تحقق ضده تضادا وجوديا فيه اولا لانه ليس للعلم ضد حقيقة وكذلك الجواهر تتكون
حقيقة لكن لا من الضد الموجود لان الجوهر لا يضاد شيئا واقول فى الجواب عن الايراد
المذكور ان حدود التكون بالذات تكون متضادة تضادا عدميا واما ما قال المصنف
كل ما يتكون يتكون من ضده فمراده من الضد هو الضد بالمعنى الاعم اى بمعنى مطلق المقابل
تقابلا عدميا او وجوديا كما بينا فى البحث الثالث على المتن الثانى والاربعين وقد تكلمنا
فيه ايضا لمثال الابيض والاسود المورد من المص فى المتن الثالث والاربعين وقلنا
ان المص وضع الاسود مقام اللاابيض لانه اذا قال ان الابيض يتكون من اللاابيض
كان يمكن ان يوخذ هذا سلبا وعدما واذا اخذ سلبا يدل على جميع الموجودات اللاابيض
لان الواجب تعالى والعقول والافلاك والعناصر وكل ما ليس ابيض يصدق عليها
ان شيئا منها ليس بابيض سلبا فرد هذا المعنى وقال وهذا لان كل لاابيض بل من الاسود
واراد من الاسود مفهوم اللاابيض عدما فكانه قال مرادى من اللاابيض هو اللاابيض
عدما لا سلبا ويمكن ان يثبت هذا بان احد المتضادين متضمن لعدم الاخر كما ان الاسود والبارد
يكونان كذلك بالنسبة الى الابيض والحار كما علمنا المعلم الاول فى عاشر ما بعد الطبيعة وفى

وفى مواضع اخر ومن هذا تعرف انه ليس بين كلامى المص مخالفة لكنه نشاء من هذا الجواب
مخالفة اخرى بين كلامى المص فانه قال فى المتن الثالث والاربعين والرابع والاربعين
كل ما يتكون يتكون بالذات من ضده واذا كان مراده من الضد ما قلنا اى العدم لزم ان يتكون
من العدم بالذات وقال فى المتن الرابع والسبعين والخامس والسبعين من هذا الكتاب
ما ينافيه لانه قال فيه الاشياء التى تتكون لا تتكون بالذات من اللاموجود او من العدم
الا بالعرض واقول فى الجواب ان العدم ينسب الى شيئين الى التكون والى الشيء المتكون
فاذا انسب الى التكون يكون مبدأه وحدا منه بالذات له ولهذا يكون مبادى التكون بالذات
ثلثة واذا انسب الى الشيء المتكون يكون مبدأ بالعرض فقط كما شهد به المص فى المتن الرابع
والستين لان العدم لا يكون مركبا للشيء ولهذا يكون المبادى المركبة اثنين الهيولى والصورة
والمص يتكلم فى هذا المتن للعدم بالنسبة الى التكون ولهذا قال كل ما يتكون يتكون بالذات
من ضده اى من العدم وفى المتن الرابع والسبعين والخامس والسبعين للعدم بالنسبة
الى الشيء المتكون ولهذا قال لا تتكون الاشياء من العدم الا بالعرض واورد سمبلقيوس ما قال
عن اسكندر الافرودیسى على ما قال المص من ان كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما يفسد يفسد
الى ضده ان الجواهر الاول تتكون وتفسد حقيقة مع انها لا تتكون من ضدها ولا تفسد
الى ضدها لانه ليس للجوهر ضد كما قال فى مقولة الجوهر واجاب اسكندر وسمبلقيوس وتبعهما
كثير من الشراح بان الجواهر الاول تلاحظ بوجهين اما بالذات بمعنى الكيفيات المتصفة هى بها و
الجواهر الماخوذة بالوجه الاول لا يكون لها ضد واما الماخوذة بالوجه الثانى فيكون لها
ضد وبهذا الوجه تتكون وتفسد فيكون قول المص كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما
يفسد يفسد الى ضده صادقا على الكلية والضد يناسب لما يتكون ويفسد بالذات
ولما يتكون ويفسد بسبب شيء اخر فبهذا الوجه الثانى تتكون الجواهر الاول وتفسد من الضد
والى الضد اقول هذا الجواب يرد بان الجواهر الاول من حيث انها جواهر الاول تتكون
وتفسد فهى من حيث انها جواهر اول وبالنظر الى ذواتها اما ان يكون لها ضد او لا فان
كان لها ضد يكون الجواب باطلا وان لم والحال انها تتكون وتفسد من حيث انها جواهر
اول يكون قوله كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده كاذبا واقول
فى دفع الايراد المذكور ان الجواهر الاول من حيث انها جواهر اول وان لم يكن لها ضد
بالمعنى الاخص اى تضادا وجوديا لكن يكون لها ضد بالمعنى الاعم اى بمعنى مطلق المقابل فان
اعدامها مقابلة لها تقابل العدم والوجود والمراد من الضد فيما قال فى مقولة الجوهر
ان الجوهر ليس له ضد هو الضد بالمعنى الاخص لا الضد بالمعنى الاعم والمراد منه فيما قال
كل ما يتكون يتكون من ضده الى اخره هو الضد بالمعنى الاعم واورد على ما قال ان الابيض
يتكون من الاسود ومن المتوسطات بينهما والموسيقى يتكون من اللاموسيقى المقابل للموسيقى
والمتوسط بينهما لو كان انه لم جزم فى الاول دون الثانى ويجاب بان وجود المتوسطات
بين الابيض والاسود من حيث انهما طرفان معلوم عند كل احد بلا ريب فان سائر
الملونات مبصرة وقد بينها المص فى فصل التقابل مما بعد المقولات واما وجود المتوسط

بين الموسقي واللاموسقي فليس بمعلوم عند كل احد بل مشكوك وليس هذا المقام مقام اثباته فلهذا ذكره بكلمة الشرط المفيدة للشك وان اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال ههنا فاستمع لما نلقي اليك ان المتوسط يكون على وجوه كثيرة والمناسب للمقام اثنان احدهما هو المتوسط المركب من الطرفين وبهذا الوجه يكون الماء الفاتر الذي ليس بحار ولا بارد المسمى في اللغة التركية ايليجق متوسطا بين الحار والبارد لحصوله من اختلاطهما بالفعل ومثل هذا المتوسط لا يمكن ان يوجد بين الملكة وعدمها المقابل لها لان العدم لما كان هو لا وجود شئ لا يمكن ان يكون مركبا لشئ والثاني بيشئ من ان الموضوع يبتدئ ان يتباعد من تمام عدم شئ ويتقارب الى وجوده بوجه ما حتى يكون فاحصة منه باقل درجة ما واضعفها فعلى هذا الملكة والصورة طرف واحد تام وعدمها طرف اخر تام والذي يبتدئ ان يتباعد من هذا العدم ويقرب الى الصورة تقربا قليلا يكون متوسطا مثلا البصر والعمى طرفان وضعف البصر متوسط والنور والظلمة اي عدم النور طرفان وخصة الفجر والشفق متوسطان ومثل هذا المتوسط يوجد بين الملكة وعدمها **المتن الخامس والاربعون قال** وكذلك هذا في امور اخرى لان الموجودات التي لا تكون بسائط بل مركبات تكون على هذا الوجه لكن لما لم يكن الاحوال المتقابلة مسماة خفي هذا الواقع انه يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق واللاموافق من الموافق وان يفسد الموافق الى اللاموافق ولا الى اي شئ كيف كان بل الى المقابل **قال الشارح** فعل المص في هذا المتن امورا ثلثة يضع مقصوده ومنه يظهر ارتباط هذا المتن بما سبق ويجيب عن سؤال مقدر ويثبت مقصوده فقال ان ما ذكر وتبين فيما سبق للبسائط من ان كل ما يكون يكون من ضده المتعين اي من عدمه السابق وكل ما يفسد يفسد الى ضده المتعين اي الى عدمه اللاحق كذلك يقع في المركبات ولما كان ان يسأل ان يقال اية اشياء هذه الاضداد والاعدام التي تكون منها المركبات وتفسد اليها اجاب المصنف بانها تكون كذلك وان كان تكونها كذلك خفيا لنا لان الاحوال المقابلة اي الاعدام ليست بمسماة باسماء مخصوصة تدل عليها مثلا لم يسم ضد البيت اي عدمه باسم مخصوص حتى نقول ان البيت يكون منه او يفسد اليه كما سمي اللابصير بالاعمى واللامنور بالمظلم واللابيض بالاسود والمتوسط كالاحمر والاصفر والاخضر وامثالها ثم اثبت مقصوده اي قوله كما ان كل ما يكون من البسائط يكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده كذلك يقع في المركبات بقوله لانه يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق المتعين وبالعكس اي ان يكون كل لاموافق من الموافق المتعين وان يفسد كل موافق الى اللاموافق المعين وكل لاموافق الى الموافق المتعين اي كل مركب يكون من ضده المعين ويفسد الى ضده المعين بالضرورة **المتن السادس والاربعون قال المصنف** لانه لا فرق في ان يقال الموافقة او الترتيب او التركيب لانه ظاهر ان المثال واحد لان البيت والصنم وكل مركب اخر يكون كذلك لان البيت يكون من ان لا تكون هذه اي الاجزاء مركبة بل متفرقة والصنم واحد من المشكلات من اللاشكل وكل واحد منها ترتيب ما بالنظر الى اخر **قال الشارح** لما كان لاحد ان يقول لما كان الوجوه التي

بها تكون الاشياء خمسة الشكل والوضع والافراز والتركيب والاستحالة على ما سنقول في المتن الثالث والستين هل يكون قولك يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق كليا شاملا لهذه الاقسام ام لا اجاب في هذا المتن بانه كلي شامل لها لانه لا فرق اصلا في ان يقال الموافقة او الترتيب او التركيب يريد ان ما قررنا في المتن السابق للموافقة واللاموافقة من ان كل موافق يكون من اللاموافق وبالعكس اي كل لاموافق يكون من الموافق نقرره للترتيب يعني للاشياء التي تكون من الترتيب وللتركيب يعني للاشياء التي تكون من التركيب ولسائر الوجوه المذكورة في المتن الثالث والستين واثبت ما قال بقوله لانه ظاهر ان المثال واحد اي فيما ذكرنا ههنا وفي السائر واثبت كون المثال واحدا بقوله لان البيت والصنم وكل مركب اخر يكون كذلك يعني ان هذه كلها اي البيت والصنم وكل مركب اخر تكون كذلك اي يكون الموافق من اللاموافق يعني في مقابلة المتعين او قل من عدمه الخاص واثبت هذا بقوله لان البيت يكون من كون الاحجار والخشب والجص لا مركبة ومتماسة بل من ان تكون متفرقة ولان تشير انه لا يصنع من كل لا تركيب الاجزاء قريبة كانت او بعيدة بل من تقاربها حال كونها حاضرة قريبة الى التركيب والتماس قال بل متفرقة وكذلك الصنم يفعل ويرتب من اللاترتيب اي من عدم كون اجزائه موضوعة على الترتيب لان المادة التي يفعل منها كالنحاس والرخام كانت بحيث لم يكن فيها اجزاء اي رأس ورقبة وظهر وصدر وساير الاجزاء بالفعل قبل ان يفعل بل بالقوة فقط لانه لا يمكن ان يكون بهذا الترتيب فيها من اللاشئ ثم اذا رتبت هذه فيها بالفعل حصل الصنم بالفعل من اللاترتيب بالفعل وكذلك واحد من الاشكال كالمربع او المدور فانهما اذا تكونا وحدثا يكونان من اللاشكل المتعين اي اللاتربيع واللاتدوير ثم قال وكل واحد منها ترتيب ما بالنظر الى اخر اقول هذا القول يمكن ان يشرح على وجهين احدهما هو ان الاشياء التي يبتدئ منها الترتيب كما اذا تكون الصنم والتي ينتهي اليها كما اذا فسد تكون مغايرة ومختلفة للاشياء التي صار منها التركيب كما اذا تكون البيت وانتهى اليها اذا انهدم لان الشئ الذي يبتدئ منه قريبا ترتيب اجزاء الصنم هو اللامرتب او قل عدم الترتيب القريب وكذلك الشئ الذي ينتهي اليه الترتيب هو اللاترتيب واما الاشياء التي يبتدئ منها تركيب البيت فهي الاشياء الغير المركبة او قل عدم التركيب القريب للبيت والتي ينهدم اليها اذا انهدم هي اجزاؤه اللامركبة المنفصلة او قل عدم التركيب والانفصال المعين وبهذا الوجه يكون الترتيب بالنظر الى امر اخر والتركيب بالنظر الى اخر وهذا مثل ان يقال ان شيئا ما انسان بالنظر الى امر واخر فرس او شجر بالنظر الى اخر لان الذي يكون منه الانسان هي الهيولى القريبة العديم الصورة الانسانية والذي يكون منه الفرس هي الهيولى القريبة العديم الصورة الفرسية وكذلك الذي ينحل اليه الانسان بالفساد هي الميتة الانسانية وهي ليست ما يفسد وينحل اليه الفرس او الشجر وهذا هو ما قال في المتن السابق الموافق يفسد الى اللاموافق وهو لا الى اي شئ كيف كان بل الى المقابل والثاني هو ان كل واحد منها اي البيت والصنم وغيرهما بالنظر الى امور يقال مرتبا وبالنظر الى اخر يقال مركبا منها مثلا لو نظر الى البيت

كل موافق يكون من اللاموافق واللاموافق من الموافق ويفسد الى اللاموافق

وترتيب بالنظر الى اخر

وترتيب بالنظر الى اخر

من تحصل من الاحجار والجص الداخلة فيه يقال انه مركب لان التركيب حقيقة هو اجتماع الاشياء
بعضها ببعض وان نظر اليه من حيث ان بعضها مقدم كالبناء وبعضها متوسط كالجدار
وبعضها متأخر كالسقف يقال انه مرتبة وكذلك الصنم مركب بوجه ومرتب بوجه اخر
والشرح الاول اولى من الثاني المتن السابع والاربعون قال المصنف فان كان هذا
صادقا فكل ما يكون ويفسد يكون ويفسد اما من الاضداد والى الاضداد ومن متوسطاتها
او اليها والمتوسطات تكون من الاضداد كالالوان من الابيض والاسود وجميع الاشياء
التي تكون من الطبع تكون اما اضدادا او من الاضداد قال الشارح استنتج في هذا المتن
مما قال من الثاني والاربعين الى ههنا ما شرع فيه ان يثبته اعني الجزء الثالث للصغرى
اي منها يكون ويكون جميع المكونات بالنظر الى تكونها لانه اذا تكون كل ما يكون من الاضداد
وكانت الاضداد مبادي فظاهر ان كل ما يكون يكون من المبادي استنتج مما ذكر قضيتين
تنظر احديهما الى تكون الاشياء المكونة وفسادها والثانية الى المكونات فقط وتجيب
عن سؤال مقدر استنتج الاولى حين قال اولا فان كان ما قلنا الى ههنا صادقا فكل ما يكون
قابلا ومستعدا لان يكون يكون من الضد المتوسط وكل ما يكون قابلا ومستعدا لان يفسد
يفسد الى الضد والمتوسط وهذه القضية كلية تشمل تكون البسائط والمركبات اي المكون
ما يكون من الطبع والصنعة وفسادها ولما كان لاحد ان يقول كيف جعلت التكون من المتوسط
مع انك في صدد استنتاج كونه من الاضداد والمتوسطات ليست منها اجاب بقوله
والمتوسطات تكون من الاضداد كالالوان اي كما تكون الالوان اي المتوسطة كالاصفر
والاحمر من الابيض والاسود يعني ان المتوسطات تتركب من الاطراف فيكون بينها
ولهذا اذا انسب متوسط كالابيض الى طرف كالاسود يقوم مقام الاخر اي الاسود
فيكون ضد الابيض واذا انسب الى الاسود يقوم مقام الابيض فيكون ضدا للاسود
كالماء الفاتر الحرارة والبرودة فانه بالنظر الى البارد حار وبالنسبة الى الحار بارد
فالمتوسطات من الاضداد بهذا الوجه وانما فسرنا الالوان بالمتوسطة لانه على هذا
المعنى يطلق في عرفهم في اكثر استعمالاته ولان الكلام انما يصح على هذا التفسير ومن هذا
يظهر اقسام ثلثة للتضاد الاول يكون بين الطرفين والثاني بين الطرف والمتوسط والثالث
بين المتوسطين والاول هو التضاد المطلق والاخران بالنسبة الى شيء وكذلك التكون
والتبدل من الضد الى الضد يكون على اقسام ثلثة واستنتج الثانية حين قال ثانيا لو كان
ما قلنا الى الان صادقا فجميع الاشياء التي تكون من الطبع تكون اضدادا او من الاضداد
هذا فان قلت لم ذكر المص ههنا تكونها فقط دون فسادها وغير اسلوب ما شرع لبيانه
من المتن الثالث والاربعين من ذكرهما معا واثما الى هذا ولم قيد التكون ههنا بقوله من الطبع
ولم قيده اولا ولم ذكر النتيجة بطريق الانفصال قلنا لنكتة لا تعرفها الا بعد معرفة غرض
المص من المتن المذكور الى ههنا وهو اثبات ان جميع المكونات تتكون من المبادي الاول
التي قال لها انها اضداد اولى اي اثبات الجزء الثالث من الصغرى الذي هو قوله ومنها
الجميع الذي يظهر من بيان الجزء الثاني منه ايضا وكون مقصوده هذا وصوره في

في المكونات والتبدلات العرضية والبسيطة والصناعية والمركبة ولان نظير معرفتها ضمّ
اليها وبين فسادها ايضا فلما لم يكن معنى المبادي ناظرا الى الفساد والفاسد بالذات
بل الى ما يكون منه لان المبداء يضاف الى ذي المبداء لم ير مناسبا ان يذكره في محل ينتج
فيه مقصوده الاصلي ما ليس منه اي الفساد بل التكون فلهذا لم يذكره فيه وذكر التكون
فقط وايضا ان مقصوده في هذه المتون هو تعليم مبادي الاجسام الطبيعية وبعد ما بين كيف
يكون كل ما يكون من ضده بالتبدلات العرضية والصناعية الظاهرة لنا انتج منهما مقصوده
للاشياء التي تكون من المبادي الاول وهي لما كانت بحسب الطبع قيدها به فقال والاشياء
التي تكون من الطبع ثم لما ذكر ههنا الطرفين والمتوسطات والطرفان يكونان ضدين ويكون
كل من اخر والمتوسطات تكون من الاضداد ذكر النتيجة بطريق الانفصال ومما حققنا تعرف
ان الدليل الذي ذكره المص من المتن الثالث والاربعين الى هذا المحل لاثبات ان كل ما
يكون يكون من ضده المعين ليس برهانا من الاقدم اصلا كما زعم سمبليقيوس وتبعه كثير
من الشراح بل هو دليل استقرائي مركب من العرفيات لناهما ارشدنا المعلم الاول منها
معرفة التكون الجوهري والمبادي على ما قال في مقدمة هذا الكتاب وان شئت ان ترجع
بعد ذلك من معرفة هذه القضية الكلية اي كل ما يكون يكون من ضده تحصل يقينيا من الاقدم
ان هذا الشيء وذاك يتكون من ضده كما يكون في رجوع المبادي وغيره واعلم ان هذا
التعليم الصادر من المص من المتن الثالث والاربعين الى هذا المحل صادر من افلاطون ايضا
في مواضع كثيرة من كتبه وفي كتاب فذون فانه بين فيه اولا ان كل ما يكون يكون من ضده
وثانيا ان الاعدام المقابلة للملكات في بعض التبدلات غير مسماة باسم وثالثا ان بعض
الاشياء يتكون من المتوسطات التي اذا انسبت الى طرف يقوم مقام الطرف الاخر
فان قلت لم غير اسلوب كلامه حيث قال اولا كل ما يكون يكون من الاضداد وثانيا والمتوسطات
تكون اضدادا فعبر في الاول بعبارة يكون قلت لان كون شيء من الغير يشعر بالتركيب منه
على انه جزء له باق فيه كما يكون الانسان من الهيولى والصورة والصنم من النحاس وتكون
شيء من اخر يشعر بتكونه من الحد منه الذي ليس بجزء له ولا باق فيه فلما كان يكون الاضداد
بعضها من بعض ولا يكون الثاني جزءا من الاول ولا باقيا فيه كالابيض المتكون من الاسود
وبالعكس وكان لا يكون المتوسطات من الطرفين الضدين كذلك لبقائهما فيها فان
الاحمر مثلا كان حاصلا من الابيض والاسود ومركبا منهما كانا متحققين باقيين فيه قال
اولا يكون وثانيا تكون وقد بينا فرقهما مفصلا في البحث الاول على المتن الثاني والاربعين
المتن الثامن والاربعون قال المصنف فكان الاكثرين الاخرين تابعوا الى ههنا كما
قلنا اولا لان الكل الواضعين العناصر التي سموها مبادي وضعوها اضدادا وان كان
بلا دليل كانه اضطرهم الصدق ولكن يفترق كل من اخر من حيث ان البعض وضع القديميات
وبعضهم الاخريات وبعضهم العرفيات بالعقل وبعضهم العرفيات بالحس لان بعضهم وضعوا
الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم العداوة
والمحبة عللا للتكون وهؤلاء متفارقة بالوجه المذكور اقول ذكر المص ههنا ما اتفق اكثر

الحكماء المتقدمين وما اختلفوا فيه وانما فعل كذلك لينسب ما قال غيره اليه ولا يرى نفسه
منتحلا له وليظهر ما اصابوا فيه وما اخطاؤا فيه حتى تأخذ الصدق وترد الخطاء ولانه
لما رأى انه يلزم مما نقل عنهم ومما تبينه الى هذا الآن من ان كل ما يكون يكون من ضده
ان جميع المتضادات يجب ان تعين مبادي الاشياء الطبيعية لان كل ما يكون منه شئ
يرى ان يكون مبدا له وجب عليه ان يرجع جميع التضادات الى تضاد واحد ينبغي ان يتعين
هو فقط لان يكون مبداء للتكون فلهذه الاسباب ذكر اقوال القدماء ونسبتها بينها في هذا
المتن والمتن الآتي فقال مفرعا على ما ذكر اولا فكان الاكثرين الاخرين تابعوا الى ههنا
كما قلنا اولا وشرح هذا القول عامة الشراح بان المص يقول ان اكثر الحكماء المتقدمين كانوا
واصلين الى ههنا اي الى ان الاضداد يجب ان تعين مبادي للاشياء الطبيعية كما قلنا اولا
اي في المتن الحادي والاربعين وهذا الشرح ليس مقبولا عندي اما اولا فلان كلمة ههنا يدل
على ما كان الكلام فيه قبل بلا واسطة وهذا ليس قوله المذكور في المتن المذكور من ان الاضداد
تكون مبادي الاشياء الطبيعية بل هو قوله كل ما يكون يكون من ضده المعين وكل ما يفسد
يفسد الى ضده المعين وهذا الصدق ادركه القدماء الاخرون وعلمه افلاطون واما
ثانيا فلان المص قال ههنا الاكثرين الاخرين تابعوا واذا كان يتكلم لتضاد المبادي قال مطلقا بل كان للاكثرين م
الجميع جعلوا الاضداد مبادي بل لم يقل الاكثرين واما ثالثا فلانه لو اراد المص ما قالوه لوقع
التكرار في هذا المتن الموجز لانه يكون معنى كلامه حينئذ وكان للاكثرين الاخرين وصلوا
الى ان الاضداد مباد كما قلنا اولا لان الكل الواضعين العناصر التي سموها مبادي
وضعوا الاضداد فلم يرد من قوله الى ههنا وقوله لان الكل الى اخره معنى واحدا بل معنيين
متغايرين واقول ان المص يريد كان اكثر الحكماء المتقدمين ايضا وصلوا الى ان كل ما يكون ذكل ما يفسد الى ضده المعين
يكون من ضده المعين واراد بقوله كما قلنا في المتن السابق لا كما قلنا في المتن الحادي
والاربعين والا لكان معناه كما ذكرنا سببه فيه وسببه يذكره ههنا حين يقول لان الكل
الواضعين الى اخره ومن هذا يستنبط امور خمسة اتفق عليها القدماء الاول يهوذ هاب
اكثرهم الى ان كل ما يكون يكون من ضده الثاني ان جميع القدماء كانوا يسمون اوائل الاجسام
الطبيعية التي سماها افلاطون بعد والمص تارة بالعناصر مبادي الثالث هو ان المبادي التي
كانت تذكر وكانت تعين اضدادا الرابع هو ان ما قالوا ان المبادي اضداد قالوه بلا دليل
الخامس هو ان الصدق جعلهم مضطرين الى هذا القول ثم ذكر اختلافهم وجنبه بالامثلة حيث قال
ولكن افترق كل من اخر من حيث ان البعض وضع القديمات وبعضهم الاخريات وبعضهم العرفيات
بالعقل وبعضهم العرفيات بحسب الحس الى اخره اعلم ان الاضداد التي عينها القدماء مبادي
بعضها كليات كلية ازيد وهي ايضا اقدم وبعضها كليات كلية اقل واخريات من الاول
والاول محيطات للثانية وهذه محاطة بها كما قال المص في المتن الآتي وكل منها اما اعرف
بحسب الحس وبحسب العقل والاضداد العرفيات بحسب الكليا كلية اقل المعينة لان تكون مبادي
هو المتخلخل والمتكاثف ويكون فوقها الحار والبارد كالكليين كلية ازيد لان المتخلخل والمتكاثف
معلولان لهما كما قال المص في الكتاب الثاني من الكون والفساد والزيادة والنقصان فوق

فوق الحار والبارد والاضداد العرفيات بحسب العقل الكليا كلية اقل المعينة لان تكون
مبادي هو الاجتماع والافتراق والكليا كلية ازيد مثل العداوة والمحبة وفوقها الكبير
والصغير وفوقها الفرد والزوج ومن هذا تعرف ان قدماء الحكماء عينوا الاضداد
بوجوه مختلفة لان تكون مبادي فان قدماء الطبيعيين عينوا لها المتخلخل والمتكاثف الضدين
والعرفيين بحسب الحس الكليين كلية اقل وبارمندس وتابعيه عينوا الحار والبارد الذين
هما ضدان وعرفيان بحسب الحس وكليان كلية ازيد وذموقرطوس واتباعه عينوا اجتماع
الجسيمات الصغيرة الصلبة وافتراقها الذين هما ضدان وعرفيان بحسب العقل وكليان
كلية اقل فان اجتماعها وافتراقها امر معقول لا محسوس وانبذوقلس ومن تبعه عينوا العداوة
والمحبة لها اللتين هما ضدان وعرفيان بحسب العقل وكليان كلية ازيد من الاجتماع والافتراق
لان المحبة توحد والعداوة تفرق وافلاطون عين الكبير والصغير لها الذين هما ضدان
وكليان كلية ازيد لان العداوة والمحبة يمكن ان تكونا كبيرتين وصغيرتين وفيثاغورس
وتابعيه عينوا لها الفرد والزوج وهما ايضا كليان زيادة كلية ومتضادان ولهذا اورد
المص في المتن امثلة اربعة فقال لان بعضهم عينوا الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب
واليابس وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة وهذان اي العداوة و
المحبة منسوبتان الى انبذوقلس والحرارة والبرودة الى بارمندس والفرد والزوج
الى فيثاغورس ولم يعرف الشراح الى من ينسب الرطب واليابس وانا اقول انهما منسوبان
الى قدماء الطبيعيين فان المراد منهما هو المتخلخل والمتكاثف لان الرطوبة سبب التخلخل واليبوسة
سبب التكاثف المتن التاسع والاربعون قال المص فيقولون امرا واحدا بوجه ما وامورا
متغايرة اما قولهم بمتغايرة فظاهر للاكثر واما قولهم بالواحد فبالنسبة لانهم يأخذون
الاضداد من سلسلة واحدة لان بعضها محيط وبعضها محاط فلهذا يتفقون ويختلفون في
الادنى والاولى وبعضهم عينوا العرفيات بالعقل كما ذكر اولا وبعضهم العرفيات بالحس
لان الكلي معروف بالعقل والجزئي بالحس لان العقل للكلي والحس للجزئي كما ان الكبير والصغير
معروفان بالعقل والمتخلخل والمتكاثف بالحس فظهر ان المبادي يجب ان تكون اضدادا
اقول يذكر في هذا المتن بعضا من الاشياء التي ذكرها قبل ثم يبين ما اتفق فيه القدماء وما
اختلفوا فيه ثم يحصل مقصوده الاصلي الاول فقال ان كان ما ذكرنا سابقا صادقا فظاهر
ان هؤلاء الفلاسفة كانوا يقولون بوجه ما شيئا واحدا وبوجه امورا متغايرة وبين كلا
منهما فقال كانوا يقولون امورا متغايرة ومتخالفة فظاهر للاكثر يعني للناس كثيرة استفادوا
العلم من هؤلاء القدماء او للمبتدئين والجلاء لان عبارته تبين بلبس اي للاكثر يراد منها هذا
المعنى كثيرا اذ كل من سمع اقوالهم يفهم ان المبادي التي عينها بارمندس وثاليس وذيوجينس
وهراقليطس وافلاطون وفيثاغورس وذيموقراطيس وانبذوقلس امور متغايرة
قطعا ولا يجوز ان تأخذ عبارته بوجه ما مقيدة للتغاير ايضا كما زعم اكثر الشراح حتى يكون المعنى
ان القدماء عينوا المبادي متغايرة بوجه ما فيما بينهم لانهم لم يعينوها متغايرة بوجه ما بل على الاطلاق
بل هي مربوطة بالقسم الاول فقط يعني كانوا يقولون امرا واحدا بوجه ما لانهم كانوا يقولون

امرا واحدا بحسب النسبة يعني جميع هؤلاء القدماء حفظوا في تعيين المبادي نسبة ما قد بينها
حين قال لانهم ياخذون الاضداد من سلسلة واحدة يعني ان الدليل على قولهم امرا واحدا
بوجه ما في المبادي هو انهم في تعيينها يحفظون نسبة واحدة وهي كونها ماخوذة من سلسلة
واحدة ثم قال لان بعض الاضداد محيط وبعضها محاط وهذا القول يمكن ان يشرح
بوجهين الاول بان يحصل منه مع ما تقدم سبب تام لوحدة النسبة والثاني بان يحصل منه
نسبة اخرى مستقلة ومغايرة لما تقدم ولان نعرف المناسبة المذكورة كما ينبغي خذ في خيالك
صفين متقابلين وليكن الصف الاول من طرف اليمين والاخر من طرف الشمال وليكن الاول
للاشياء الكاملة الشريفة والثاني للاشياء القليل الكمال بحيث يكون في الاول الحار كالاكمل
وفي الثاني البارد كالادنى ويكون في احدهما المتخلخل وفي الاخر المتكاثف وفي احدهما المحبة
وفي الاخر العداوة وفي احدهما الكبير وفي الاخر الصغير وفي احدهما الفرد وفي الاخر الزوج
وفي ذلك الزيادة والنقصان وبالجملة يكون في احدهما الصورة وفي الاخر العدم
ومن هذا تعرف انه كيف كان يأخذ جميع هؤلاء مباديهم من سلك وصف واحد وكيف
كان يراعي في تضاد المبادي الموضوعة منهم نسبة ما لان الاضداد الاول في مذهب
كل واحد منهم تقوم كالاشرف مقام الشرف والكمال والاضداد المتاخرة تقوم
كالادنى مقام الدناءة والنقصان لان احد المتضادين يقال دائما بحسب العدم
على ما قال المعلم في المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات وفي المتن السابع عشر من عاشر ما بعد
الطبيعة وبين الاضداد التي عينها القدماء مبادي الاجسام الطبيعية في المتن الخامس
والخمسين من هذا الكتاب الزيادة والنقصان ووضع مقامهما على رايه الصورة والعدم
ولما كانت الاحاطة خاصة الكمال اي الصورة لانها علة والمحاطية خاصة اللاكمال اي العدم
وضع بعده السبب وهو ان الاضداد الاول تكون كالصورة والمتاخرة كالعدم قائلا
لان بعض الاضداد محيط وبعضها محاط والوجه الثاني الحاصل منه مناسبة اخرى مستقلة غير
ما يؤخذ من السلك والصف هو ان جميع هؤلاء القدماء قد عينوا المبادي اضدادا
وهذه الاضداد تكون على وجوه مختلفة بعضها تكون كليات ازيد كلية وبعضها تكون كليات
كلية اقل كما اشرنا في شرح المتن السابق فتلك تكون محيطة لان الكلي الاعم يكون شاملا للكلي
الاخص وهذه تكون محاطة وكذلك هي تكون اقدم واعرف بحسب العقل وهذه
تكون اقدم واعرف بحسب الحس فالقدماء يقولون بمبادي متغايرة ومع كون بعضهم
قائلين بانها كليات زيادة كلية وكون بعض اخر قائلين بانها كليات قلة كلية يقولون
امرا واحدا لانه كما ان الذين يعينون مبادي كليات زيادة كلية يضعونها اضدادا
متناسبة كذلك الذين يعينون كليات قلة كلية يضعونها متناسبة ولان نعرف المقام
كما هو حقه ينبغي لنا ان نوضحه بنظير مالوف فنقول انه يوجد في مقولة الجوهر فصول
عالية ومتوسطة وسافلة وهي متقابلة في نفس الامر ونقول انها متضادة لتكون مناسبة
لما نحن فيه ومعينة لفهمه فالجسمي اي القابل للابعاد الثلثة واللاجسمي اي اللاقابل لها يكونان
ضدين وكذلك النفسي اي النامي واللانفسي اي اللانامي وكذلك الحساس واللاحساس و

والناطق واللاناطق ولنفرض انها وضعت مبادي لشيء فمن كان وضع الجسمي واللاجسمي مبادي له
كان قائلا بما يغاير لوضع الاخر النفسي واللانفسي لها ولوضع الحساس واللاحساس والناطق
واللاناطق وبالجملة كان كل واضع قائلا بما يغاير وضع الاخر وقوله ومع ذلك يكون كل واحد
منها مناسبة للاخر لانه كما يكون نسبة الجسمي الى اللاجسمي كذلك يكون نسبة النفسي الى اللانفسي
ونسبة الحساس الى اللاحساس ونسبة الناطق الى اللاناطق لان الاول كالصورة والثواني
كالعدم وكذلك حال الاضداد التي وضعها القدماء مبادي الاجسام الطبيعية ثم قال فهكذا
يتفقون ويختلفون في الادنى والاولى فالذين يعينون مبادي كليات كلية ازيد واعرف
بحسب العقل يقولون قولا اولى والذين يضعون مبادي كليات قلة كلية وعرفيات
بحسب الحس يقولون قولا ادنى ويثبت هذا بان الاضداد الكلية زيادة كلية والعرفيات
بحسب العقل اقدم واعم بحيث تحيط جميع الاشياء التي يكون من المبادي واللاتي هي اقدم
واعم بحيث تحيط جميع ما يكون من المبادي اليق من غيره لان تكون مبادي الاجسام الطبيعية
فالاضداد الكلية زيادة كلية هي اليق من غيره لان تكون مبادي الاجسام الطبيعية والى هذا
اشار بقوله لان الكلي معروف عقلا والجزئي حسا لان العقل للكلي والحس للجزئي وقوله
كالكبير والصغير مثال للمعروف عقلا وهما متضادان وكليان زيادة كلية وضعهما افلاطون
مبادي الاجسام الطبيعية كما مر غير مرة وقوله المتخلخل والمتكاثف مثال للمعروف حسا وهما
متضادان وكليان اقل كلية من الكبير والصغير وضعهما ثالس وزينونس وهرقليطوس
وغيرهم مبادي الاجسام الطبيعية ومما ذكره اشار الى انه لما كان مذهب من وضع المبادي
المتضادة كليات كلية ازيد واعرف عقلا اولى واحسن من مذهب من وضعها كليات اقل
كلية واعرف حسا كان ما ذهب اليه من ان المبادي المتضادة هو الصورة والعدم اولى
واحسن لانهما كليان كلية ازيد مما عين الاخرون واعرفان بحسب العقل ثم استنتج اصل
مقصوده فقال فظهر ان المبادي يجب ان تكون اضدادا **بعض اشارات ومشكلات على المتنين
المذكورين** اعلم ان كلمة كان في قوله فكان الاكثرين الاخرين تابعوا الى ههنا يمكن ان تسلط
الى الاكثرين فيكون المعنى كان الاكثرين الاخرين تابعوا الى ههنا من ان كل ما يكون يكون من ضده
المعين وادركوه وان تسلط الى قوله تابعوا وحينئذ يكون المعنى كانه تابعوا الى ما ذكر
وعلموا علما ضعيفا سطحيا وفي عبارة تابعوا دلالة على ان تصديقهم بما ذكر كان تبعية بعضهم
بعضا لا بالبرهان قوله لان الجميع سموا العناصر مبادي يريد منه ان جميع القدماء سموا اوائل
الاشياء الطبيعية مبادي ثم سمى افلاطون وبعده المعلم المبادي عناصر كذا نقل سمبلقيوس
عن اوذموس تلميذ المعلم والمصنف وان كان سمى الاوائل بالعناصر كافلاطون لكن لم يترك
استعمال لفظ المبادي بل كان يعبر في مواضع غير محصورة بهذه العبارة ايضا ولما كان
المعلم لا ينقل في هذا المقام المبادي الداخلة فقط التي ذكرها القدماء فيما نحن فيه بل مطلق
المبادي متضادة كانت او لا داخلة كانت او خارجة كالعلل الفاعلية مثل العداوة والمحبة
اللتين ظنهما انبذقلس علتين فاعليتين لم يكتف ههنا بذكر المبادي والعناصر اللتين هما
علتان داخلتان في الجسم الطبيعي فقط على ما يستفاد من تعريف المصنف للعناصر في الفصل الاول

انبذقلس عن علم النفقة العالية

من خامس ما بعد الطبيعة بل ذكر العلل ايضا حيث قال الا ان بعضهم وضعوا الحرارة والبرودة
وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم الزوج والفرد وبعضهم العداوة والمحبة عللا للتكون
لان العلة اعم من المبداء والعنصر شامل للعلل الداخلة والخارجة ومما ذكرنا تعرف فساد
ما قال بعض الشراح كرآبا زلامس ان هذه الالفاظ الثلثة اي المبادي والعناصر والعلل
ذكرت معا لدلالتها على معنى واحد كما كانوا يقولون في شروحهم للمتن الاول ايضا كذلك
قوله وان كانوا واضعين بلا دليل قال ابن رشد مراده ان القدماء وضعوا المبادي
اضدادا بلا دليل تام لا انهم وضعوها كذلك لا بدليل على الاطلاق لانهم وضعوها بدليل
الاستقراء الناقص الذي لم يدخل فيه جميع الجزئيات وقابله بعض خزنة الشراح منهم يقولون
وقال ان القدماء وان قالوا ان المبادي اضداد لكن لم يقولوا هذا القول لا بدليل تام
ولا بناقص ولا باستقراء تام او ناقص بل انما قالوه كيف ما اتفق لا بالتفكر والنظر
فهؤلاء في هذا القول كاكثر الاطفال الذين يقولون باقوال كثيرة مطابقة لمقتضى العقل
ولما في نفس الامر لكن بلا تفكر دليل ما تام او ناقص واستدلوا على ادعوا بانهم لو قالوا
ما قالوه بدليل بالنقله منهم المص لكنه لم ينقل فلم يقولوه بدليل بل نقل عنهم انهم لم يقولوا بدليل
ولهذا استنبط هذا البعض من كلام المص ان حكم القدماء بتضاد المبادي ليس حكما محمودا
لصدوره عنهم بلا تفكر دليل وانا اقول ان القدماء الذين نقل عنهم المص حكمهم بتضاد
المبادي طائفتان احديهما كانت سابقين بالكلية عن المص والثانية لم تكن سابقين
منه بالكلية بل كانوا قريبين بل قرب اليه كافلاطون وذيموقريطوس وامثالهما وهذا
التقسيم يمكن ان يؤخذ من كلام المص في المتن العشرين من هذا الكتاب بحيث قال لكن اضطر
المتأخرون كالمتقدمين فالطائفة المتقدمون وان كانوا حكموا بتضاد المبادي بلا دليل تام
ولا باستقراء تام او ناقص لان الفلسفة كانت اولا مشابهة بالالكن للكل كما قال المص
في الفصل الاخير من اول ما بعد الطبيعة وهؤلاء القدماء الذين كان الفلسفة كالالكن لهم
انما عرفوا بمبادي كثيرة علتين فقط الهيولى والحركة اجمالا ومختلطا لا ظاهرا اصلا بل
يرون انهم لا يعلموا ما يقولون على ما قال المص ايضا في الفصل الثالث من هذا الكتاب فان
اخذنا قول المص لهؤلاء القدماء يكون شرح بعض الشراح المذكورين صحيحا وان اخذناه
للطائفة الثانية القريبة من المص كان شرح ابن رشد حقا فان هؤلاء الطائفة انما حكموا بتضاد
المبادي باستقراء ناقص كما يعرف من كتاب هذون لافلاطون نعم لم يوردوا برهانا على ما
ادعوا ولهذا فسر سمپليقيوس قول المص بلا دليل بقوله اي بلا علة مبرهنة وقوله كانه اضطرهم
الصدق فقالوا بالاضداد ويمكن ان يشرح بوجهين الاول هو انه لما كان كل علمنا ماخوذا
من الحس فكل فكر وقياس نفعله انما يكون صادقا وموافقا لمقتضى العقل الصريح اذا كان
مطابقا للشيء المحسوس بلا غلط واذا لم يطابقه وكان المحسوس يشهد على ما يقابل الفكر والقياس
يقال ح ان المحسوس اضطرنا وجذبنا من مقتضى الفكر والقياس وساقنا الى ما هو صدق
حقا كما ان زينون لما قاس انه لو تحقق الحركة لوجب ان تقطع في زمان متناه اجزاء غير متناهية
من المسافة وهو مستحيل انكر وجود الحركة ولما نظر الى المحسوسات ورأى بعينه الحركة اضطر باقرار

انما عرف الاقدمون علتين الهيولى والحركة

وجوده كذلك القدماء اذ انظروا في مبادي الاجسام بمجرد التفكر ظنوا امورا مخالفة ولا مناسبة
لها ولما رأوا بأعينهم حصول التكون بين الاضداد اضطرهم الصدق الصريح الى اقرار ان المبادي
يجب ان تكون متضادة كذلك پارمنيدس لما قاس بمجرد ملاحظته جزم بان مبداء الاجسام الطبيعية
هو الموجود الواحد اللامتحرك ولما نظر الى حال الاجسام الطبيعية اضطر وضع الحرارة والبرودة
وهذا الشرح اخذ من الفصل الثالث والخامس من اول ما بعد الطبيعة الثاني هو ان جميع
الاشياء يميل بالطبع الى ما هو خير لان الجميع يطلب الخير كما قال المص في اول الاخلاق والصدق
خير وكمال العقل الانساني كما قال اسكندر الافروديسي ان الصدق خاصة عظيمة وخير كبير للانسان
ويستدل عليه بان الصدق موضوع العقل ومنظره وكل موضوع ومنظر لقوة خير لها فالصدق
خير للعقل فيميل اليه بالطبع ميلا الى الخير والى ما هو مركزه ولهذا قد يميل اليه بالطبع وان كان
لم يعرفه اولا لانفه ولا سببه فكما ان الحجر الثقيل يضطر بطبعه من المكان الاسفل ويميل اليه
بالطبع فينزل من الفوق فيصل اليه من غير شعور بما يفعل كذلك العقل ينجذب ويجبر من الصدق
بالطبع فيميل اليه ويجده وبهذا الوجه جبر واضطر القدماء وقالوا بالمبادي المتضادة
ومنه يستنبط ان حكمهم بكون المبادي اضدادا لا يكون سببا لمدحهم لكون ذلك جبرا واضطرارا
وانه لما انطقهم الصدق بهذا كان صادقا بالضرورة وهذا دليل لطيف لاثبات المدعى
اي تضاد المبادي وانه لما كان ميل الانسان الى الصدق فطريا له لا يمكن ان يكون هذا
الميل في كل واحد منه عبثا لان كون الميل الطبيعي لنوع عبثا وبلا ثمرة في جميع افراده مستحيل
ومنه يكون ان لو اخطاء هذا او ذاك في الصدق لا يمكن ان يخطي كلهم منه بل بعضهم يذهب
الى شيء وبعضهم الى اخر وقد اشار المص الى ما قلنا في المتن الاول من اول ما بعد الطبيعة واعلم
ان الزوج والفرد اللذين عينهما الفيثاغورسيون لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية ليسا
من مقولة الكم كما زعم بعض الشراح لان مبادي الاجسام التي عينها الفيثاغورسيون ليست باعراض
بل ماهيات الاجسام كما يستفاد من الفصل الخامس من اول ما بعد الطبيعة وتبيينه يقولون منهن
بيانا واضحا في الفصل السادس من كتابه مقبولات قدماء الفلاسفة فان قلت لم قدم المصنف لفظ
الفرد على الزوج في بيان هذا المذهب مع انه مخالف للاستعمال المعروف قلنا لان الفرد
يوضع في سلك اشرف من السلسلة المذكورة ويقام مقام الصورة والزوج يوضع في سلك
ادنى منها ويقام مقام العدم والصورة تقدم على العدم لانها وجودية فكذا ما يقوم مقامها
فان قلت لم يحفظ هذا الترتيب في نقل مذهب انبذوقلس من ان المبادي المتضادة هما
العداوة والمحبة فقدم العداوة على المحبة قلت لانه كما ان الفرد علة لكون الاشياء عند
الفيثاغورسيين ولهذا كان كالصورة والزوج علة فسادها كذلك العداوة علة لكونها
وظهور العالم والمحبة علة فسادها وكونها كرة واحدة فلما كان المص في صدد بيان علل التكون
كان تقديم العداوة مناسبا لصدده فلذا قدمها على المحبة واما كون العقل للكليات والحس
للجزئيات فقد بيناه مفصلا في البحث الاول المدرك الفصل السادس عشر ومبادي
الاشياء الطبيعية المتن الخمسون قال المصنف ولازم ان نقول هل تكون اثنين ام
ثلثة ام اكثر لانه لا يمكن ان تكون واحدة لان الاضداد لا تكون واحدة وليست غير متناهية

والا لما كان الموجود معلوما ولان الجوهر جنس واحد وفي كل جنس واحد تضاد واحد ولانه
يمكن ان تكون متناهية وكونها متناهية كما قال انبذوقلس احسن من كونها غير متناهية لانه
يظن انه يؤدي سبب الكل كما اداه انا قساغوراس من غير المتناهية ولان بعض الاضداد
يكون اقدم من بعض ويكون بعضها من بعض كالحلو والمر والابيض والاسود ولكن المبادي
يجب ان تبقى دائما فظهر من هذه انها لا تكون واحدة ولا غير متناهية قال الشارح لما بين
المصنف الى ههنا كيفية المبادي حتى فرع في اخر الفصل السابق ظهور وجوب كونها متضادة
اراد ان يبين من ههنا كم واية تكون هي فتش الاول اي كم تكون هي في هذا الفصل وبين
ايضا ضرورة ثبوت طبيعة ثالثة موضوعة ما عدا المبادي المتضادين الظاهر مما سبق
وعدم الاحتياج الى ما عدا هذه الثلثة لتكون الاشياء ومنه يعرف ان المبادي امور
ثلثة فقط ومن هذا البيان يظهر اية تكون المبادي ولكن يبحث عن هذا في الفصل الاتي
مستقلا ويبحث عن الاول ههنا فوضع مقصوده في اول هذا المتن ثم اثبت عدم كون
المبادي واحدا ثم بين عدم كونها غير متناهية ثم ذكر النتيجة فقال ولازم ان نفحص هل تكون
اثنين ام ثلثة ام اكثر اعلم ان المبدا يحتمل ان يكون واحدا او اثنين او ثلثة او اكثر متناهيا
او غير متناه والاول والخامس اي كونه واحدا او غير متناه امر باطل عند المص لانه
برهن في الفصل الثاني والثالث على بطلان كونها واحدا وفي الفصل الرابع على بطلان
كونها غير متناهية فبقي الاحتمالات الثلثة اي كونه اثنين او ثلثة او اكثر متناهيا محتاجة
الى البحث عنها ولهذا ذكرها فقط في الترديد دون الاول والخامس وليقطع عرق جواز
هذين الاحتمالين بالكلية قال اولا لانه لا يمكن ان تكون واحدا لان الاضداد لا تكون واحدا
يعني ان المبادي اضداد والاضداد لا يمكن ان تكون واحدة فالمبادي لا يمكن ان تكون واحدة
اما الكبرى فبينة لانه لا يكون شيء ضد النفسه ويمكن ان تثبت بان يقال الضدان هما الشيئان
المتجانسان المتباعدان بكمال التباعد المتمانعان المتراجع كل واحد الاخر من الموضوع القابل
والواحد لا يمكن ان يباعد ويمانع نفسه ولا ان يرفع نفسه من الموضوع القابل فالاضداد
لا يمكن ان تكون واحدة فان قلت الضدان يمكن ان تكونا واحدة لانهما داخلان في جنس
واحد والداخلان في جنس واحد واحد بالجنس فالضدان واحد بالجنس قلت الضدان
الوجوديان لما كانا داخلين في جنس واحد على مقتضى تعريفهما يكونان واحدا بالجنس كما قلت
لكن الاضداد العدمية اي العدم والملكة لا يمكن ان تكون واحدا بالجنس لاستحالة دخولها
تحت جنس واحد بل تحت مقولة لان العدم والملكة لا يمكن ان يكونا معا من مقولة ما اصلا
والكلام ههنا ليس للاضداد الوجودية بل للعدمية وثانيا ولا غير متناهية وبينه اولا
بقوله والا لما كان الموجود معلوما وهذا الدليل قد بيناه في شرح المتن الخامس والثلثين
مفصلا وتقريره ان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يمكن ان يعقل ويعلم لان ما ليس له
نهاية وغاية لا يمكن ان يضبط ويحاط وكل ما يعقل ويعلم بعقولنا يضبط ويحاط بها كانه
واخل فيها فغير المتناهي لا يمكن ان يعقل فلو كانت المبادي غير متناهية لما امكن ان تعلم ولو لم تعلم
لما امكن ان تعلم ذو وها كما بينا في شرح المتن الخامس والثلثين فلو كانت المبادي غير

غير متناهية لما امكن ان تعلم ذو وها والتالي باطل فكذا المقدم ويثبت بطلان التالي بان كل
واحد منا يحب ويميل بالطبع ان يعلم على ما قال المص في اول ما بعد الطبيعة ولو لم نقدر ان نعلم
الاجسام لكان هذا الحب والطلب الذاتي عبثا وبانه لو لم نعلمها لكان العقل الموضوع فينا
عبثا والتالي باطل فكذا المقدم وذكر المصنف في المتن السادس والثلثين من ثاني الكون
والفساد ما يشابه الملازمة المذكورة بقوله لو كان تضادات العناصر اي المبادي غير متناهية
لما امكن ان نعلم العناصر وان تعرف ولما امكن ان يكون شيء معينا ولا ان يكون اقول قد عرفت
في شرح المتن الخامس والثلثين ما يرد على الدليل المذكور وينقض الدليل الاول لاثبات
بطلان التالي بان كل واحد منا يحب ويميل بالطبع ان يعلم حقيقة الواجب تعالى ولو لم نقدر ان نعلمها
لكان هذا الحب والميل الذاتي عبثا والتالي باطل مع ان المقدم ليس بباطل بالاتفاق ويرد
على دليله الثاني بانه ان اريد بالملازمة لو لم نعلم كنه ماهيات الاجسام لكان العقل الموضوع
فينا عبثا فالملازمة ممنوعة اذ يكفي لان لا يكون عبثا معرفته اياها بوجه لجواز كون علم كنهها
متعذرا لما قالوا معرفة حقايق الاشياء متعسر بل متعذر وايضا المص لا يعلم كنه ماهياتها
لانه لا يعلم كنه جزئها اي الهيولى الاولى لما قال في المتن التاسع والستين ان الطبيعة
الموضوعة اي الهيولى يمكن ان تعلم بالتناسب وقال الشارح في شرح هذا المتن ان معرفة
ماهية الهيولى الاولى متعسر جدا بل متعذر ولهذا نعرفها بالسلب والتناسب فيلزمه ايضا
ان يكون العقل الموضوع فينا عبثا فما هو جوابه فهو جواب خصومه وان اريد بها لو لم نعلمها
ولو بوجه ما الى اخره فالدليل صحيح لكنه لم يلزم من عدم كون المبادي معلومة بالكنه عدم كونها
معلومة بالوجه حتى يلزم عدم كون ذوي المبادي معلومة بالوجه حتى يقال فلو لم نعلمها الى اخره
وسنتكلم على الدليل الثالث في محله ان شاء الله تعالى وثالثا بقوله ولان الجوهر جنس واحد
وفي كل جنس واحد تضاد واحد اعلم ان الشراح قد اختلفوا في بيان هذا القول اختلافا
عظيما على ما نقله يحيى النحوي وانا لا اذكر الا ما اظن انه مقصود المص وهو ما قاله اسكندر
الافروديسي وثمسطيوس ونيقلاوس الكبير وابن رشد القرطبي والمهذب لبيانه اولا
ان مقصود المص في هذا المقام هو ان يعلم مبادي الجوهر التام لان المطلوب ههنا هو مبادي
التكون والمتكون لان المتكون حقيقة هو الجوهر التام فقط والاعراض تابعة له لكن لما كان
هذه المبادي خفية لنا تعلم بمبادي الاستحالات العرضية كانها العرفيات لنا واذا علم مبادي
الجوهر تطابق ايضا بمناسبة ما بمبادي الاعراض ولهذا قال ابن رشد في شرح هذا
المتن انه يعطي مبادي الجوهر يعطي معا مبادي كل مقولة وثانيا ان الكلام ههنا للتضاد الاول
وهو يكون بين الصورة والعدم لان المطلوب هو تضاد مبادي الجوهر ولا يوجد فيها
الا تقابل العدم والملكة وثالثا ان مراد المص بالجنس في العبارة المذكورة هو المقولة
فانا نذكر الجنس كثيرا ونريد المقولة كما اعتدنا ان نقول الجوهر احد اجناس الموجود والكم
جنس اخر مريدين ان الجوهر مقولة والكم مقولة اخرى ثم نقرر الدليل هكذا ان الجوهر
جنس واحد اي مقولة وفي كل مقولة يكون تضاد واحد اول فقط يرجع اليه سائر التضادات
الواقعة في هذه المقولة ففي الجوهر تضاد اول واحد فقط يرجع اليه سائر التضادات

المتحققة في بعض المقولة والتضاد واحد يكون طرفان فقط لان ضد شيء واحد واحد واذا كان
كذلك فليس مبادي الاجسام الطبيعية غير متناهية بل لما كان التضاد الاول للجوهر
واحدا وطالبا الطرفين فقط اي الصورة والعدم وهما يحتاجان الى موضوع كان المبادي
ثلثة فقط وانما قيد المص الجنس بالوحدة في قوله في كل جنس واحد ليظهر انه يتكلم الجنس
المشترك معنى كما يكون كذلك جميع المقولات وليخرج الجنس المناسب الذي كما لا يكون له معنى مشترك
شامل للجميع ما يطلق هو عليه كذلك لا يكون له تضاد اول ثم اعلم ان التضاد الوجودي
لا يوجد في كل مقولة لانه لا يوجد في مقولة الجوهر ولا في مقولة الكم كما بين في كتاب
قاطيغورياس واما التضاد العدمي اي تقابل العدم والملكة فيوجد في كل مقولة لان كل
جنس ينقسم بفصلين متقابلين تقابل الكمال والنقص يدل على الكامل منهما بلفظ الملكة
وعلى اللاكامل بلفظ عدم هذه الملكة مثلا الحيوان ينقسم بالناطق واللاناطق فالفصل
الاول الكامل قد دل عليه بلفظ الناطق الذي هو صورة وملكة ودل على الفصل الثاني
اللاكامل بلفظ اللاناطق الذي هو سلب هذه الصورة والملكة اي سلب الناطق الذي
هو كامل وكذلك في الكيف يطلق الحار ملكة والبارد عدم تلك الملكة اي الحار كما قال
المصنف في المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات وان احد المتضادين تقابل بحسب العدم
كما قال في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة وهذا التضاد اقدم في كل مقولة على ما
قال في الفصل المذكور من ان التضاد الاول هو تضاد الملكة والعدم واذا كان الامر
كذلك فجميع سائر التضادات المتحققة في مقولة يرجع الى التضاد العدمي الواقع في هذه
المقولة لان المتاخرات ترجع الى الاول ومن هذا يظهر ان في كل جنس اي مقولة يكون تضاد
واحد وتفكر ههنا ما قال سمبلقيوس بكم عدد تكون المقولات به يكون التضاد الاول لكن كما
ان مقولة الجوهر اول جميع سائر المقولات لتوقف وجودها عليه كذلك التضاد العدمي
الواقع في مقولة الجوهر اي الصورة وعدمها اول جميع سائر التضادات الواقعة في جميع
المقولات ولنا ان نشرح المقدمة المذكورة اي قول المص في كل جنس واحد يوجد تضاد
واحد شرحا مغايرا للشرح الاول اي لا مختصا بالتضاد العدمي بل اعم منه بان نقول يعني
في كل جنس واحد يوجد تضاد اول واحد فقط كيف ما يمكن في بعض المقولة او في تلك
فلو كان لمقولة تضاد وجودي يكون فيها تضاد واحد وجودي اول يرجع سائر تضادات
تلك المقولة اليه مثلا في مقولة الكيف يوجد تضاد واحد وجودي اول يعني تضاد الحرارة
والبرودة لانه وان كان نطق من كون الكيفيات الاول اربعة ان يوجد فيها تضادان اولان
تضاد الحرارة والبرودة تكونان اقدم من الرطوبة واليبوسة بسبب ان الاوليين تكونان
كيفيتين فاعليتين والاخريين كيفيتين منفعلتين والفاعل مقدم بالطبع من المنفعل فالتضاد
الاول الواقع في مقولة الكيف ليس الا واحدا فقط وهو تضاد الحرارة والبرودة واليه
يرجع التضاد الثاني وهكذا قس سائر المقولات التي يوجد فيها تضاد وجودي واما
فيما لم يوجد كما في مقولة الجوهر والكم فيوجد فيه اولا تضاد واحد اخر هو تضاد الملكة
والعدم **اقول** انما لزم من هذا الدليل الثاني كون المبادي المتضادة اثنين الخصوص لكون

التضاد الوجودي لا يوجد في كل مقولة والعدمي يوجد فيه

كل جنس ينقسم بفصلين متقابلين لاسلب وبين في الكمال يدل على الكامل منهما بلفظ الملكة وعلى اللاكامل بلفظ عدم الملكة

جميع التقابلات المغايرة لتقابل العدم والملكة راجعة اليه

يوجد في كل مقولة تقابل واحد اول فقط

وتضاد الرطوبة واليبوسة لكن الحرارة والبرودة مقدم

يسلمونه ولم يلزم منه كون المبادي المادية متناهية حتى يبطل به قول القائلين بعدم تناهيها
وثالثا بقوله لانه يمكن من المتناهية الى اخره تقريره اذا كان يمكن ان يكون شيء ويحفظ
في نفس الامر كما ينبغي بمباد متناهية من غير احتياج الى مباد غير متناهية لا يجوز ان يوضع مباد
غير متناهية له لكنه يمكن ان يكون ويحفظ الاجسام الطبيعية كما ينبغي في نفس الامر بمباد متناهية
من غير احتياج الى مباد غير متناهية فلا يجوز ان يوضع مباد غير متناهية له ويثبت المص
صغرى الدليل بان انبذقلس مع كونه واضعا مبادي ستة اي العناصر الاربعة والعداوة
والمحبة حفظ تكون الاجسام الطبيعية بها كما ينبغي من غير احتياج الى وضعها غير متناهية واعطى
اسبابا لكونها كما حفظه واعطاها انكسغوراس بمبادي غير متناهية واما القضية الاولى
فتتوقف على قانونين طبيعيين صادقين في نفس الامر احدهما هو ما ذكره المص في الفصل الاول من اول
تكون الحيوانات من ان الطبيعة اعتادت ان تجتنب من غير المتناهي لان غير المتناهي بلا غاية
والطبيعة تطلب الغاية دائما والثاني هو ان الطبيعة لا تفعل بالكثير اذا قدرت ان تفعل بالقليل كما
ينبغي والطبيعة كانها اعقل الاشياء بخلق الله تعالى فلا تفعل ولا تخبط شيئا زائدا على ما قال
المصنف في المتن الحادي والثلثين من اول الفلكيات وبينه ابن رشد ايضا بالمثال الماخوذ
من الصنعة في شرح هذا المتن حيث قال فيه لان من يقدر ان يعمل شيئا بالعمل القليل يفعله بالفعل
الصنع وان تشبث بالفعل الكثير يكون سعيه الكثير عبثا واورد امثلة مناسبة في شرح المتن الثامن
والاربعين من ثامن الثمانية وفي شرح المتن الخامس والثلثين من ثاني الفلكيات وفي شرح المتن
الخامس والاربعين من اول كتاب النفس ورابعا بقوله ولكن بعض الاضداد يكون اقدم
من بعض ويكون بعضها من بعض الى اخره تقريره لو كان المبادي التي هي اضداد غير متناهية
يلزم ان يكون جميع الاضداد مبادي واللازم باطل فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة من حال
غير المتناهي فانه يحيط في نفسه جميع ما كان من جنسه بحيث لا يخرج منه شيء من جنسه واما بطلان
اللازم فبينه المص بانه يوجد اضداد كثيرة بحيث يكون بعضها اقدم وبعضها مؤخرا وبعضها
يكون من بعض اخر كالحلو والمر يكونان من الرطب واليابس وكالابيض والاسود المتكونين
من النور والظلمة وهذه الاضداد لا يمكن ان تكون مبادي لانه لا يكون للمبادي مباد اخر
اقدم منها ولا يكون هي حاصلة منها ولا تنحل الى مباد اخرى لان المبادي يجب ان تبقى دائما
واستنتج مطلوبه مما ذكر في اخر هذا المتن وقال فظهر من هذه انها لا تكون واحدة ولا غير متناهية
اقول هذا الدليل باطل لانه غير مستلزم للمدعى الذي هو ان المبادي مطلقا ليست متناهية
بل انما يستلزم عدم تناهي المبادي الضدية لا المادية وكل دليل غير مستلزم للمدعى باطل فهذا
الدليل باطل فان قلت ما اراد المص بالموجود في قوله والا لما كان الموجود معلوما قلت
قال بعضهم اراد به مجموع الموجودات الشامل للماديات والمجردات لان الموجود يطلق عليه
ولانه لو كان المبادي غير متناهية لا يعلم مجموع الموجود ولا المادي ولا المجرد وايضا لان الطبايع
المجردة لا يمكن ان تعلم الا بحركة الافلاك واذا علم المبادي الغير المتناهية لا يعلم تلك الطبايع
المجردة كما لا يعلم الماديات فلا يعلم مجموع الموجودات وهذا الجواب ليس بصواب لان المص
لم يرد بلفظ الموجود مجموع الموجودات الشامل للماديات والمجردات بل اراد به ههنا ما يتكون

بعض الاضداد اقدم من بعض وبعضها يتكون من بعض

من المبادي الغير المتناهية المعينة من انكساغوراس واتباعه وذيموقراطيس واتباعهم والموجود الحاصل من هذه المبادي على رايهم كان هو الموجود المادي فقط لا الموجود المجرد لان انكساغوراس لم يجعل العقل الذي اثبته مركبا من الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية التي عينها لان يكون مبادي لكون الاجسام الطبيعية بل جعله خارجا منفصلا عنها حتى يقدر ان يحركها كما نقل عنه المص في المتن السابع من ثامن الثمانية وفي المتن الثالث والعشرين من اول كتاب النفس وفي المتن الرابع من ثالث النفس وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة وذيموقراطيس واتباعه لم يجعلوا الطبايع المجردة مركبة من الجسمات الغير المنقسمة فالمص انما اراد به الموجود الطبيعي وايضا لما كان المص يبحث ههنا من حيث انه طبيعي لا يجوز ان ينتقل من الموجود الطبيعي الى الموجود الما بعد الطبيعي بلا مقتض وما استدل به على ما قال فلا ينتج مطلوبه اما الاول اي قوله لان الموجود يطلق عليه فلا يجديه نفعا لما عرفت واما الثاني اي قوله لو كان المبادي غير متناهية الى اخره فردي لانه لو كانت المبادي غير متناهية وقامت بها الحركة وان كنا لا نعلم حقيقة الحركة علما يقينيا وبالعلل لها حينئذ غير متناهية لكنا نعلم يقينا وجوده في نفس الامر بشهادة الحس واذا علمنا وجودها يقينا نقدر ان نبرهن بها ونثبت وجود المجردات كما برهن المص بها على وجودها في ثامن الثمانية لان المص لم يبين فيه ماهية الحركة بل برهن عليه بعد تسليم وجودها مستندا على ان كل متحرك يتحرك من اخر ولا ذهاب الى غير النهاية في المتحركات المرتبة بالذات فقوله واذا عين المبادي الغير المتناهية لا نعلم تلك الطبايع المجردة كذب فلا يلزم قوله فلا نعلم مجموع الموجودات والحق ان المراد منه في هذا المقام هو الموجود الطبيعي فيكون المعنى حينئذ لو كان مبادي الاجسام الطبيعية غير متناهية لما علمنا شيئا من الموجودات الطبيعية ويؤيد هذا بقوله في الدليل الثالث لانه يظن ان يؤدي سبب الكل كما ادى انكساغوراس بغير المتناهية لان الكل الذي يظن ان يورث انبذقلس ويعين علله هو الاجسام الطبيعية بل اقول ان المراد منه هو المركبات الطبيعية ويؤيد هذا بلفظ المركب الواقع في عين هذا المذكور في المتن الخامس والثلثين حيث قال انا انما نظن ان نتيقن المركب حين علمنا من اي الاشيا ومن كم يكون وكذلك اخذ الموجود في المتن الحادي والخمسين في مقام المركب الطبيعي وان قلت ثانيا اي اضداد اراد بالاقدم وايها بالمؤخر قلت اراد بالاقدم الاضداد العامة وبالمؤخر الاضداد الخاصة كما بينا في شرح المتن الثامن والاربعين ولكن لما كان بعض الاضداد اقدم حسا وبعضها اقدم عقلا كما بينا فيه ايضا فاية اراد منها ههنا قلنا اراد الاضداد المتقدمة بحسب الحس كما يستفاد من امثلة الحلو والمر والابيض والاسود فانها من قبيل المحسوسات واعلم انه قد تحير واضطرب جميع الشراح في قوله لكن المبادي يجب ان تبقى دائما لان المص يتكلم ههنا خاصة للمبادي المتضادة التي هي الصورة والعدم وهما يصيران ويزولان دائما فكيف يمكن ان يبقيا دائما مع انه قال في المتن الحادي والستين مبادي الدائمات تكون دائمات ومبادي الفاسدات فاسدات فكيف قال ههنا مبادي الاشياء الفاسدة يجب ان تبقى دائما وايضا كلامه هذا تناقض مع ما قال في المتن التاسع والخمسين من هذا

من هذا الكتاب انما يبقى الموضوع فقط في التكون واما غيره فليس كذلك قال يحيى النحوي ولما ورد عليه هذه سعى الشراح في دفعها بوجوه ثلثة وردها فقال قال بعضهم اراد المصنف بالمبادي التي يجب ان تبقى دائما المبادي الفلكية التي تكون عللا فاعلية للاشياء التي تكون تحتها وهي باقية دائما لانها دائمة وزعم بعضهم ان مراده بها هي المثل التي هي علل مثالية للاشيا السافلة وهي باقية بعينها دائما وتوهم بعضهم ان مراده منها هو المقدار الثالث اي الصورة الجسمية وهي لكونها مقارنة للهيولى غير منفكة منها تكون باقية وهذه الاجوبة بعيدة عن مراد المص هذا اما الاولان فلان المصنف يتكلم ههنا للمبادي الداخلة والمبادي الفلكية والمثل ليستا كذلك واما الثالث فظاهر الكذب لان المقدار الثالث اي الصورة الجسمية للهيولى ليست بموجودة في نفس الامر كما بينت في محله ولان المص على ما قال يحيى النحوي يتكلم ههنا للمبادي المتضادة والصورة الجسمية التي قالوا بها ليس لها ضد في الهيولى فالمعنى الصحيح لعبارته المذكورة ليس هو ان المبادي المذكورة اي الصورة والعدم يبقيان بعدد واحد دائما ويحفظان متعينين به فان هذا مستحيل والا لم يحدث تكون او عدم جديدان بل هو ان صورة ما وعدما ما يبقيان في كل تكون وكل تكون وتبدل يكون بالنسبة اليهما والى هذا المعنى اشار اسكندر الافروديسي في الفصل السادس عشر من كتابه الاول للاسولة الطبيعية حين اثبت كون المبادي دائمة فانه قال فيه ويمكن ان تثبت دائمة ويثبت دوامها بوجهين اما اولا فبان الهيولى توجد دائما وهي لا يمكن ان توجد بلا صورة معينة وحينئذ يتحقق فيها عدم الصور الاخر فالصورة والعدم يكونان دائمين واما ثانيا فبان الهيولى قابلة للصور المتقابلة فلما استحال ان تاخذ الجميع معا فاذا صوّرت مع واحدة منها تكون مستعدة للاخرى واذا كانت مستعدة للاخرى يكون حينئذ مع الهيولى عدمها فالهيولى تكون دائما مع صورة ما وعدم اخرى فتكون الصورة والعدم دائمين كما تكون الهيولى كذلك ومن هذا يظهر الجواب عن الاعتراضات المذكورة فانه وان كان تفسد هذه الصورة وهذا العدم لكنه يبقى دائما صورة ما وعدم غير متعينين كما قال اسكندر الافروديسي وبيناه في الجواب عن الدليل الاول من البحث الاول على المتن الثاني والاربعين واما عن الثاني فبان مبادي الدائمات تكون دائمة بمعنى ومبادي الفاسدات تكون دائمة بمعنى اخر على ما قال المص في ثالث الفلكيات فان مبادي الدائمات دائمات وتبقى متعينة وواحدة بالعدد بخلاف مبادي الفاسدات فانها لا تبقى متعينة وواحدة بالعدد بل انما تبقى وتدوم غير متعينة ولا واحدة بالعدد ومن هذا يظهر الجواب من الثالث ايضا **المتن الحادي والخمسون** **قال المص** ولما كانت متناهية فلعدم كفاية الاثنين فقط دليل لانه يسال احد كيف يمكن ان يفعل التكاثف التخلخل وهذا التكاثف وكذلك كل ضد غيرهما لانه لا تفعل المحبة العداوة ولا شيئا منها ولا العداوة المحبة ولا شيئا منها بل كل واحد منهما يفعل ثالثا وبعضهم ياخذون امورا كثيرة ياخذون امورا كثيرة يفعلون منها طبيعة الموجودات **اقول** لما لم يمكن ان يكون المبادي واحدة ولا غير متناهية كما بين في المتن السابق لزم ان تكون البتة معدودة ومحاطة بعدد ولما لم يعلم باي عدد تحاط الى ههنا اراد ان يبينه من هذا المتن ولما كان بعد الواحد عدد

الصورة الجسمية موجودة في نفس الامر

الضد المقدم عام والمتأخر خاص

مبادي الدائمات دائمة ومبادي الفاسدات فاسدة

الاثنين وقال فيما مر يكفي في المبادي تضاد واحد ويكون للتضاد والواحد طرفان فتش ههنا
هل يكفي هذان الضدان لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية ويجب ان يضم امر ثالث
او اكثر منه واستدل على عدم كفاية الاثنين بخمسة دلائل وبرهن في هذا المتن على عدم
كفايتهما لتكون الاجسام الطبيعية وفي المتن الاتي على عدم كفايتهما للشيء المتكون فقال لما
بينا ان المبادي يجب ان تكون متناهية ناسب ان نبين انها لا تكون اثنين واستدل عليه
بقوله لانه ادى البحث الى اخره تصويره ان الضدين لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال
اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية وفسادها وكل شيئين لا يمكن ان يكون بينهما الفعل
والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية وفسادها لا يكفيان لان يكونا مبادي التكون
والفساد لان المبادي التي يكون منها التكون والفساد يجب ان تكون بحيث يكون بينها فعل وانفعال
حتى يحصل التكون والفساد فالضدان فقط لا يكفيان لان يكونا مبادي التكون والفساد
واثبت الصغرى بانا نقدر ان نتصور وقوع الفعل والانفعال بين الضدين لتكون شيء
على وجهين الاول نتصوره بان يكون لضد فعل توليد الضد الاخر وايجاده والثاني
نتصوره بان يكون لضد فعل بحيث يولد به من الضد الاخر امرا ثالثا وبين كلا وجهي الايجاد
بقوله لانه لا يجعل المحبة العداوة وهذا اشار الى الوجه الاول وبقوله ولا تفعل شيئا
منها وهذا اشارة الى الوجه الثاني ولكن لا يمكن ان يوجد الفعل بينهما بوجه منهما وينور
هذه الصغرى بامثلة الاضداد التي قال القدماء انها مبادو قال التكاثف لا يفعل التخلخل
ولا بالعكس وهذان مبادي التكون عند ثالس وذيوجنيس وهراقليطوس وامثالهم العدد
وكذلك العداوة لا تفعل المحبة ولا بالعكس وهما مبدأان عند انبذوقلس وكذلك لا يفعل
ضد اخر ضده فلا يمكن الوجه الاول اي ان يفعل شيء من الاضداد ضده ولا يمكن الثاني ايضا
لان التكاثف لا يفعل شيئا اخر من التخلخل ولا بالعكس اي لا يفعل التخلخل من التكاثف شيئا
اخر وهذا كذلك فانه لا يقول احد بان الحرارة تفعل شيئا ثالثا من البرودة فلما لم يمكن
ان يكون بين الاضداد الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية لا يجوز ان يكفي
ضدان فقط لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية بل كل منها يفعل شيئا ثالثا يعني كل منهما يدو
على موضوع ويفعل منه شيئا ثالثا اي جسما طبيعيا وفيه اشارة خفية الى مبدا ثالث ما عدا
الضدين هو الموضوع ويثبت هذا باحكام قدماء الحكماء حيث قال وبعضهم ياخذون امورا
كثيرا يفعلون منه طبيعة الموجودات يعني انا ما قلنا لسنا متفردين فيه بل وكذلك الفلاسفة
وضعوا ما عدا الاضداد مبدا اخر بل لم يقنعوا بواحد بل وضعوا موضوعات كثيرة يجب ان
يفعل عليها الاضداد وتفعل طبيعة الموجودات اي المركبات الطبيعية كما وضع انبذوقلس
اربع عناصر للمبداء المادي وبارمنيدس النار والارض له وثالس الماء له وذيوجنيس
الهواء له وما سواهم غير هذه المتن الثاني والخمسون ويشتبه احد ايضا لو لم يضع احد
تحت الاضداد طبيعة اخرى لانا نرى ان الاضداد ليست جوهر الشيء من الموجودات والمبداء
لا يجوز ان يقال على موضوع والا لكان للمبداء مبداء لان الموضوع مبداء ويرى ان يكون
اقدم من المحمول وايضا قد قلنا ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر فكيف يكون الجوهر من غير الجوهر

الاضداد ولا يكونان مبادي
كافية للجسم المركب

الجوهر قدم من الجوهر قال الشارح يبرهن في هذا المتن على ان الاضداد لا تكون مبادي
كافية للشيء المتكون باربع دلائل فقال اولا ويشتبه احد ايضا لو لم يضع احد تحت
الاضداد طبيعة اخرى وهذه الكلمات ليست دليلا اخر على عدم الكفاية المذكورة
كما زعم اسكندر على ما نقل عنه سمبليقيوس بل ليست هذه الا منشاء الاشتباه والدليل انما
يبتدئ من قوله لانا الى اخره على ما يدل عليه حرف التعليل ومعنى قوله ويشتبه الى قوله
طبيعة اخرى هو انه كما اشتبه في المتن السابق وارد دليل على ان لا يكون الضدان
مبدائين كافيين لتكون الاشياء كذلك يشتبه احد على ان لا يكونا مبدأين كافيين
للشيء المتكون ويورد بعض ادلة على عدم كفايتهما له لو لم يوضع احد تحتهما طبيعة اخرى
يعني لو لم يوضع ما عدا الضدين طبيعة اخرى اي الموضوع بل اكتفى بهما فقط يشتبه ويستدل
على ان لا يكونا كافيين للشيء المتكون وان وضع فيندفع به الاشتباه والادلة فيجب ان يوضع
والمراد من الطبيعة التي يجب ان يوضع تحتهما هي الهيولى فانها طبيعة مغايرة للضدين ووا
تحت كل واحد منهما ولهذا عرفها المصنف في المتن الثاني والثانين بانها موضوع اول
واذا تمهد هذا فلنات الى بيان الادلة فنقول زعم بعضهم كاسكندر وسمبليقيوس
ان الادلة المورد ههنا ثلثة ونحن نظن انها اربعة كما سنبينها اعلم ان الدليل الاول
وقع في اكثر نسخ اليونان بهذه العبارة أُذُنُوسْ غَارْ أُوْرُومَنْ تُوْنْ أُونْتُوْنْ
أُسِيَاسْ تَانَنْدِيَا وترجمها المترجمون بتراجم فاسدة ترجمها آرِيرُولِيُسْ بقوله لانا
لا نرى الشيء من الموجودات جوهر ضد وجعل الجوهر والضد مرفوعا وترجم بعضهم
هذه العبارة الواقعة في شرح تمستيوس بقوله لانا لا نرى شيئا ما ان يكون جوهر
ضد برفعهما ايضا وهذه النسخة اختارها اقوناس والترجمة اللاتينية القديمة
هكذا لانا لا نرى ان يكون جوهر شيء من الموجودات ضدا وهذه الترجمة اختارها
ابن رشد وهكذا قرأها وشرحها يحيى النحوي وهكذا شرحها سمبليقيوس وان ترجم المترجم
عبارة المتن الواقعة في شرحه بانه لا نرى لجوهر ما من الموجودات اضدادا وترجمها
بعضهم بقوله لانا لا نرى ان يكون ماهية شيء ما اضدادا وبعضهم بقوله لانا لا نرى جوهر
شيء ما اضدادا ولا اتعجب ممن لم يكن يونانيا لانهم لما لم يكونوا عارفين بلغة اليونان
وكيفية استعمالها واعرابها لا يبعد منهم الخطاء فيها بل انما اتعجب ممن كان عالما بها كاملا
فيها مثل آرِيرُولِيُسْ وسمبليقيوس وتمستيوس ويحيى النحوي فان خطاءهم قبيح
جدا وقد اخطأوا واحقا فان لفظ آتَانْدِيَا ليس بمذكر ولا مؤنث في لغة اليونان
فان اسماء اليونان تنقسم الى مذكر ومؤنث والى ما ليس بمذكر ولا مونث ولفظ
أُسِيَا مؤنث ولا يجوز على مقتضى قواعد نحوهم ان يكون ما ليس بمذكر ومؤنث
صفة او خبرا للشيء منها ولا بالعكس وهم جعلوا احدهما صفة او خبرا للاخر مع ان ترجمة
آرِيرُولِيُسْ وعبارة تمستيوس في كلام اللاتين خطاء محض من جهة اخرى فانه لا يجوز
ان يقال لا نرى جوهر ضدا وان يكون جوهر ضد على ما هو مودى كلامهما بل يجب ان يقال
باعراب آخر واذا علمت فساد التراجم والتفاسير المذكورة فاجعل لفظ تَانَانْدِيَا

اي الاضداد موضوعا في القضية على ما يقتضي حرف تاء التعريف في لغة اليونان واعلم
ان مراده من الموجودات هي المركبات الطبيعية كما قلنا في المتن السابق فان اكثر
عبارة اكثر نسخ اليونان الواقع فيها لفظ اسياتش فيمكن ان يفسر على وجهين اما اولا
فبان ياخذ هذا اللفظ اي اسياتش مفردا مجرورا ويقدر بمعونة المقام بعد النفي
خبره اي المبادي فالمعنى حينئذ لانا نرى ان الاضداد ليست مبادي لجوهر
من الموجودات اي المركبات الطبيعية واما ثانيا فبان ياخذ جمعا منصوبا فالمعنى ح
لانا نرى ان الاضداد ليست جواهر لواحد من الموجودات وانا اظن ان اللفظ
المذكور ليس اسياتش بل اسياتن اي ليس جمعا بل مفردا والمعنى لانا نرى ان الاضداد
ليست جوهر الشيء من الموجودات اقول وانا ترجمت عبارة المتن مطابقا لظن الشارح
وتقرير الدليل على الاول ان الاضداد لا تكون مبادي لجوهر ما من المركبات الطبيعية اي
ماهيتها والمبادي تكون جوهر المركبات الطبيعية اي ماهيتها فالاضداد لا تكون مبادي
له وعلى الثاني ان الاضداد لا تكون جواهر لشيء من المركبات الطبيعية ومبادي كل مركب
طبيعي جوهر فالاضداد لا تكون مبادي لشيء من المركبات الطبيعية وعلى الثالث ان الاضداد
لا تكون جوهر الشيء من المركبات الطبيعية والمبادي جوهر كل مركب طبيعي فالاضداد
لا تكون جوهر الشيء من المركبات الطبيعية وانما ذكر من هذا الدليل صغراه وذكرها كانها
بديهية فان كل احد يعلم قطعا ان مبادي كل شيء يجب ان تجتمع في الوجود وهو مناف
للتضاد جزما والدليل الثاني هو قوله والمبداء لا يجوز ان يقال على موضوع والا لكان
للمبداء مبداء لان الموضوع مبداء ويري ان يكون اقدم من المحمول وهذا القول يجعله
بعضهم مع القول الاول دليلا واحدا لكنهم اخطاؤا فيه فان هذا القول دليل اخر مستقل
على عدم الكفاية المذكورة بل هو دليل ذو حدين اوسطين تقريره الاضداد يتقدم
عليها شيء اخر وتوجد في موضوع والمبادي لا يقال على موضوع يعني لا يتقدم عليها شيء
ولا توجد في موضوع فالاضداد لا تكون مبادي وطي المصنف الصغرى لظاهرة لان
الضدين على ما قال في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة لما كانا هما المفهومان المتباعدين
الواقعين فيما تحت جنس مغاير لهما لكون ما تحت هذا الجنس المغاير لهما قبلهما البتة وايضا
الاضداد انما توجد بطريق التعاقب على موضوع واحد بعينه مغاير لها فتكون في موضوع
واحد مغاير لها ومتقدم عليها واما الكبرى فاثبتها بكل قسميه بقوله والا لكان للمبداء مبداء
الى اخره اما اثبات الجزء الاول فتصويره هكذا لو كان المبداء يتقدم عليه شيء اخر
لكان هذا الشيء المقدم مبداء له فكان هو اي المبداء مبداء ولا مبداء معا
وهو ليس الا تناقض صريح اما الملازمة الاولى فظاهرة واما الثانية فلان
كونه مبداء كان مفروضا مسلما واما عدم كونه مبداء فظاهر ايضا لان المبداء
هو الذي لا يكون قبله شيء كما علم من تعريفه واما اثبات الجزء الثاني فتصويره هكذا
لو كان المبداء في الموضوع لكان للمبداء مبداء لان الموضوع مبداء ويري ان يكون
اقدم من المحمول فانظر ههنا الى الحدين الاوسطين اللذين احدهما هو ان الموضوع

المبادي لا يتقدم عليها شيء ولا توجد في الموضوع

الموضوع اقدم من المحمول اي مما يكون فيه والاخر هو ان الموضوع مبداء لما يكون
فيه وقارنهما الى الكبرى كما صورنا ولاحظ كيف كان هذان الدليلان مثبتين للدعوى
التي ادعيناها في اقامة القياس ثم ذكر دليلين اخرين حيث قال وايضا قد قلنا
ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر فباي وجه يكون من غير الجوهر جوهر الى اخره وضع
اولا قضية ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر المبرهن عليها في مقولة الجوهر بل الجوهر
لا يكون له ضد اصلا واستنتج منها هكذا ان الجوهر ليس ضد الجوهر فلو كانت المبادي
اضدادا لم تكن جواهر بلا ريب وبعد وضع هذا يصور الدليل الاول هكذا الجوهر
تتكون من المبادي فلو كانت المبادي اضدادا لا تكون جواهر فتكون الجواهر
من غير الجواهر وهو مستحيل فالمبادي يستحيل ان تكون اضدادا والدليل الثاني هو
قوله او كيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر تصويره ان المبادي تكون اقدم مما
تكون مبداء له ومبادي الجوهر اقدم من الجوهر لكن الاضداد لا تكون جواهر كما
عرفت فلو كانت المبادي اضدادا يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر وهذا مستحيل قطعا
ولهذا قال المصنف في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة ان الجوهر اقدم معنى
وادراكا وزمانا وطبعا من الكل ومن هذا يظهر عدم كفاية المبادي المتضادة فقط
بل يجب انضمام امر ثالث هو الهيولى والموضوع لو شئنا ان نحفظ ان المبادي
تكون اضدادا وكما قلنا سابقا فالاضداد فقط لا تكفي لان تكون مبادي للشيء المتكون
واعترض على ما قيل في الدليل الاول على التقرير الثالث من ان الاضداد لا تكون
جوهر الشيء من الموجودات بان الصورة ضد وهي جوهر الشيء وعلى ما قيل فيه
من ان المبادي جوهر كل مركب طبيعي بان العدم مبداء مع انه ليس بجوهر لشيء
واقول في الجواب عن الاول بان المراد من ان الاضداد لا تكون جوهر الشيء من
الموجودات ان الاضداد لا تكون اجزاء لشيء منها لانه لا يمكن ان تجتمع معا كما ان
الصورة والعدم لا يكونان جزئين لشيء ولا يمكن ان يجتمعا وعن الثاني بان الكلام
ههنا المبادي الشيء لا المبادي التكون ومنه يثبت المصنف لزوم وجود الهيولى كما سيجيء في المتن الاتي
واوردوا ثانيا على ما قيل في الدليل الثاني من ان المبادي لا يتقدم عليها شيء ان صورة
الفرس مثلا يتقدم عليها الهيولى التي هي غير متكونة ولا فاسدة على ما قال المصنف في المتن
الثاني والثمانين فان الصورة تخرج من قوة الهيولى وثالثا على ما قيل فيه ان المبادي
لا تكون في الموضوع انه كذب لان الصورة والعدم مبداان مع انهما يكونان في الهيولى
التي هي موضوع على ما قال في المتن الثاني والثمانين وثالثا على ما قيل فيه من انه ليس للمبداء
مبداء انه كذب لو اخذ كليا لان جميع ما سوى الله تعالى مبداءه بالضرورة هو الله
تعالى فان جميع ما سواه متوقف عليه ومرتبط به ولهذا قال المصنف في المتن الثامن
والثلثين من ثاني عشر مما بعد الطبيعة ان الله تعالى مبداء الكل به ناط وتعلق الافلاك
والطبيعة ورابعا ان ما قيل فيه ان الموضوع اقدم من المحمول كذب بل الامر بالعكس
لان المحمول في الموجبة الكلية الدائمة اعلى واعم من الموضوع ولهذا الحمل حملا كليا عليه

وما هو اعلى واعم واقدم لما قال المص في فصل التقدم مما بعد المقولات ان التقدم الذي
لايحصل منه العكس للازم اقدم هذا الجنس اقول في الجواب عن الاول ان الهيولي
ليست بمتقدمة من الصورة لان الهيولي يمكن ان تلاحظ عامة من حيث انها هيولي
لشئ من الاشياء اي شئ كان وخاصة من حيث انها هيولي بهذا الشئ او ذاك
والهيولي العامة ليست اقدم من الصورة بوجه من الوجوه لانها لا توجد بدون
صورة ما اصلا وكذا الخاصة لان هذه الهيولي تقال بالاضافة الى هذه الصورة
على ما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية بل كما ان الهيولي التي
هي قرين الصورة ترى ان تكون اقدم من الصورة تقدما طبيعيا في جنس العلة
المادية كذلك الصورة ترى ان تتقدم في جنسه من الهيولي لان العلل يكون كل منها
علة لاخر كما بينه المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية ثم اقول انا اذا
قلنا ان المبداء لا يتقدم عليه شئ اخر اتما نريد انه لا يتقدم شئ اخر من جنس المبداء
ولا يمتنع ان يتقدم عليه امر اخر من جنس اخر فعلى هذا لا مانع من ان يتقدم الهيولي من الصور
الجزئية المخرجة منها وعن الثاني ان الصورة والعدم ليسا في الموضوع فان هذا خاصة
العرض كما بين في فصل مقولة الجوهر ولهذا لا يقال الجواهر الثانية موجودة في الاول
بمعنى انها موجودة في الموضوع وان كانت موجودة فيها فالصورة موجودة في الهيولي
كالفعل والكمال المخصوص في القوة المخصوصة لان فعل كل شئ يكون فيما هو بالقوة فيه
وتكون في الهيولي المخصوصة القابلة لها على ما قال المص في المتن السادس والعشرين
من ثاني النفس والعدم مادة هو الهيولي على ما قال في المتن الستين من هذا الكتاب
والعدم صورة لا موجود كما بينه المص في المتن التاسع والسبعين فليس هو في الموضوع
ايضا وعن الثالث انه خارج عن القصد فان الكلام ههنا للمبادي الداخلة في الجسم
المركب والله تعالى ليس بداخل في شئ اصلا فليس بمبداء بالمعنى المبحوث عنه ههنا
وعن الرابع ان الموضوع نوعان احدهما موضوع اللاحق والاخر موضوع المقولة
والاول اقدم من المحمول اللاحق به والثاني مؤخر من محموله الذي لا يلزم من وجوده
وجود الموضوع وكلام المص ههنا لموضوع اللاحق ومبنى السؤال عن الثاني واعترض
اولا على ما قيل في الدليل الثالث من ان الجوهر لا يكون من غير الجوهر اي مبادي الجوهر
يجب ان يكون جواهر ان المبداء يجب ان يكون مغاير الذي المبداء فلو كانت
مبادي الجوهر جواهر لم تكن مغايرة له وثانيا انه لو كانت مبادي الجوهر جواهر
لم يكن جوهر مجدد بل كان قبل ان يكون وهو خلاف الواقع وثالثا انه قد تقرر
فيما تقدم ان كل متكون بسيطا كان او مركبا يكون من ضده وضد الجوهر لا جوهر
فبالضرورة يكون الجوهر من غير الجوهر واقول في الجواب عن الاول ان المبادي
الداخلة في ذي المبداء يجب ان تكون مغايرة له بوجه ما نعم يجب ان تكون متجانسة
معه والا لامكن ان يتركب الجوهر من الاعراض والكيف من الكم وهو من الاضافة
وهي من مقولة اخرى وكل شئ من اي شئ والتالي باطل فالمبادي الداخلة في شئ

في شئ يجب ان تكون متجانسة معه كما ان البسائط الغير التامة اذا اتصلت بعضها ببعض
تفعل جسما مركبا مجانسا معها كما ان الهيولي والصورة بسيطتان غير تامتين تفعلان
جوهرا تاما اي الجسم المجانس معهما ولهذا قال سمبلقيوس ان الهيولي والصورة ليستا جوهرين
مثل ما فعلاه لكنهما جوهر ما يتم منهما الجوهر ومن هذا يظهر الجواب عن الاعتراض الثاني
وعن الثالث بان تكون شئ من شئ يكون على وجهين الاول من الحد منه وهو يكون
الشئ من ضده والثاني كما من الجزء الداخل ولا يكون من ضده على انه جزؤه لانه لا يمكن
ان يتركب التكاثف من التخلخل والحرارة من البرودة او بالعكس وبهذا الوجه قال
المص في هذا المقام الجوهر لا يكون من غير الجوهر وهذا جواب مشترك لكن تذكر ما قلنا
سابقا من ان المتكون من اخر مغاير للكون منه فان المتكون يكون من الحد منه والكون
يكون من الجزء الداخل والمص لا يبطل ههنا تكون الجوهر من غير الجوهر ولهذا قال كيف يكون
الجوهر من غير الجوهر ولم يقل فكيف يتكون ويعترض على ما قيل في الدليل الرابع
وهذا اي كون غير الجوهر اقدم من الجوهر مستحيل انه ليس بمستحيل بل هو واجب اما
اولا فلان العدم ليس بجوهر وهو اقدم من الجوهر لانه مبداء الاجسام الطبيعية
الجوهرية والمبداء اقدم واما ثانيا فلان الجواهر تتكون تكونا جديدا لانها لم تكن
قبل لكن تتكون من الاستعدادات المتقدمة كما تتكون النار من الحطب بسبب الحرارة
واليبوسة المتقدمتين فما ليس بجوهر اقدم من الجوهر واقول في الجواب عن الاول
ان العدم ان اخذ مادة فهو جوهر لانه واحد بالعدد مع الهيولي وان كان صورة
ومعنى كما قال المص في المتن الستين ولما كان لا موجودا صورة ومعنى لا يمكن ان يكون
اقدم من الجوهر وعن الثاني ان الاستعدادات معدات لصدور الجواهر المحدثة
بقوة الجوهر التي هي اقدم قطعا **المتن الثالث والخمسون** **قال المص** ومن ثمة لو ظن
احد ان الدليل الاول وهذا صادقان يجب ان نضع امرا ثالثا لو وجب ان يحفظ
كلا منهما كما قال القائلون ان المجموع طبيعة واحدة كالماء او النار او المتوسط
بينهما **اقول** استنتج المص مما ذكر الى ههنا وجوب ثبوت مبداء ثالث اي الهيولي قال
لو اردنا ان نحفظ الدليل الاول الذي اثبت به في الفصل السابق كون المبادي
اضدادا وان نحفظ ايضا هذا الدليل الذي اثبت به ان المبادي الداخلة ليست
باضداد ونضطر ان نضع تحت المبادي المتضادة مبداء ثالثا هو كالموضوع لها بحيث
اذا قبل احد الضدين يرتفع الاخر واذا قبل الاخر يرتفع الاول ويثبت ايضا وجوب
ثبوت المبداء الثالث الذي هو الموضوع المسمى بالهيولي بما ذهب اليه قدماء الحكماء
حيث قال كما قال القائلون ان المجموع طبيعة واحدة كالماء او النار او المتوسط
بينهما يعني هكذا فعل قدماء الحكماء الذين اثبتوا طبيعة واحدة اي مادة لان تكون
مبداء للاجسام الطبيعية قائلين ان المجموع طبيعة واحدة لكن الذين وضعوا التكاثف
والتخلخل مبادي لتكون الاجسام الطبيعية وضعوا ايضا امرا ثالثا كما وضع تالس الماء
وذيوجنيس الهواء وهرقليطس النار وانكسمندرس امرا متوسطا بين النار والهواء

وهذا الامر الثالث هو المجموع يعني انه مبدا لجميع الاجسام الطبيعية او هو مجموع الاجسام الطبيعية وهو طبيعة الكل وتوهم ان المجموع طبيعة واحدة مبني على عدم فرقهم بين كون شئ من هذا الشئ وكونه هذا الشئ ولهذا كانه يقول الذين عينوا الماء لان يكون مبدا ان مجموع الاجسام ماء والذين عينوا النار ان المجموع نار وانما كانوا يقولون كذلك لان الهيولى فقط كانت على رايهم طبيعة كما نقل عنهم المصر في المتن السابع وما بعده من ثاني الطبيعيا فالذين عينوا الماء مثلا لان يكون الهيولى للاجسام الطبيعية كانوا يقولون ان طبيعة الاجسام الطبيعية هو الماء فعلى هذا كانوا يقولون ان هذه الطبيعة الواحدة هو المجموع اي مجموع الاجسام الطبيعية **المتن الرابع والخمسون**

قال المصنف لكن المتوسط بريا اولى لان النار والهواء والماء محاطة بالاضداد ولهذا ما جعل الجاعلون الموضوع امرا مغايرا لها بلا مناسبة ثم الهواء لان فصوله الحسية تكون اقل من الفصول الحسية للاخر ثم الماء **قال الشارح** لما انتهى الى هاهنا وجب ثبوت المبداء الثالث اقتضى طريق التعليم ان يبين امرين اخرين الاول طبيعة الموضوع المعين اي ان يبين انه على اي طبيعة وحال يكون والثاني عدد المبادي يعني ان يبين ان المبادي منحصرة في ثلثة لا تتجاوز عنها بين الاول في هذا المتن وما يليه والثاني فيما بعدهما ولبيّن الاول نقل اراء القدماء في طبيعة المبداء الثالث وحاله وبين اولوية بعضها من بعض ليتبع الذين اقتربوا الى الحق ويجتنب عن الذين بعدوا منه فبين في هذا المتن نسبا ثلثا بين اولا النسبة بين راي القائلين بان المبداء الثالث الموضوع منهم مقام الهيولى هو المتوسط بين النار والهواء وبين راي القائلين بانه واحد من العناصر اي النار او الهواء او الماء وترجح راي القائلين بالمتوسط على الاراء الاخر وان كان كلها خطاء لان المتوسط بينهما يكون ازيد بلا فرق لقبول الاضداد من كل واحد من العناصر وكل ما يكون ازيد بلا فرق لقبول الاضداد من غيره اولى لان يتعين مبداء ماديا وموضوعا لها من غيره فالمتوسط اولى لان يتعين مبداء ماديا وموضوعا لها من غيره اي من كل واحد من العناصر والمصنف انما ذكر اثبات صغرى هذا الدليل حيث قال لان النار والهواء والماء محاطة والمتوسط المذكور ا ما لا يكون محاطا بالاضداد اصلا او باقل مما يحاط به العناصر فراي الذين عينوا المتوسط لان يكون مبداء ماديا وموضوعا اولى من راي الذين عينوا واحدا من العناصر ولهذا قال المصر ولهذا لا يجعل الجاعلون الاخره وبين ثانيا النسبة بين اقوال الذين قالوا ان المبداء المادي هو واحد من العناصر حيث قال ثم الهواء يعني لو نسبنا اقوال القائلين بان المبدء واحد منها فراي القائلين بانه الهواء اولى من راي القائلين بانه الماء او النار لان الهواء ازيد بلا فرق منهما والى هذا اشار المصر بقوله لان فصوله الحسية اقل من الفصول الحسية من الاخر ثم بين النسبة بين قولي القائلين بانه الماء او النار فقال ثم الماء يعني لو نسبنا احد هذين الرايين الى الاخر يكون راي القائلين بانه

كون المتوسط مبداء ماديا للاجسام المكونة او واحد من العناصر كذلك وان كلها باطلة

بانه الماء ارجح من راي القائلين بانه النار لكونه ازيد بلا فرق منها وهي لبعيده عن طبيعة المبداء المادي والموضوع الاول جدا فعلى هذه النسب يكون راي اناقسماندروس القائل بانه المتوسط بين النار والهواء اولى من اراء سائر القدماء القائلين بانه واحد من العناصر ثم راي ناقسمنس وذيوجنيس القائلين بانه الهواء ثم راي ثالس القائل بانه الماء وادنى الكل هو راي ميبازوس وهراقليطوس القائلين بانه النار لانها متصفة بفصول محدودة ازيد من المتوسط والهواء والماء فهو ابعد من طبيعة الموضوع التي يجب ان يكون بلا فرق من كل وجه لقبول الاضداد وحتى يمكن ان يقبل جميع تعينات الاشياء المكونة اعلم ان غرض المصر من بيان النسبة بين اراء القدماء في تعيين الموضوع هو ان يعلمنا ان الموضوع المشترك بين جميع الاجسام يجب ان يكون بحسب طبعه مطلقا ومجردا من جميع الاضداد وفصول الصور وباي قدر يكون اعرى يكون بهذا القدر اولى لان يعين موضوعا لانه ح يكون ازيد بلا فرق واقبل للاضداد وعلى قاعدة المصر المذكورة في المتن الرابع من ثالث النفس ومن هذا يعلم ان راي اكثر المشائين الذين ذهبوا الى ان الهيولى الاولى قوة صرفة احسن جدا من راي البعض الاخر منهم الذين ذهبوا الى انها متصفة بالصورة الجسمية او بالوجود بالفعل وبمقدار غير معين لانها على الراي الاول تكون ازيد بلا فرق واقبل لقبول الاضداد وسئل بان المص لم يذكر التراب بين المبادي كما ذكر الماء والهواء والنار مع ان طبيعة الهيولى وحالها توجد فيه ازيد مما توجد في غيره لان من خواص الهيولى ان تضع تحت سائر الاجسام وتحاط بها وتبقى في التبدلات والتراب كذلك لانه موضوع تحت الاخر ومحاط بها وباق في التبدلات الكثيرة لصلابته وايضا التراب يخرج ويحدث منه البذور والنباتات والحيوانات كما يخرج ويحدث من الهيولى الاجسام ولهذا قال المصر في الفصل الثاني من اول تكون الحيوانات بعد ما قال ان المذكر يحفظ اصل الحركة والتكون والمونث يحفظ المادة لان المذكر هو الحيوان الذي يلد بالغير والمونث هو الذي يلد بنفسه ولهذا عينوا الارض في مجموع العلم كالام وسموا الفلك والشمس وامثالهما باسم الاب وبانه لم يذكر راي انبذوقلس الذي عين مبادي اربعة وراي الذين عينوا مبادي غير متناهية مثل اناقساغوراس وذيموقرطوس مع ان المناسب ذكرهم ايضا ويجاب عن الاول بانه لم يعين التراب احد من قدماء الطبيعيين مبداء كما قال المصر في الفصل السابع من اول ما بعد الطبيعة بل انما عينه مبداء بعض قدماء المتكلمين الباحثين عن الواجب تع وصفاته فقط مثل هسيودوس كما قال في الفصل الرابع من الكتاب المذكور وسبب خروج التراب فقط من طبيعة المبداء ثلثة الاول هو ان التراب محاط بالاطراف والكيفيات المحسوسة وهو مخالف لطبع الهيولى كما مر والثاني هو انه الكثف الكل غير قابل لشئ الا بصعوبة وهو ايضا مخالف لطبعها والثالث غير قابل للصور الخارجية الا بصعوبة لبسيطته بخلاف الهيولى فانها تقبلها بنهاية السهولة واما ما قيل في السؤال من ان التراب موضوع تحت العناصر الاخر فلا يجدي شيئا لان الهيولى انما يجب ان توضع

تحت الصور الجوهرية لا تحت الاجسام وكذلك انما تجبان تخاط وتحد وبها لا بالاجسام
الاخر والتراب يتبدل تبدلا جوهريا بحكاية المص في الكتاب الثاني من الكون والفساد
فلا يبقى بخلاف الهيولى الاولى واما ما نقل من ثاني تكون الحيوانات فلا يفيد شيئا فان
الكلام فيه للهيولى الثانية لا للاولى والكلام ههنا انما هو للاولى وتسمية الارض اما
والافلاك آباء انما هو بالمجاز وعن الثاني بان عدم ذكره انبذوقلس القائل بان
المبادي المادية هي العناصر الاربعة وانا قساغوراس وذيموقرطيس القائلين بانها امور
غير متناهية هو المناسب للمقام فان المقصود ههنا ذكر الذين عينوا طبيعة واحدة
فقط لان يكون مبداء للاجسام الطبيعية لانه المناسب لما سيضعه بعد واعترض
ايضا بان ترجيح المص رأي القائلين بان المبداء هو المتوسط مخالف لترجيحه رأي
القائلين بان المبداء هو النار على ما يستفاد من الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة
واجيب بان المص يتكلم ههنا للمبداء المنفعل فقط الذي يجب ان يوصف بالاضداد
ويصور بالصور فعلى هذا تعيين النار المتصفة بالفصول المقابلة للوصف والتصوير
المذكورين ليس بمناسب جدا ويتكلم في الفصل الرابع المذكور للمبداء الفاعل
والنار انسب لان يكون فاعلا بالسبب المذكور في الفصل المذكور وايضا ان المص
يذكر ههنا المبداء المادي والنار بين العناصر ترى ان يكون لها حال الصورة وساير
العناصر ترى ان توضع تحتها كالهيولى ويكون غذاء وسبب ازديادها كما افاده
المص في ثاني النفس ولهذا قال بعض القدماء على ما صرح المص في المتن التاسع والعشرين
ان النفس التي هي صورة بلا ريب نار وان سئلت اي شيء اراد المص بالفصول
المحسوسة قلت يريد الكيفيات الملموسة التي يتصف بها العناصر وترى النار ازيد اتصافا
بها من الاخر لانها حارة وانها لا تكون باردة اصلا ولا تنفك عن كيفية الملموسة التي هي
الحرارة بخلاف ساير العناصر فانها قد تنفك عن كيفياتها الملموسة لان الماء والتراب
قد تسخنان مع ان البرودة من كيفياتهما الملموسة وكذا الهواء ينفك عن كيفيته الملموسة
بسهولة ولا تكون محسوسة مثل كيفيات ساير العناصر على ما يشهد به الحس المتن الخامس والخمسون
لكن الجميع يشكل هذا الواحد بالاضداد كالتكاثف والتخلخل والزايد والناقص وهذه
كلها زيادة ونقصان كما قلنا اولا ويرى ان يكون هذا اي كون الواحد والزيادة والنقصان
مبادي الموجودات رأيا قديما لكن لا بطريق واحد بل القدماء قالوا الاثنان فاعلان
والواحد منفعل وقال بعض المتأخرين الواحد فاعل والاثنان منفعلان اقول يبين
ههنا ايضا الامر الاول اي على اي حال يكون الموضوع من اتفاق القدماء المذكورين سابقا
ويشير الى بيان الامر الثاني اي عدد المبادي فقال لكن الجميع يشكل هذا الواحد بالاضداد
كالتكاثف والتخلخل والزايد والناقص ويستفاد منه تشكيل القدماء الموضوع الواحد
المادي لمسئلتان بان يستدل بانه لما كان جميع القدماء يشكل الموضوع الواحد المشترك
بالاضداد فهم ظنوا انه في ذاته خال وعار عن جميع الاضداد اذ لو كان واحد منها
ثابتا له باقتضاء ذاته لمنع ان يثبت له اخر منها وبانه لما كان جميع القدماء يشكل الموضوع

من جميع القدماء الذي ذكرنا سابقا يكون الموضوع الواحد بالضدين ومبادي الاجسام عندهم الموضوع والضدان

الموضوع الواحد بالاضداد وكان مبادي الاجسام الطبيعية عندهم ثلثة الموضوع و
الضدان ثم ذكر جنسي الضدين على رأيهم حيث قال كالتكاثف والتخلخل والزايد
والناقص فان الاولين ضدان عينهما بعض القدماء لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية
كما مر في المتن الثاني والاربعين والاخيرين ضدان ايضا عينهما بعض اخر منهم مبادي
لها ايضا يعني ان بعض القدماء يشكل الواحد بضدين احدهما الزايد اي الصورة
والاخر الناقص اي العدم ويتكلم لهذا ايضا في المتن السابع والاربعين ثم قال وهذه
كلها زيادة ونقصان كما قلنا اولا اي بعضها كالتخلخل والزايد زيادة وبعضها كالتكاثف
والناقص نقصان كما قلنا اولا اي في المتن الثاني والثلاثين فانه قال فيه جميع الاضداد
التي عينها القدماء داخلة بالكلية تحت الزيادة والنقصان وانما قال لكن الجميع يشكل
اشارة الى طبيعة الاجسام وجوهرها عند القدماء انما هي الهيولى وما عداها ليس
الا اعراضا كما قال في المتن التاسع من ثاني الثمانية ولهذا لا يكون التكون عندهم
الا عرضيا على ما قال في المتن الثامن من اول الكون والفساد فعلى هذا لا يكون الهيولى
الا متشكلة باشكال عرضية لا بصور جوهرية ثم قال ويرى ان يكون هذا اي كون
الواحد والزيادة والنقصان مبادي الموجودات رأيا قديما يريد انه لما كان هذا
رأيا قديما سالما غير مردود الى هذا الآن كان كون عدد المبادي ثلثة صدقا مقبولا
اذ لو كان كذبا لما قبله العقلاء طول الزمان لان ما هو كذب يضمحله مرور الايام وما
هو صدق يزداد صدقه طول الزمان فانظر الى انصاف المص وتبعيته للقدماء
فيما تكلموا بالحق فانه اثبت تضاد المبادي في المتن الحادي والاربعين باتفاقهم عليه
واثبت في المتن الثالث والخمسين والرابع والخمسين وحدة الموضوع لشهادتهم
واثبت ههنا بها كليهما وكون المبادي ثلثة ثم قال لكن لا بطريق واحد الى اخره يرفع ههنا
ما يتوهم من الكلام السابق من اتفاقهم فيه من كل وجه ويبين ما اختلفوا فيه بعد اتفاقهم
المذكور يعني ان كون هذا رأيا قديما ليس بوجه واحد بل القدماء كثالس وذيوجنس
وامثالهما ممن قال بان المبادي ثلثة الموضوع والتكاثف والتخلخل عينوا الاثنين
اي الضدين فاعلا اي مصورا والثالث اي الموضوع والهيولى منفعلا والمتأخرون
منهم كافلاطون واتباعه عينوا واحدا منها فاعلا والاثنين منفعلا ولهذا سمي الهيولى
في تيماوس كبيرة وصغيرة وكذا نقل عنه المص في المتن الثمانين من هذا الكتاب ولما
كان الانفعال مختصا بالهيولى قال ان المنفعل اثنان وسمي الصورة واحدة لان حالها
هو الفعل والتصوير والتحديد ولما كانت واحدة قال ان الفاعل واحد والمراد
من الفاعل ههنا اعم منه ومن المصور والمحدد المتن السادس والخمسون قال المص
فالقول بان العناصر ثلثة لاجل هذه وامثالها يرى للناظرين ان يكون له سبب كما قلنا
سابقا وليست باكثر من الثلثة لان الواحد كاف للانفعال ولو كان التضاد اثنين
والاضداد اربعة لوجب ان يوجد طبيعة اخرى بينهما متميزة عن كل واحد منها وان امكن
ان يتكون من كل منها الجميع كان التضاد الاخر عبثا وايضا يستحيل ان يكون التضادات

١ طبيعة الاجسام الطبيعية هي الهيولى فقط وما عداها اعراض الا
التكون عند القدماء ليس الا عرضيا
٢ الهيولى عند القدماء متصورة بصور عرضية لا جوهرية
٣ كون الموضوع الواحد والزيادة والنقصان مبادي الاجسام راي قديم
٤ بعض القدماء قالوا الضدان المبداء فاعلان والموضوع الواحد منفعل
٥ المبداء الواحد الصورة الفاعل والاثنان الهيولى المسماة صغيرة وكبيرة عند افلاطون واتباعه

الاول كثيرة لان الجوهر جنس واحد من الموجودات وفي كل جنس واحد يكون تضاد
واحد دائما لان جميع التضادات نرى ان ترجع الى واحد فالمبادي تتميز بعضها من بعض
بالتقدم والتأخر لا بالجنس قال الشارح يقرر ههنا كون المبادي ثلثة بايراد دعويين
ويثبت مقصوده بدليل ابدعه من نفسه الدعوى الاولى هي ان المبادي ثلثة و
اليها اشار بقوله فالقول بان المبادي ثلثة لاجل هذه وامثالها يرى للناظرين
ان يكون له سبب قوله لاجل هذه اى لاجل الادلة المذكورة الى ههنا وقوله وامثالها
اى ولاجل ادلة مماثلة لهذه الادلة المذكورة في اثبات انها ثلثة وسنذكر بعضها
ان شاء الله تع والدعوى الثانية هي ان المبادي ليست اكثر من ثلثة واثبتها بانها
لو كانت اكثر من ثلثة لوجب ان يتكثر اما الموضوع او التضاد ولكنه لا يمكن ان يتكثر شيء
منهما واثبت هذا بالنسبة الى الموضوع بقوله لان الواحد كاف للانفعال يعني لو كان
الموضوع الواحد كافيا للانفعال لا يورد الكثير لانه يكون زايدا معطلا لكنه كاف له
لان حال الموضوع هو الانفعال والاتصاف في التبدل بالضدين بطريق التعاقب
والواحد يكفي له فلا يمكن ان يكون المبادي اكثر من ثلثة من جهة الموضوع وبالنسبة
الى التضاد بادلة ثلثة اثبته اولا بقوله ولو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة
الى اخره يعني لو كان التضاد اثنين والاضداد الاول المبادي اربعة لوجب ان يوجد
طبيعتان متوسطتان بين تينك التضادين اى لوجب ان يوجد موضوعان اى اثنان
بينهما لان كل تضاد يطلب موضوعه لكنه قد بين ان الواحد كاف فلا يمكن ان يكون التضاد
اثنين وثانيا بقوله وان امكن ان يكون من كل منهما الجميع يعني لو كان التضاد اثنين
فاما ان يمكن ان يكون من كل منهما منفردا مع الموضوع الواحد المادي جميع الاجسام
الطبيعية او لا يمكن فان امكن يكون التضاد الاخر زايدا معطلا وهو باطل وان لم يمكن
ان يكون جميعها منه بل بعضها من واحد منها وبعضها من الاخر لم يكن شيء منها مبداء
اول لجميعها لان المبداء الاول يجب ان يكون بحيث يكون منه الجميع وثالثا بقوله
وايضا يستحيل ان يكون التضادات الاول كثيرة لان الجوهر جنس واحد من الموجودات
قد ذكر المص هذا الدليل في المتن الخمسين ايضا لكن ذكره هناك لاثبات عدم كون
المبادي غير متناهية وههنا لاثبات ان الاضداد الاول اثنان فقط لا اكثر لان الجوهر
جنس واحد وفي كل جنس واحد تضاد اول واحد فقط ففي الجوهر تضاد اول
واحد فقط فلما كان مطلوبنا في هذا المقام التضاد الواقع في مقولة الجوهر يجب ان نقرر
انه واحد فقط لا اكثر ولما كان لاحد ان يقول كيف يصح ان يقال ان في كل جنس واحد
يكون دائما تضاد واحد مع ان في كل جنس الجوهر مثلا يكون تضادات كثيرة فان الجسمي
واللاجسمي ضدان والنفسي واللانفسي ضدان اخران والحساس واللاحساس ضدان
اخران ايضا والناطق واللاناطق ضدان اخران ايضا مع انها كلها من جنس واحد
اى الجوهر دفعه بقوله لان جميع التضادات نرى ان يرجع الى واحد يعني ان المراد
من التضاد الذي يكون دائما واحدا في كل جنس ومقولة هو التضاد الاول والتضادات

والتضادات السافلة والمتوسطة ترجع الى تضاد واحد وهو اقدم منها كرجوع التضادات
الجسمي واللاجسمي والنفسي واللانفسي والحساس واللاحساس والناطق واللاناطق
الى تضاد واحد اى الى تضاد واقع في مقولة الجوهر واذا كان الامر كذلك فالمبادي
اى الفصول كالجسمي والنفسي والحساس والناطق تتميز بالتقدم والتاخر لا بالجنس
فان الجسمي اقدم طبعا من النفسي والحساس والناطق وهي متاخرة عنه طبعا و
النفسي متقدم من الحساس والناطق طبعا وهما متاخران عنه بالطبع والحساس متقدم
من الناطق طبعا وهو متأخر عنه كذلك ولا شيء منها بمتميز عن اخر بالجنس لان كلا
منها من مقولة الجوهر فان قلت لم وصف المص الطبيعة الواقعة في قوله ولو كان
التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد طبيعة اخرى متوسطة متميزة من كل
منها بالتوسط قلت اولا ان عبارة المتوسطة ليست مطابقة لعبارة النسخ اليونانية
هي متاقيس اى بينهما اى بين طرفي التضاد بحيث يكون طبيعة واحدة بين طرفي تضاد
واحد واخرى بين طرفي تضاد اخر لا عبارة مبسى اى المتوسط كما في تراجم اللاتين
فعلى هذا ليست الطبيعة متصفة به في قول المص حتى نحتاج الى بيان سببه ولئن وصفناها
به تابعين لجميع الشراح الواصفين اياها به فنقول في الجواب ثانيا ان المتوسط
يطلق على وجوه كثيرة كما اشرنا اليه في محل اخر ولنذكر ههنا بعضا منها فنقول
بعض المتوسطات هو الذي يكون ذا حصة بالفعل حقيقة من كل طرفين كالحلو الحامض
المتوسط بين الحلو والحامض والماء الفاتر الحارة والبرودة المتوسط بين الحرارة
والبرودة فان كلا منهما ذو حصة من الطرفين بالفعل حقيقة واسمي مثل هذا المتوسط
متوسطا اثباتيا وبعضها هو الذي لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد من الطرفين كما
ان الحجر متوسط بين البصير والاعمى فانه لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد منهما واسمي
هذا المتوسط متوسطا سلبيا وبعضها هو الذي يكون بين الملكة والعدم وهو على ضربين
احدهما يتباعد من العدم ويكون ذا حصة ضعيفة من الملكة كالارمص الذي يرى الاشياء
كالاشباح فانه متوسط بين البصير والاعمى وكحصة الفجر فانها واسطة بين النور
والظلمة واسميه متوسطا بحسب القلة والكثرة والاخر هو الذي لا يكون ذا حصة
من واحد من الطرفين بالفعل لكنه يمكن ان يكون كذلك كالطفل فانه متوسط بين
العادل والظالم فانه ليس بذي حصة من واحد من الطرفين بالفعل حال كونه طفلا
لكنه يمكن ان يكون ذا حصة من واحد منهما اذا كان نشا بالغا شيخا واسمي هذا متوسطا
عدميا والهيولى الاولى تقال متوسطة بهذين الطريقين الاخيرين اما كونها متوسطة
بالضرب الثاني فلانها بالنظر الى ذاتها عارية من كل صورة ومن عدمها الملحوظ صورة
لا مادة لكنها يمكن ان تقبل كلا منها بالتعاقب واما كونها متوسطة بالضرب الاول فلان
الهيولى ايضا متوسطة بالتباعد عن العدم والتقارب الى الملكة ومن هذا يعلم ان الصورة
والفعل موجود حقيقة كما قال المص في المتن التاسع والستين من هذا الكتاب. وفي المتن
السابع من ثاني النفس من ان الواحد والموجود يقال على وجوه كثيرة وما يقال عليه

حقيقة هو الفعل اى الصورة فالهيولى لما كانت محض قوة وليس فى ذاتها فعل اى صورة
تكون واسطة بين العدم الذي ليس له بموجود وبين الصورة التى هى موجودة
حقيقة واعترض على قوله لو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد طبيعة
اخرى بينهما متميزة من كل منهما اى لوجب ان يوجد موضوعان للاضداد الاربعة بان هذه
الملازمة كاذبة اما اولا فلانه يمكن ان يوجد موضوع واحد يتحقق فيه تضادات
كثيرة بين الصور والاعدام كما يتحقق فى تفاح واحد تضاد الالوان كصورة الحمرة
وعدم صورة البياض وتضاد المذوقات كصورة الحلاوة وعدم صورة المرارة
وتضاد الروايح كصورة الرايحة الطيبة وعدم صورة الرايحة الكريهة واما ثانيا
فلان المص عين فى الفصل الثانى من ثانى الكون والفساد اضدادا اربعة اعنى الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة التى يوجد بينها تضادان وهما لا يطلبان مادتين
يكون احديهما موضوعا لطرفى تضاد واحد والاخرى لطرفى تضاد اخرى بل يوجد
كلاهما اى التضادان فى مادة واحدة واما ثالثا فلان المقولات العشرة و
فى كل منها يكون تضاد اول كما قال المص فى هذا المتن فيكون التضادات الاول
عشرة ايضا مع انه ليس لها هيولات عشرة لكنه لو كانت الملازمة المذكورة صادقة
يلزم ذلك اى وجود هيولات عشرة واجاب بعضهم بان الملازمة المذكورة صادقة
لان بين الاضداد الكثيرة متوسطات كثيرة والهيولى متوسطة بين الاضداد
فبين الاضداد الكثيرة هيولات كثيرة وايضا لان الهيولى الاولى موضوعة واحدة
والموضوع الواحد من حيث انه واحد لا يكون موضوعا الا لامر واحد فالهيولى الاولى
لا تكون موضوعة الا لامر واحد اى لتضاد واحد فلو كان التضاد اثنين والاضداد
اربعة كانت الهيولى الموضوعة للتضادين ثنتين وبعضهم بانها صادقة لان الهيولى
الاولى قابلة واحدة وكل قابل واحد انما يقبل صورة ما واحدة لا اثنين فالهيولى
الاولى انما تقبل صورة ما واحدة لا اثنين وللصورة الواحدة ضد واحد فقط
فالهيولى الاولى الواحدة يكون بين صورة واحدة وعدمها فقط فلو كان تضادات
كثيرة لوجب ان يكون ايضا هيولات كثيرة وانا اقول ان الملازمة المذكورة صادقة
لما قال المص ان التضاد الاول الذي عنيناه هو للصورة الجوهرية وعدمها وهو يطلب
موضوعا متوسطا بينهما اى موجودا غير متعين وقوة فقط فلو وجد ايضا تضاد
اول اخر فهو اما تضاد الصورة الجوهرية وعدمها او تضاد اخر فان كان الاول
فلا يكون مغايرا للتضاد الاول وهو ظاهر وان كان الثانى اى تضادا غير تضاد
الصورة الجوهرية وعدمها وجوديا كان او عدميا فبالضرورة يطلب هيولى مغايرة
للهيولى الاولى مناسبة له ومنه يحصل انه لو وجد تضادان او اكثر لوجب ان يوجد
موضوعان او اكثر ومن هذا يرتفع الادلة المقامة على كذبها يرتفع الاول اولا
بان بين الهيولى والصورة الجوهرية ارتباطا طبيعيا به تقالان بالاضافة كما قال
الفيلسوف فى المتن السادس والعشرين من ثانى الطبيعيات ويكون للهيولى نسبة الى العدم

[هامش:] الهيولى واسطة بين العدم الذي ليس بموجود والصورة الموجودة حقيقة

[هامش:] التضاد الاول للصورة الجوهرية وعدمها

[هامش:] بين الهيولى والصورة ارتباط ذاتى به تقالان بالاضافة

الى العدم من حيث انه ضد الصورة وليس فى التفاح المذكور فى الاعتراض اولا هذا الارتباط
بالنسبة الى الحمرة والبياض والحلاوة والمرارة وهذا معلوم من ان الهيولى لا يمكن ان توجد
بدون الصورة وعدمها واما التفاح فيوجد بلا حمرة او بلا حلاوة او بلا طيب رايحة ولهذا
يمكن ان يوجد فى تفاح واحد تضادان او اكثر ولا يمكن فى الهيولى الاولى وثانيا ان تضاد
الحمرة وعدمها والحلاوة وعدمها وطيب الرايحة وعدمه كثير مادة وواحد صورة يعنى
تضاد الصورة وعدمها فيكون فى التفاح تضاد اول واحد بالذات فقط ويرتفع الثانى
بان الاضداد الاربعة اى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ليست باضداد اول
على الاطلاق لكنها تقال اضدادا اول بالنسبة الى الكيفيات الملموسة لا على الاطلاق لان
تضادها يرجع الى تضاد اخر اقدم يعنى الى الملكة والعدم لان الحرارة صورة والبرودة
عدمها كما بين فى محل اخر وكذا الرطوبة صورة واليبوسة عدمها وليس فى هذه كلها الاضداد الا
هما الصورة والعدم وبهذا الجواب يمكن ان يدفع الثالث ايضا فان جميع تضادات جميع المقولات
العشرة يكون واحدا بالذات اى تضاد الصورة والعدم واورد على قول المصنف
الواحد كاف للانفعال انه كذب اما اولا فلان المص حكم فى المتن السابع والاربعين بان
كل شئ لا يفعل فى كل شئ ولا كل شئ ينفعل من كل شئ بل الضد فقط يفعل فى ضده وينفعل
من ضده المتعين وبهذا القول يكون كاذبا لو كفى الواحد للانفعال لان هذا الواحد
يمكن ان ينفعل من كل شئ ويمكن ان يفعل فيه كل شئ واما ثانيا فلان الفاعل والمنفعل مضافان
واذا كثر احد المضافين يكثر الاخر ايضا وظاهر ان الفواعل كثيرة مختلفة فتكون المنفعلات
كثيرة مختلفة ايضا فلا يكفى الواحد واجيب اولا بان المنفعل على ضربين قريب وبعيد
والقريب كثير مثل الماء والشجر والحجر وساير الاجسام وهو يستدعى فواعل كثيرة و
لهذا المنفعل تكلم المص فى المتن المذكور واما المنفعل البعيد الذي هو الهيولى الاولى
فيمكن ان يكون واحدا والفواعل كثيرة لانه لا يقبل فعل الفاعل بلا واسطة بل من حيث انه
متصف بصورة كذا وكذا يعنى من حيث انه هذا الجزئى او ذاك وثانيا ان فيما نتكلم فيه
يكون فاعل واحد فقط بالنسبة الى منفعل الواحد وموضوعه لان الكلام ههنا للتبدل
الجوهرى وجميع الاشياء الفاعلة التى تبدل الهيولى الاولى بالجوهرية تعد كالفاعل الواحد
ولهذا يكون الموضوع الواحد كافيا لجميعها كما يكفى موضوع بارد لجميع المسخنات واورد
ايضا على قوله المبادى يتميز بعضها من بعض بالتقدم والتاخر لا بالجنس ان المبادى تكون
من الجنس الذى يتركب منه ومنها ذوات المبادى واكثر ذوات المبادى تكون تحت
الاجناس والمقولات المختلفة فاكثر المبادى يتميز بعضها من بعض بالجنس وايضا ان المبادى
هى الهيولى والصورة والعدم لكن العدم ليس مجانسا للهيولى ولا للصورة لانه لا موجود
واجيب من الاول بان الكلام ههنا للمبادى الجوهرية فقط كما اشير اليه اولا وبالمقايسة
اليها تعرف مبادى ساير المقولات ومن الثانى بان العدم واحد بالعدد مع الهيولى كما
قال المص فى المتن الستين وبهذا المعنى يكون مجانسا مع الصورة لان الهيولى والصورة
من حيث انهما داخلان فى الجوهر ترجعان الى مقولة الجوهر هذا لكن بقى ان المبدا اهل

يقال على هذه الثلثة بالاشتراك المعنوي او بوجه اخر وسيبين هذا في البحث عن العدم
والان ينبغي ان نبحث عن ان المبادي هل هي ثلثة لا اكثر ولا اقل ولا فاقول
هذا بحث واحد في ان المبادي هل تكون ثلثة فقط لا اكثر ولا اقل او لا وفيه فصول
ثلثة الفصل الاول في ان مبادي الاجسام الطبيعية ليست بثلثة يستدل اولا على انها للشئ المكون ثم
اقل من الثلثة بوجوه اما اولا فبان الصورة ليست بمبداء للكون الشئ المكون
لان الصورة ليست اقدم من الكون ولا من المكون وكل مبداء اقدم من ذي المبداء
في نفس الامر على ما قال المص في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة فالصورة ليست
بمبداء لشئ منهما وتثبت الصغري بالنظر الى جزئها الاول بان صورة المكون تحدث
بسبب الكون لانها ليست قديمة فليست اقدم منه والا لكان المسبب اقدم من السبب
وبالنظر الى جزئها الثاني بان الصورة لا توجد الا بالكل المركب لانها جزؤه والجزء
لا يوجد الا بالجملة فيوجد الكل اولا ثم الصورة فليست اقدم منه فليست مبداء له
واما ثانيا فلانه لو كانت الصورة مبداء الكون لكانت حدا اليه ومنتهى له بالذات
والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي لان الحد اليه
والمنتهى له بالذات هو المركب لا الصورة لان المنتهى له بالذات هو الذي يكون
بالذات ويكون بالذات ويوجد بالذات لان الكون ينتهي الى الموجود على ما قال
في المتن الثامن من خامس الطبيعيات وما يكون كذلك هو المركب لا الصورة لانه
لما كان جزئيا من جنس الجوهر هو يكون ويوجد بالذات فقط واما ثالثا فلان المبداء
والمنتهى متقابلان لان المبداء هو الذي يبداء منه العمل والمنتهى هو الذي ينتهي اليه
العمل فلو كانت الصورة منتهى للكون لما امكن ان يكون مبداءه واما رابعا فلان
العدم ليس بمبداء للكون ولا للمتكون اما الاول فلان العدم لا يتحقق اذا تحقق الكون
في الهيولى لانه لما كان الكون آنيا يتحقق في هذا الآن الصورة المتكونة بالضرورة
لان ابتداء الكون والكون بالفعل متحدان في الامور الانية فكلما تحقق الكون
في الهيولى تحقق معه الصورة فيها ايضا ففي هذه الحالة لا يتحقق فيها عدمها لانه لو
تحقق فيها مع تحقق الصورة لتحقق فيها الصورة وعدمها في ان واحد وهو مستحيل قطعا
والمبداء يجب ان يتحقق كلما تحقق ذو المبداء فالعدم ليس بمبداء للكون واما الثاني وذلك لان اللاموجود بالذات لم
فلان العدم على ما قال المص في المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين لا موجود
بالذات يمكن ان يكون مبداء للموجود بالذات لوجوب وجود المناسبة بين المبداء
وذي المبداء ولهذا قال المص في المتن الثاني والسبعين لا يتكون شئ من اللاموجود
فالعدم لا يمكن ان يكون مبداء المتكون واما خامسا فبان الهيولى ليست مبداء للاشياء
الطبيعية لانها ليست اعرف منها طبعا ومبداء الاشياء الطبيعية يجب ان تكون اعرف
منها طبعا كما قال المص في الفصل الاول من هذا الكتاب فالهيولى ليست بمبداء للاشياء
الطبيعية وتثبت الصغرى بان الهيولى اقل وجودا ولا شئ مما هو اقل وجودا اعرف
طبعا لان الاعرف طبعا هو الذي يكون اكثر واصدق وجودا كالواجب تعالى و

والعقول فانها لكونها اكثر واصدق وجودا تكون اعرف طبعا كما قال الفيلسوف في المتن
الثاني من ثاني الطبيعيات ويستدل ثانيا على انها ازيد من الثلثة اما اولا فبان الفاعل
المكون موقوف عليه للتكون بالضرورة كما ان الهيولى والصورة وعدمها موقوف
عليها له كذلك وكل موقوف عليه للتكون بالضرورة مبداء للتكون بالضرورة فالفاعل
المكون مبداء للتكون بالضرورة وتثبت الصغرى بان التكون صدور وحدوث وجديد
والصدور والحدوث الجديد لا يمكن ان يتحقق بلا مصدر ومحدث وهو ليس الا الفاعل
المكون واذا كان الفاعل مبداء لا تكون المبادي ثلثة فقط بل اربعة لكن المقدم حق
فكذا التالي واما ثانيا فبان الزمان ايضا مبداء لان المص قال في الفصل الاول من خامس
الطبيعيات لا بد في كل تكون وتبدل من خمسة اشياء المحرك المبدل والمتحرك والزمان
والحد منه والحد اليه وكلما كان الزمان مبداء كالاربعة الباقية يكون المبادي خمسة
لا ثلثة فقط والمقدم حق فكذا التالي واما ثالثا فبان الصورة المتقدمة الكائنة في الهيولى
مبداء ايضا لانها حد ضروري يبتدي منه التكون كما يبتدي من عدم الصورة اللاحقة
وكل حد ضروري يبتدي منه التكون مبداء للتكون فالصورة المتقدمة الكائنة في الهيولى
مبداء للتكون واذا كانت مبداء للتكون يكون المبادي ستة لا ثلثة فقط لكنها مبداء
التكون فالمبادي ستة واما رابعا فبان المراد من المبداء ههنا اما المبداء بالذات او المبداء
بالعرض والاول باطل لان العدم المعدود ههنا من المبادي ليس مبداء بالذات كما
قال المص في المتن السادس والستين والخامس والسبعين والسادس والسبعين
والسابع والسبعين فتعين الثاني فح يكون مبادي التكون غير متناهية لا ثلثة فقط لان
المبادي بالعرض غير متناهية على ما قال الفيلسوف في المتن السادس من خامس الطبيعيات الفصل
الثاني في بيان ان مبادي تكون الاجسام الطبيعية ليست اقل ولا اكثر من الثلثة وانها
الهيولى الاولى والصورة الجوهرية النوعية وعدمها وبيان انها كيف تكون اقول هكذا
استفيد من الفصل الخامس الى هذا مما ذكر المص من الادلة لكن لما اشار في المتن
السادس والخمسين حين قال فالقول بان العناصر ثلثة لاجل هذه واشباهها يري
للناظرين ان يكون له سبب الى ان يكون العناصر ثلثة ادلة اخرى سوى الادلة التي
ذكرها ان نذكر بعض ما لم يذكره تاكيدا للصدق فنقول اولا ان الاجسام الطبيعية
اما يكون انفسها مبادي فيكون لها مبادي وتمبدؤها اما واحد فقط او كثير لا يجوز
ان يكون واحدا والا لكان جميع الاجسام الطبيعية ذا طبيعة واحدة لان جميع ما يحصل
من واحد يكون ذا طبيعة واحدة بالضرورة كما ان جميع ما يحصل من ماء واحد فقط يكون
ذا طبيعة واحدة اي ذا طبيعة الماء والتالي باطل فكذا المقدم ولانها تكون وكل ما يكون
يكون بالذات من ضده المقابل والا لكان قبل ان يكون والاضداد لا يمكن ان تكون
واحدة لانه لا يمكن ان يكون شئ ضد النفس فلا يجوز ان يكون المبداء واحدا فقط و
ان كان كثيرا فاما ان يكون متناهيا بالعدد او غير متناه به لا يمكن ان يكون غير متناه
بالعدد والا لكانت المبادي مجهولة لان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يمكن

ان يحاط بشئ والا لما كان غير متناه واذا لم يعلم المبادى لا يمكن ان يعلم ذوات المبادى كما
بينا مع المص في المتن الخامس والثلثين والخمسين فيلزم ان لا يعلم شئ من الاجسام الطبيعية
وهو كذب فيكون كثيرا متناهيا لكن لا يجوز ان يكون ضدين فقط لان المبادى يجب
ان تجتمع معا حتى يحصل منها امر ثالث والضدان لا يمكن ان يجتمعا حتى يحصل منهما امر
ثالث فلا ان يحصل جسم طبيعى ذو مبداء يجب ان يتحقق موضوع يتصف تارة بضد واخرى
باخر وهذا الموضوع مبداء واحد ويسمى مبداء هيوليا ومبداء ماديا وهو الهيولى في نفس
الامر ويسمى الضدان المذكوران مبدائين صوريين وهما العدم والصورة الجوهرية
النوعية فهذه المبادى الثلثة تكون واجبة لتكون الاجسام الطبيعية ولا يجوز ان تكون اكثر
ولا اقل منها لان التكون والفساد يحصلان حصولا تاما بمجرد هذه الثلثة فلو كانت اكثر
منها لكان الزائد منها عبثا معطلا ولو كانت اقل لما حصل التكون والفساد فمبادى تكون
الاجسام الطبيعية ليست الا الثلثة لا اقل ولا اكثر وثانيا انه قد تحقق في نفس الامر تكون
بسيط جوهرى ينفصل كل فاعل طبيعى بالميل الطبيعى ان يحفظ نفسه بحسب النوع ويديمه به
حتى يكون ذا حصة من الدوام الالهى كما بينه المص في المتن الرابع والثلثين من ثانى النفس
والمتن السادس والاربعين من اول الكون والفساد والمتن السادس والخمسين
من الثانى منه وكلما تحقق تكون بسيط جوهرى كذا تحقق الصورة الجوهرية التى بها توجد
الاجسام الطبيعية وتكون ذوات حصة من الدوام الالهى لكن المقدم حق فكذا التالى
فهذه الصورة الجوهرية التى هى خير الهى كما قال المص في المتن الحادى والثمانين مبداء
واحد ولما تحقق الصورة الجوهرية تحقق امر اخر مائل اليها بطبعه وهو الهيولى الاولى
وهى مبداء اخر وميل الهيولى الطبيعى ليس بعبث فيخرج الى الفعل فيتصل الهيولى مع الصورة
واذا تحقق هذا تحقق الجسم فيتحقق مبدأن هما جزان له وهذه الصورة كانت غير
متحققة في الهيولى اولا ولا تحقق بعد دائما فلها عدم منه تبتداء ان تكون في الهيولى
وهو ضد بهذه الصورة وهو المبداء الثالث وليس شئ اخر سوى الثلثة مبداء للتكون
ولا للمتكون لانه يتم بهذه الثلثة التكون والمتكونات فالمبادى هى هذه الثلثة لا اقل ولا
اكثر ثم اعلم ان بعض المبادى مبادى بالذات للتكون والتبدل وبعضها مبادى الشئ المتكون
بالفعل ومبادى التكون بالذات هو الهيولى والعدم والصورة لان التبدل بالذات
انما يكون من شئ الى شئ وكل ما يتكون يتكون بالذات من ضده وهذا الضد الذى يتكون منه
شئ بالذات هو العدم كما قلنا مع المص في المتن الثالث والاربعين وبينا بعده ومبادى
الشئ المتكون بالفعل بالذات هى الهيولى والصورة فقط واما العدم فليس مبداء
بالذات للشئ المتكون بل بالعرض لان المبداء بالذات لشئ هو الذى يبقى معه ما دام
يكون هو باقيا والعدم باق في حال ابتداء التكون وقبل ان يحصل التكون بالفعل ولا يبقى
حين حصول التكون بالفعل وحين حصول الصورة اللاحقة فالعدم مبداء بالذات
للتكون وليس مبداء بالذات للشئ المتكون ومنه تعرف ان المبادى ثلثة بمعنى و
بمعنى اخر اثنان والهيولى والعدم يكونان متحدين في الخارج بالشخص ومتغايرين بالتعريف كما علمنا

المبداء ليس ضدين فقط

المبدأن الضدان يسميان مبدأين صوريين

مبادى تكون الاجسام الطبيعية لا يجوز ان تكون اكثر من ثلثة ولا اقل منها

مبادى التكون الهيولى والصورة والعدم ومبادى المتكون الهيولى والصورة فقط والعدم مبداء بالذات للتكون لا للمتكون بل له مبداء بالعرض

تعريف المبداء بالذات

علمنا المعلم الاول في المتن الستين فالمبادى اثنين فقط في الخارج وثلثة في الذهن وقد
ذكر المص هذا ايضا في المتن السابع والستين

الفصل الثالث في الجواب عن الادلة المذكورة في الفصل الاول

اجيبا ولا عن الادلة الموردة على ان المبادى اقل من الثلثة
اما عن الاول فبان حكم الصورة بالنسبة الى التكون مغاير لحكمها بالنسبة الى المتكون
لان الصورة المتكونة اذا نسبت الى التكون ليست مبداء له من حيث انها صورة بل
من حيث انها منتهاه وحد اليها له بالفعل لانها من حيث انها صورة تكون فيما هى مبداء
له وهو ليست في التكون في الموضوع فليست من حيث انها صورة مبداء له بل هى حد
له ينتهى هو اليها اى هى منتهى التكون لان التكون تبدل وكل تبدل يكون من شئ الى شئ
كما قال المص في المتن الرابع من خامس الثمانية والمتن الثانى عشر من ثانى عشر ما بعد الطبيعة
فالصورة المتكونة مبداء للتكون من حيث انها حد اليها والمنتهى له فقط لا من حيث انها
صورة كما ان العدم مبداء له من حيث انه حد منه له فقط فكلية كبرى الدليل الاول
القائلة بان كل مبداء اقدم من ذى المبداء في نفس الامر باطل واذا نسبت الى الشئ
المتكون تكون اقدم منه لكن لا بالزمان لانها معه بالزمان على ما قال المص في المتن السادس
عشر من الثانى عشر ما بعد الطبيعة بل بالذات لان الصورة وان كانت لا توجد الا بالكل
لكنها علة صورية وكل علة صورية مقدم من المعلول بالذات فالصورة متقدمة
من معلولها الذى هو الشئ المتكون بالذات فتفريع قوله في الدليل المذكور فيوجد الكل
اولا ثم الصورة فليست اقدم منه على الاطلاق باطل واما عن الثانى فبان منتهى التكون
اثنان احدهما تام وهو المركب والثانى صورى وهو الصورة فلازمته مردودة فضلا
عن ان تكون ظاهرة واما عن الثالث فبان الصورة مبداء التكون بمعنى انها حد
ينتهى اليها التكون لا بمعنى انها حد منه يبتدئ التكون حتى يكون منافيا لكونها منتهى
التكون لكن ينبغى ان تعلم ان الصورة ليست مبداء التكون والمتكون لكونها حد التكون
بل لانها يتم به المركب لكونه علة اخيرة لذاته ووجوده والمركب بحده والتكون من حيث
انه ذو مبداء وموجود بسبب الصورة فالمركب لا بحده والتكون كالمبداء الاول الذى
نحن بصدده واما عن الرابع فعن جزئه الاول بان العدم لما كان مبداء للتكون
لكونه حدا يبتدئ منه التكون لا يجب ان يتحقق في الهيولى حين يقع فيها التكون
والصورة المتكونة بالفعل بل يزول في هذا الحين كما يزول الظلمة حين يتحقق
النور ثم اقول ان التكون وان كان من حيث انه فعل آنى مع الصورة في نفس الامر
لكنه يمكن ان يلاحظ على وجهين الاول في حال ابتدائه الثانى في حال حصوله بالفعل
بان يلاحظ اولا ابتداء تكون شئ ثم تكونه بالفعل وحين يلاحظ المتكون بحيث شرع
ان يجئ على الهيولى نلاحظ في هذا الحين العدم بحيث ابتداء ان يزول منها واذا
تحقق التكون بالفعل تكون الصورة حينئذ معه ويزول عدمها وعن جزئه الثانى
فبان المبداء بالذات للشئ المتكون يجب ان يكون مناسبا له قطعا وهذا المبداء
اراد المص حين قال في المتن الثانى والسبعين لا يتكون شئ من اللاموجود ولكن العدم

الصورة من حيث انها صورة ليست مبداء للتكون بل من حيث انها حد اليه له

منتهى التكون اثنان المركب والصورة

ليس مبداء بالذات للمكون بل بالعرض كما بينا واما عن الخامس فبان الصغرى التي
المذكورة فيه القائلة بان الهيولى ليست اعرف طبعا باطلة لان العرفيات طبعا
التي وضعها المصنف في الفصل الاول من هذا الكتاب مقابلة للعرفيات لنا هي الاشياء
التي تكون متقدمة بالمبدائية او قل هي البسائط الغير المادية والمادية والهيولى
بسيطة فاعرف طبعا وايضا انها علة المركب وكل علة اعرف طبعا فالهيولى اعرف
طبعا وثانيا عن الادلة الموردة على ان المبادي اكثر من الثلثة اما عن الاول فبان
الكون يمكن ان يلاحظ على وجهين اعني من جهة انه تبدل بالذات ومن جهة انه عمل وصدور
والملحوظ بالوجه الاول لا ينظر بالذات الا الى الموضوع والحد منه والحد اليه وهذه
الثلثة فقط تكون لمعنى الكون كما بينه المص في المتن الثالث والاربعين وفي المتن الرابع
من خامس الطبيعيات والمتن الثاني عشر من ثاني عشر ما بعد الطبيعة والملحوظ بالوجه الثاني
ينظر الى الفاعل بل الى الغاية ايضا وبحثنا ههنا ليس الا عن الكون الملحوظ بالوجه
الاول فلهذا لم يجعل الفاعل مبداء له ههنا واما عن الثاني فبهذا الوجه ايضا لان الكون
الملحوظ بالوجه الاول لا ينظر الى الزمان والفاعل كما الى الداخل فيه بل انما ينظر كذلك
الى الموضوع والحد منه والحد اليه فلا يكون الفاعل والزمان مبداء له بهذا الوجه واما
عن الثالث فبان الصورة المتقدمة في الهيولى حد منه بالعرض للكون الذي يحصل
لا بالذات كالعدم كما بينا في البحث على المتن الثاني والاربعين فلا يكون من المبادي بالذات
للكون التي نبحث عنها ستة واما عن الرابع فبان المراد من مبداء الكون هو المبداء
بالذات له والعدم كذلك كما بينا الا المبداء بالعرض حتى يكون المبادي غير متناهية
الفصل السابع في بيان ان اية اشياء تكون مبادي الاجسام الطبيعية لما كان ينبغي ان يبين اولا ارتباط
هذا الفصل بما تقدم اردنا ان نبينه فنقول بين الفيلسوف في الفصل الخامس كيفية
مبادي الاجسام الطبيعية حين بين انها الاضداد ثم بين في الفصل السادس عددها
حين اثبت وجوب ثبوت طبيعة ثالثة موضوعة للضدين ولهذا اشار اجمالا الى انها
اية اشياء تكون اي الضدين والموضوع ومراده ههنا ان يبين انها اية اشياء تكون وما هي
فردا فردا ولما اعتادوا ان يطلبوا للشيء امرين طلبا بسيطا يطلبون اولا هل هو موجود
وثانيا ما هو والمص بين الى ههنا انه يتحقق للكون العدم الذي هو حد منه والصورة
التي هو حد اليه ومنتهى والهيولى احتاج ان يبين اي شيء يكون كل واحد منها وما هو
وحين يفعل هذا يبين ضرورية الهيولى مفصلا ومنفردا لان القانون في اكتساب معرفة
ماهية شيء هو التقسيم كما علمنا المعلم الاول في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للتحليل الثاني
وبهذا القانون عمل المص في مواضع كثيرة من كتبه وسببه هو ان بالتقسيم نجد فصل المطلوب
المميز اياه من سائره ثم بفصله نعلم حده والحد يبين ماهيته فلان نحافظ ههنا معرفة ماهيات
المبادي المذكورة ابتداء من الفرق الواقع بين الهيولى والعدم ولان يوجد بهذا يجب
ان نعلم هل العدم امر سوى الهيولى او متحد معها وان نعلم باي وجه يكون عينها وباي وجه
يكون مغايرا لها وهذا يحتاج الى تأمل كثير لانه خفي في غاية الخفاء ولان كثيرا من سائر الحكماء

القانون في اكتساب ماهية الاشياء التقسيم

الحكماء سيما افلاطون لا يفرقون العدم عن الهيولى كما سيظهر في المتن التاسع والسبعين
وهذا هو المشكل الذي سيشير اليه المصنف في المتن الاتي **المتن السابع والخمسون قال المص**
فظهر ان العنصر ليس هو واحد ولا اكثر من اثنين او ثلثة لكن في انه ايهما يكون اشكال عظيم
كما قلنا فنحن نقول معلمين اولا كل تكون لان بيان العامات اولا ثم النظر الى جميع ما هو اخص
منها موافق للطبع **قال الشارح** فعل المص في هذا القول امورا ثلثة ذكر الاشياء المبينة
في المتون السابقة ومهد ما سيقول واشار الى اسلوب تعليمه الذي سيفعله بعد فقال
فظهر تماما ذكرنا الى ههنا ان المبداء لا يكون واحدا ولا اكثر من اثنين او ثلثة ثم قال
لكن في انه ايهما يكون يعني هل يكون اثنين او ثلثة بحيث يتعين العدم مبداء مغايرا
للهيولى اولا فيه اشكال عظيم قال زابارلا وبعض اخر من الشراح ان المص لم يضع الاشكال
للفرق بين العدم والهيولى لان الاشكال للفرق بينهما لم يذكر بوجه ما فيما تقدم من المتون
وقد قال كما قلنا وانا اقول وان لم يذكره فيما تقدم صريحا لكن ذكره فيه ضمنا مع انه
بعد ما بين ظاهرا في المتن الحادي والاربعين الى السابع والاربعين ان الضدين مبادي
في المتن الحادي والخمسين والثاني والخمسين انهما لا يكفيان لحصول التكون والمتكون
قال في المتن الثالث والخمسين لو اراد احد ان يحفظ كلا الدليلين يجب ان يضع امرا ثالثا
وحفظ كلا الدليلين هو ان يبين باي وجه يكون المبادي اضدادا وباي وجه لا ثم اثنين
باي وجه يكون اثنين وباي وجه ثلثة لم يثبت هذا فيما مر بدليل ولم يبينه الا بمثال القدماء
القائلين ان الكل طبيعة واحدة فالان ابتداء ان يبين هذا خاصة ولهذا السبب قال
ههنا بطريق الترديد لا يكون واحدا ولا اكثر من اثنين او ثلثة واستنتج في المتن السابع
والستين حين بين حال الهيولى والعدم في ذاتهما فيجوز ان يقال المبادي اثنين وثلثة
الى اخره وكذا قال في المتن الثامن والستين والمتن السبعين وفي مواضع اخرى قوله
فنحن نقول معلمين اولا كل تكون بيان لغرضه وترتيب ما سيقول وهو عين ما قال في المقدمة
من ان الشروع والابتداء يكون من المشتركات العامة اي فنحن نراعي هذا الترتيب
ونعلم اولا كل تكون اي نشرع ان نبين اولا مبادي التكون على العموم ثم نتحرك منه
الى مبادي التكون الجوهري سالكين من الاعم الى الاخص وعلل تعليمه بهذا الترتيب بقوله
لان بيان العامات اولا ثم النظر الى كل ما هو اخص موافق للطبع وفي هذا اسولة
ثلثة الاول ما مراد المص بكل تكون الثاني ما يريد من الطبع في قوله موافق للطبع
الثالث هل راعى المص هذا الترتيب اي الشروع من الاعم الى الاخص وبيان المشترك
اولا ثم المختص اولا بل يرى انه لم يراعه لان موضوع الحكمة الطبيعية شامل لكل جسم
طبيعي فلكيا كان او عنصريا فلو راعى المص الترتيب المذكور لوجب عليه ان يبين
اولا جميع المبادي الشاملة للفلكية والعنصرية ثم يبين المبادي العنصرية لكنه لم يبين
كذلك لانه بين في هذا الكتاب اولا مبادي العنصريات فقط اي مبادي الكون
والفساد التي هي اخص من مطلق المبادي والجواب عن الاول انه اراد بكل تكون
مطلق التكون الشامل للتكون الجوهري والعرضي وبما هو اخص الامور والاشياء

التي تختص بكل نوع تكون وهي فيما نحن بصدده الامور المختصة بالتكون الجوهري اي بالمبادي
التي ينبغي ان توخذ ههنا وكون مراده بكل تكون التكونات كل الجوهري والعرضي مبادي
فظاهر من ان بيان المص في المتن الاتي كل واحد منها حيث قال لانا نقول يكون الي اخره
وهذا الترتيب حق لان ادراك العامات اقدم من ادراك الخاصات دائما وهكذا
فعل المصنف حين اراد ان يبين انواع القياس فانه بين اولا ماهية القياس على الاطلاق
لان من لا يعلم ماهية القياس المطلق لا يقدر ان يعرف ماهية القياس البرهاني وقس
على هذا ما نحن فيه وبما حققنا تعرف فساد ما قال زاباترلا ان مراد المص من كل تكون
هو التكون العرضي وفساد ما قال ابن رشد ان مراده من كل تكون تكون امر واحد
من واحد ومن الاخص التكون الحاصل من الكثير وهو التركيب حتى قال ان المص
بحث عن الاول في هذه الكتب وعن الثاني في كتاب الكون والفساد وعن تمامه
اراد بالطبع طبعنا فان فينا طريق طبيعي للحركة بحيث نبتدئ اولا في تعليم الاشياء
من العامات ثم من الخاصات لانا نبين طبعا الاشياء التي تكون اعرف لنا حين ينبغي
ان نعيش ونتكلم صحيحا والعامات تكون اعرف لنا طبعا من الخاصات كما قال
المص في المتن الثالث والرابع من المقدمة او اراد به طبيعة الاشياء فان ترتيب
التعليم على مقتضى طبيعة الاشياء هو ان يبين العامات اولا ثم الخاصات لما قال
المص في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات من ان المخصوص غاية كل تكون
والغاية متاخرة والاشياء ينبغي ان ترتب وتعلم اولا في العلوم كما توجد بالطبع
لان العلوم هي هذه الاشياء بالتطابق فالعامات ينبغي ان ترتب وتعلم اولا
في العلوم ثم الخاصات كما توجد بالطبع واجيب عن الثالث باجوبة كثيرة ذكرها
بقولونيانس في شرحه والاولى عندي من الكل وهو ما ذكره يحيى النحوي وهو ان
المص يتكلم ههنا المبادي الاجسام القابلة للكون والفساد لا الاان الافلاك لا تدخل تحت
موضوع الحكمة الطبيعية بل لان مبادي قابلات الكون والفساد اعرف لنا ثم ينقل الكلام
بعد هذه الى مبادي الاجسام الدائمة وهذا هو المرضي عند اسكندر الافرودسي
على ما نقل عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن التاسع والعشرين من الثاني عشر
مما بعد الطبيعة لانه كان يقول يبين بالمناسبة من مبادي المائتات وعللها مبادي
الدائمات وعللها ايضا لان توجد العلل توجد في الجوهر الدائم ايضا وهي تقال
بالمشابهة مع علل قابلات الكون والفساد المتن الثامن والخمسون قال المص لانا نقول
يكون من المباين مباين ومن المغاير مغاير اما حين نقول البسائط والمركبات
واقول هذا كذلك لانه يمكن ان يصير الانسان موسيقيا واللاموسيقي موسيقيا والانسان
اللاموسيقي انسانا موسيقيا واسمي الذي يكون كالانسان واللاموسيقي والذي يكون
كالموسيقي بسيطا والذي يكون والذي يكون مركبا كما اذا قلنا الانسان اللاموسيقي
يصير انسانا موسيقيا لكن لا يقال لبعض من هذه هذا يصير شيئا فقط بل ومن هذا ايضا
كما يقال من اللاموسيقي يصير الموسيقي وهذا لا يقال في الكل لانه لا يصير الموسيقي من الانسان

من الانسان بل الانسان يصير موسيقيا قال الشارح يسعى ان يجد الفرق بين الموضوع اي الهيولى
والعدم وبلاحظ ان الموضوع والعدم يدخلان في الحد منه للتكون الجوهري اي الذاتي
للاجسام الطبيعية مبدأان الهيولى والعدم ويجد الفرق بينهما بدليلين اي باختلاف
وجه التعبير الذي اعتدنا ان نعبر به عنهما وبطبعهما يذكر الاول في هذا المتن والثاني
في المتن الاتي ولانه يبتدئ من التكون المشترك العام كما قال في المتن السابق يقسم
التكون بان بعضه بسيط جوهري اي تكون المباين من المباين كما قال يكون المباين
من المباين وهو يكون بانضمام الفصل المنوع الذاتي فانه يحصل منه امر مباين كما
قال فورفريوس في فصل الفصل وبعضه تكون عرضي وبالنظر الى شيء واليه اشار بقوله
ومن المغاير مغاير وهو يحصل بتبدل الاعراض فانه لا يحصل من تبدلها امر مباين
بل مغاير قال اما حين اقول البسائط والمركبات هذا القول شرحه بوجهين الاول
اخذه بمعنى بيناه بما قال في المتن الخامس والاربعين وكذلك هذا في سائر الاشياء
التي ليست بسائط بل تكون مركبات تكون بمعنى واحد فانا قد فسرنا البسائط بالمتبدلات
بالبسائط والذات وفسرنا المركبات بالمتبدلات بكل تبدل عرضي او صناعي
وسبب هذا الشرح ظاهر لان المص يبين بقوله اما حين نقول البسائط او المركبات
قسمي التكون اي تكون المباينات والمغايرات والمباينات هي التي تتبدل بالبسائط
والذات والمغايرات هي التي تتبدل بالعرض اما بالطبع او بالصفة ولما كانت
المركبات اي المتبدلات بالعرض اعرف لنا اورد الامثلة منها وقال لان الانسان يصير
موسيقيا واللاموسيقي موسيقيا الى اخره والثاني ان المراد بالبسائط ههنا هو العدم
فقط او الموضوع فقط او الصورة الكائنة فقط وبالمركبات العدم والموضوع
معا او الصورة الكائنة والموضوع معا وهذا الشرح اولى من الاول ويمكن
ان نلاحظ بهذا في الاشياء التي تكون بالذات والاشياء التي تكون بالعرض
لكن المص بينه بمثال الجنس الثاني حيث قال واقول هذا كذلك الى اخره يريد
انا نستعمل في بيان هذه التكونات الفاظا بسيطة ومركبة من جانب الحد منه
ومن جانب الحد اليه واللفظ البسيط من جانب الحد منه هو اللفظ الدال على العدم
فقط او الموضوع فقط ومن جانب الحد اليه هو اللفظ الدال على الصورة وبين الحد منه
حيث قال واسمي الذي يكون اي ابتداء ان يكون ويصير شيئا آخر كالانسان واللاموسيقي
بسيطا فان لفظ الانسان يدل على الموضوع فقط الذي ابتداء ان يتبدل ولفظ اللاموسيقي
على العدم فقط ولهذا يسميهما بسيطين كما اذا قلنا اللاموسيقي صار موسيقيا والانسان صار
موسيقيا وبين الحد اليه حين قال والذي يكون بالفعل كالموسيقي فان لفظ الموسيقي يدل
على صورة علم الموسيقي وبين الحد والمركبة من الحد منه اي الموضوع والعدم او الحد اليه
حين قال واسمي الذي يكون والذي يكون مركبا ومثل له بقوله كما اذا قلنا الانسان
اللاموسيقي يصير انسانا موسيقيا وبعد تمهيد هذا يحصل مقصوده اي الفرق بين الهيولى
والعدم حين قال لكن لا يقال لبعض من هذه هذا يصير شيئا فقط الى اخره يعني يوجد

بعبارتان مشهورتان مستعملتان عند جميع العوام والخواص احديهما هذا الشئ يصير شيئا
اخر بلا ذكر كلمة من او ما يؤدي مؤديها في سائر الالسنة والاخرى من هذا الشئ يصير
شئ اخر باستعمالها واختلاف وجه التعبير ليس بلا سبب بل له سبب وحين نعبر فيما نحن
فيه عن العدم نستعمل كل واحد من العبارتين بلا تفاوت فنقول تارة اللاموسيقي صار
موسيقيا واخرى من اللاموسيقي صار الموسيقي وعن الموضوع لا يجوز ان نستعمل كلا منهما في كل
واحد منه بلا فرق بل له تعبير متعين اذ لا يجوز ان نقول من الانسان صار الموسيقي او
الموسيقي صار من الانسان او صار الموسيقي من الانسان بل انما نقول الانسان صار
موسيقيا او صار الانسان موسيقيا ويحصل من هذا انه يجوز ان نعبر للعدم بعبارتين صحيحة
مقبولة عند الكل ولا يجوز ان نعبر بها عن الاخر متغايران مختلفان لان اختلاف العبارات
كذلك يدل على اختلاف ما يعبر بها فالعدم والهيولى متغايران المتن التاسع والخمسون
قال المص وبعض الاشياء التي قلنا انها تتكون كما لنا تتكون حال كونها باقية
وبعضها لا حال كونها باقية لان الانسان يبقى اذا صار انسانا موسيقيا واللاموسيقي وعدم
الموسيقي لا يبقى لا مفردا ولا مركبا قال الشارح شرع المص ان يبين الفرق بين الهيولى
والعدم من طبعها وهو تبين فان الهيولى تبقى بعد التكون والعدم لا يبقى بعد التكون
فالهيولى ليس بعدم فهما متغايران والا لكان شئ واحد باقيا ولا باقيا معا واثبت
المقدمتين بقوله لان الانسان يبقى الى اخره فان الانسان الذي صار موسيقيا بعد
ان لم يكن موسيقيا هو الهيولى وموضوع هذا التكون وهو باق حين كونه موسيقيا
بالبديهة واللاموسيقي وعديم الموسيقي الذين هما عدم صورة علم الموسيقي لا يبقيان
حين تكون صورة علم الموسيقي والا لاجتمع وجود شئ وعدمه في موضوع واحد
معا وهو مستحيل بل نقول كما لا يبقى عدم صورة علم الموسيقي الذي هو مفرد كذلك
لا يبقى المركب من الموضوع وعدم صورة علم الموسيقي اذا حصل التكون وان بقي
الموضوع لانه متى تركب شئ من امور يحكم بفساده وعدمه عند فساد بعض منها
وانعدامه فقط وان لم يفسد كلها كما يحكم بفساد الجسم الذي فسد بعض اجزائه اي
الصورة وان بقي هيولاه وانما ذكر عديم الموسيقي بعد قوله واللاموسيقي لان عبارة
اللاموسيقي الموضوع موضع متنقش يمكن ان يؤخذ سلبيا كما يمكن ان يؤخذ عدميا
اي بمعنى عديم الملكة عمن من شانه ان يكون صاحبها كما ذكرنا في شرح المتن الثالث
والاربعين فتر بعطف المتنقش اي عديم الموسيقي القابل له عليه ان مراده ههنا
هو معناه العدمي القابل للموسيقي لا السلبي ومن هذا يعلم ان مراده من اللاموسيقي في المتن
السابق هو العدمي القابل للموسيقي لا السلبي ولان العدم اي عدم الملكة عما من شانه
تلك الملكة قسما بعيد وقريب كما بينا في البحث الثالث الواقع على المتن الثالث والاربعين
فالمص اراد بلفظ اللاموسيقي العدم البعيد الذي يكون تحققه في الهيولى اقل كانه قريب
الى السلب لكون استعدادها للملكة اقل وبعديم الموسيقي العدم القريب الذي يكون تحققه
فيه اكثر كانه قريب الى الايجاب لكون استعداده للملكة اكثر واورد اولا ان الفرق الذي

الذي سبق في المتن السابق من ان العبارتين المذكورتين اي بهذا يصير ذاك ومن هذا
يصير ذاك تستعملان عند التعبير عن العدم ودون عند التعبير عن الموضوع اذ لا يجوز
ان يقال من الانسان صار الموسيقي مخالف لما قال في المتن الحادي والستين من انه قد يقال
في الامور الباقية اي الموضوعات كذلك لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس
صار صنما وثانيا ان الهيولى قد اخذ في تعريفها انها هي التي يتكون منها شئ لانها على ما صرح في المتن
الثاني والثمانين موضوع اول يصير منه شئ وكل ما يؤخذ في تعريف شئ يوجد في كل فرد
منه دائما فالهيولى يوجد في كل فرد منها انه يصير منه شئ فلا يصح ما قال في المتن السابق
وهذا لا يقال في الكل لان الموسيقي لا يصير من الانسان اقول في الجواب عن الاول ان التعبير
الاول اي هذا يصير ذاك يستعمل في الموضوع والعدم لكن باختلاف المعنى فيهما فانه
اذا استعمل في الموضوع يراد به الشئ الذي يبقى بالفعل في كلا طرفي التبدل كما يقع في التبدل
العرضي مثلا اذا صار الانسان موسيقيا والثوب ابيض ولا يجوز التعبير الثاني لانه لا يجوز
ان نقول الموسيقي صار من الانسان والابيض صار من الثوب كما قال المص في المتن السابق
لانه لا يصير الموسيقي من الانسان بل الانسان يصير موسيقيا واذا استعمل في العدم لا يراد به
مفهوم العدم لان عدم صورة علم الموسيقي لا يصير صورة الموسيقي ولا المركب من الموضوع
ومنها بل يراد به الذات العديم الصورة فاذا قلنا مثلا اللاموسيقي او عديم الموسيقي
صار موسيقيا يكون معناه الانسان العديم صورة علم الموسيقي صار موسيقيا وكذا التعبير
الثاني اي من هذا الشئ صار ويكون من ذاك الشئ يستعمل في الموضوع والعدم لكن
باختلاف المعنيين لانه اذا استعمل في العدم يراد به الحد منه للتكون وعلى هذا من اللاموسيقي
يصير ويتكون الموسيقي ولما كان كل عدم الصورة حدا منه للتكون جاز ان نقول دائما
وبلا فرق هذا يصير ويتكون من ذاك واذا استعمل في الموضوع يراد به معان مختلفة
بسبب ان الموضوع والهيولى ينظر بانظار مختلفة فانها نظرا اولا من حيث انها يخرج
منها الصورة وبهذا الوجه نقول الصورة الجوهرية تصير وتتكون من الهيولى وثانيا
من حيث انها جزء يحصل المركب منه ومن جزء اخر وبهذا المعنى نقول ايضا الانسان
صار وتكون من الهيولى وثالثا من حيث انها مادة قريبة للتكون الجوهري ولا تبقى
في هذا التكون الجوهري بل تفسد وبهذا المعنى نقول الحيوان صار من المني والمطر
صار من السحاب ورابعا من حيث انها موضوع بالفعل ففي هذا المعنى يكون استعمال
التعبير الاول اولى من الثاني ولما كان الصناعيات توافق الطبيعيات تحفظ فيها ايضا
بهذا النظر والنسبة ولهذا لو لوحظ النحاس من حيث انه جزء مركب للصنم ومادة
يخرج منه شكل الصنم الى الفعل يقال النحاس شئ يصير منه الصنم وهكذا لما كان الخشب
والحجر اجزاء للبيت يقال البيت يصير من الخشب والحجر وبهذا المعنى لاحظ المص النحاس
في المتن الحادي والستين حين قال الصنم يصير من النحاس واما لو لوحظ النحاس من حيث
انه شئ موضوع باق بالفعل في حدي التبدل فتستعمل العبارة الاولى بان يقال صار
النحاس صنما لا الثانية اي صار الصنم من النحاس والى هذا الاختلاف اشار المص

فی المتن السابق حیث قال لکن لا یقال للبعض من هذه یصیر شیئا فقط بل ومن هذا ایضا مثلا من اللاموسیقی یصیر الموسیقی وحکم ان العبارة الثانیة لا تستعمل فی التعبیر عن الهیولی والموضوع دائما وقال وهذا لا یقال فی الجمیع لانه لم یصر الموسیقی من الانسان بل اللاانسان صار موسیقیا قال وهذا لا یقال فی الجمیع لانه یجوز ان تستعمل فی البعض کما فی الامثلة المذکورة وفی البعض لا یجوز والی هذا اشار فی المتن الحادی والستین حیث قال فیه واما فی الامور الباقیة فیقال کذلک احیانا علی ما یستفاد من قوله احیانا ومن هذا تعرف کیف یجوز ان یستعمل کلا العبارتین فی کل عدم علی الدوام وبلا فرق وان کان استعمال العبارة الثانیة فیه اولی کما قال المص فی المتن الحادی والستین ولا یجوز ان یستعمل هذا فی کل هیولی بل قد عین فیها وجه التعبیر عنها ومن هذا تعرف ان الفرق الذی وضعه المص بینهما بسبب اختلاف التعبیر عنهما حق ومن هذا یظهر الجواب عن الدلیلین المذکورین اما عن الاول فلانک قد عرفت بای وجه وفی ای زمان یجوز استعمال العبارة الثانیة فی الهیولی وبای وجه وفی ای زمان لا یجوز واما عن الثانی فلان المص انما یعرف فی المتن الثانی والثلثین الهیولی من حیث تخرج عنها الصور الموجودة فیها بالعرض ومن حیث انها جزء لکل جسم مرکب وبهذا المعنی توجد فی کل هیولی ان یکون منها شیء لکن ح لا یجوز استعمال العبارة الاولی فیها لانا لا نقول الهیولی صارت ماء المتن الستون قال المصنف واذا تبین هذه فیمکن ان یعلم احد من النظر فی جمیع المکونات ولو سطحیا انه یجب ان یوضع دائما شیء یقع التکون علیه وهذا وان کان واحدا بالعدد مع العدم لکنه لیس بواحد صورة لانی ارید بالصورة والتعریف امرا واحدا لان ماهیة الانسان واللاموسیقی لیست بواحدة ولان ذلک یبقی وهذا لا یبقی لان اللامقابل یبقی لان الانسان یبقی مع الموسیقی وعدیم الموسیقی لا یبقی ولا المرکب منهما کالانسان اللاموسیقی قال الشارح قد حصل مما ذکر الی ههنا الفرق والمغایرة بین الهیولی والعدم مع لزوم الهیولی ثم بین وجه المغایرة واوضح انهما واحد بالعدد ای الموضوع واثنان متغایران صورة وتعریفا فقال واذا تبین هذه فیمکن ان یعلم احد من النظر فی جمیع المکونات امرین احدهما هو انه یجب ان یوضع فی جمیع ما یکون شیء ای موضوع یقع علیه تکون الصور والاخر ان هذا الموضوع واحد بالعدد ای بالموضوع مع العدم ومغایر له بالصورة والحد ای بالماهیة لان حد الموضوع ای الهیولی وماهیتها مغایر لحد العدم ومفهومه ولما نشأ من لفظ الصورة اشتباه بین ما یرید منه ههنا فقال لانی ارید بالصورة والتعریف امرا واحدا یعنی ما اردت بلفظ الصورة ههنا المبداء الثالث للتکون بل اردت به ماهیة الشیء وتعریفه یعنی ان الهیولی وان کان واحدا مع العدم بالعدد لکنه لیس بواحد معه صورة وتعریفا وثبت المغایرة بینهما بدلیلین اما اولا فبما قال لان ماهیة الانسان واللاموسیقی لیست بواحدة یعنی ان ماهیة الانسان ای الموضوع وتعریفه لیست عین ماهیة عدم الموسیقی ای ماهیة عدم الصورة وتعریفه وجودیة وماهیة عدم الموسیقی وتعریفه عدمیة والوجودی لیس عین العدمی

الهیولی والعدم متحدان فی الخارج متغایران فی الذهن معنی

فان ماهیة الانسان وتعریفه وجودیة

العدمی واما ثانیا فبما قال ولان ذلک یبقی وهذا لا یبقی ولان الانسان مثلا ای الموضوع یبقی بعد التکون والعدم لا یبقی بعده وکل امرین یکونان کذلک لیس ماهیة احدهما عین الاخر فماهیة الموضوع لیست عین ماهیة العدم واثبت قوله وذلک یبقی وهذا لا یبقی بقوله لان اللامقابل یبقی لان الانسان یبقی مع الموسیقی وعدیم الموسیقی لا یبقی معه یعنی لان الموضوع الذی لا یقابل الصورة المتکونة یبقی بعد تکون الصورة لان الانسان یبقی بعد تکونها کما کان قبله باعیننا وعدم الموسیقی المقابل للموسیقی لا یبقی ای عدم الصورة کعدم صورة الموسیقی لا یبقی ولا یجتمع مع الصورة کصورة الموسیقی بل المرکب منهما ایضا لا یبقی والیه اشار بقوله ولا المرکب منهما کالانسان اللاموسیقی کما قال فی المتن السابق وقد بینا سببه فیه ومما ذکر عرفت انه یجب ان یوضع فی کل تکون موضوع ای هیولی وهی وان کانت واحدة بالعدد مع احد المبدائین الاخرین المتضادین مع عدم الصورة التی ستتکون لکنها مغایرة له بحسب الصورة والتعریف فعلی هذا لا بد من حدین منه للتکون واوردوا علی ما یفهم من ظاهر کلام المص من ان ماهیة الهیولی والعدم وحدهما متغایران ان العدم لا موجود بالذات کما قال فی المتن الخامس والستین والتاسع والستین ولا شیء من اللاموجود بالذات ذو ماهیة وتعریف لانه لیس له ذاتیات واحوال ذاتیة فالعدم لیس ذا ماهیة وتعریف وثانیا ان العدم والهیولی لا یمکن ان یعرف احدهما بدون الاخر لانه یؤخذ فی تعریف العدم الهیولی لانه یعرف بانتفاء الصورة فی الهیولی القابلة لها وفی تعریف الهیولی العدم لانها تعرف بانها موضوع عدیم الصورة قابلة لها وکل ما لا یمکن ان یعرف احدهما بدون الاخر لا یفارق احدهما عن الاخر بالماهیة والتعریف فالعدم والهیولی لا یفارقان بالماهیة والتعریف وثالثا علی قوله وان الموضوع وان کان واحدا بالعدد ای الموضوع مع العدم علی ما عبر نا نحن وجمیع الشراح ان العدم والهیولی لا یمکن ان یتحققا فی امر ثالث ای فی الموضوع لانه لم یتحقق امر ثالث لهما ولیس الهیولی قائمة بالعدم موجودة فیه وهو بین ولا العدم قائما بها موجودا فیها والا لکان امرا موجودا وهو مستحیل لان العدم لا موجود والمتحدان بالموضوع هما الشیئان اللذان یوجدان فی امر ثالث ای الموضوع ویقومان به کالبیاض والحلاوة فی العسل ویوجد احدهما فی الاخر ویقوم کالحلاوة فی العسل فالعدم والهیولی لیسا بمتحدین بالموضوع ورابعا علی قوله لکنه ای الموضوع مع العدم لیس بواحد صورة ان کل ما یفترق عن اخر بالصورة والتعریف یتخالفان نوعا کما علمنا المعلم الاول فی المتن الثانی عشر من خامس ما بعد الطبیعة حیث قال ان الاشیاء التی تکون هیولاها واحدة واحدة بالعدد والتی یکون تعریفها واحدا واحدة بالنوع انتهی ویستحیل ان یکون بعض الاشیاء واحدة بالعدد ولا یکون واحدة بالنوع ویثبت هذا من قول المص فی المتن المذکور فانه بعد ما قال فیه ان الواحد یقال علی اربعة اوجه ای علی الواحد بالعدد وبالنوع وبالجنس وبالمناسبة قال والمتاخرات تتبع المتقدمات دائما کما ان جمیع الاشیاء الواحدة بالعدد واحدة بالنوع وجمیع الواحدة بالنوع

الاشیاء ... واحدة ... واحدة بالنوع ... یکون تعریفها

ليس كذلك بالعدد ولكن جميع الواحدة بالنوع واحدة بالجنس وليس جميع الواحدة بالجنس واحدة بالنوع انتهى فلما كان تتبع المتأخرات المتقدمات والوحدة العددية متأخرة عن جميع الوحدات فلو كان الهيولى والعدم واحدا بالعدد لا يمكن ان لا يكونا واحدا بالصورة والنوع فقوله ان الهيولى والعدم واحد بالعدد لا بالصورة كذب واقول مجيبا عن الاول ان التعريف الحدي[٢] ليس الا للموجودات الحقيقية المركبة من الجنس والفصل اما التعريف الرسمي[٣] فيجوز ان يكون للمعدومات ايضا لانه ليس الا بيانا اجماليا للمعرف اما بالنظر الى الاسم او بالنظر الى نفس الامر وبه تعرف البسائط وغير المتناهي والخلاء والسلوب والعنقاء والغول وجميع الخيالات المعدومة والعدم يعرف بمثل هذا التعريف ويتبين به ما يهتم مع انه اي العدم كالاجتبي وان لم يكن موجودا خارجيا بالذات مكتوبا في الخط المستقيم المرسوم في سلسلة المقولات لكنه مكتوب في خطها المنحرف ومشير اليه ولهذا قال ابن رشد القرطبي في مقدمته لاول كتاب التحليل الثاني ان العدم يعرف بالملكة لانه موجود بالرجوع الى الملكة وعن الثاني ان الصغرى كاذبة واقول على اثباتها بحسب جزئه الاول ان العدم يمكن ان يعرف تعريفا صحيحا بلا اخذ الهيولى الاولى فيه فان العدم يوجد في امور كثيرة سوى الهيولى الاولى وبحسب جزئه الثاني ان الهيولى يمكن ان تلاحظ على وجهين الاول على الاطلاق من حيث انها جوهر لا تام وموجود بالقوة والثاني من حيث انها مضافة بسبب نسبتها الى الصورة وكونها مضايفا لها على ما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات والهيولى الملحوظة بهذا الوجه الثاني لا يمكن ان تعرف بدون العدم لانها لما نسبت الى الصورة التي ليست فيها بالفعل يكون في العدم بالفعل والاستعداد اليها وكلاهما يعينان العدم واما الملحوظ بالوجه الاول فيمكن ان تعرف بدون العدم فالعدم يمكن ان يعرف بدون الهيولى وكذا الهيولى بدون العدم وعن الثالث انما يقال[٤] العدم متحد بالموضوع مع الهيولى على وجه يقال به البياض والجدار متحدان بالموضوع اي بسبب ان البياض متحقق في الجدار الا ان البياض صورة موجودة في الخارج ومغاير للجدار بالذات في الخارج بخلاف العدم فانه انما يلاحظ بالعقل كعرض ما وصورة ما متحققة في الموضوع كما قال المص في المتن السادس والستين والمتن الخامس من ثاني الثمانية وعن الرابع ان الواحد فيما نحن فيه اما ان يؤخذ لما يكون واحدا بالوجود والصورة اي بالوجود الخارجي والحد او للاشياء التي تكون بالوجود متحدة وبالصورة كثيرة لان المغايرة بالصورة اي الحد اقل من المغايرة بالوجود اي من المغايرة الخارجية والاشياء التي تكون متحدة بالوجه الاول تكون متحدة بالنوع ايضا لانها بالذات تكون اسفل بالنسبة الى النوع في الخط المستقيم المرسوم في سلسلة المقولات ولهذا يتكلم المص في المتن الثاني من خامس بعد الطبيعة المذكور في الدليل الرابع واذا كان بعض الاشياء متحدة بالوجود الخارجي فقط لا بالصورة والحد يمكن ان تكون واحدة بالعدد والموضوع وكثيرة بالصورة وبالنوع وبالجنس العالي كالفعل والانفعال فانهما متحدان بالعدد بهذا المعنى لانهما حركة

[٢] **الحد** لا يكون الا للموجودات الحقيقية المركبة من الجنس والفصل فقط

[٣] **الرسم** يكون للمعدومات ولو كان سلبا والخيالات كما يكون للموجودات

[٤] **العدم والهيولى** متحدان بالعدد اي الموضوع

المغايرة بالحد اقل من المغايرة بالوجود الخارجي

حركة واحدة بالعدد ويفترقان بالصورة فكذلك الهيولى والعدم متحدان بالعدد لا بالصورة واقل الاشياء التي تكون متحدة بالعدد وبالذات تكون متحدة بالنوع ايضا كالحيوان والناطق فانهما لما كانا متحدين بالعدد وبالذات في الانسان كانا متحدين بالنوع ايضا والاشياء التي تكون متحدة بالعدد وبالعرض لا تكون متحدة بالنوع كالانسان مع البياض العارض عليه فانهما متحدان بالعدد والموضوع بالعرض وليسا متحدين بالنوع **المتن الحادي والستون قال المص** لكن ان يصير شيء من شيء وان لا يصير شيئا يقال ازيد في غير الباقيات كان يصير الموسيقي من اللاموسيقي من الانسان لا واما في الباقيات فقد يقال كذلك لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما ويقال بكلا الوجهين من المقابل وغير الباقي من هذا ذاك وهذا ذاك لان الموسيقي يصير من اللاموسيقي واللاموسيقي يصير موسيقيا ولهذا يكون في المركب كذلك لانه يقال الموسيقي يصير من الانسان اللاموسيقي والانسان اللاموسيقي يصير موسيقيا **قال الشارح** بعد ان بين المص في المتن الثامن والخمسين الفرق بين الهيولى والعدم من اختلاف التعبيرين ثم وضعه في المتن التاسع والخمسين من طبعهما وبينه في المتن الستين يرجع ههنا لان يبين الفرق الاول بينهما بيانا ازيد مما مر مع استثناء ما فعلم في هذا المتن امورا ثلثة بين اولا وجه التعبير عن العدم حيث قال لكن ان يصير شيء من شيء لا ان يصير شيئا يقال ازيد في غير الباقيات يعني ان القاعدة في التعبير عن الاعدام التي بينا في المتن السابق انها لا تبقى في التكون ان يقال غالبا من ان الشيء يصير من شيء وقليلا الشيء يصير شيئا اي التعبير الاول يستعمل فيها اكثر من الثاني فقولنا الموسيقي يصير من اللاموسيقي اولى من قولنا اللاموسيقي صار موسيقيا ثم اذا قال من في الانسان لا اي ولا يقال الموسيقي يصير من الانسان وضع قاعدة في التعبير عن الموضوع والهيولى قد كان وضعها في المتن الثامن والخمسين وهي ان التعبير بكلمة من لا يجوز في الموضوع لانا لا نقول الموسيقي يصير من الانسان بل نقول الانسان يصير موسيقيا كما قال في المتن المذكور وهذه القاعدة ليست كلية ولهذا قال واما في الباقيات فقد يقال كذلك اي قد نستعمل في الموضوع والهيولى الباقي حين التكون بهذه العبارة كما نستعملها في العدم لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما وقد بينا بهذا في شرح المتن الثامن والخمسين فارجع اليه ثم بين الفرق بينهما بحسب التعبير وقال ويقال بكلا الوجهين من المقابل وغير الباقي من هذا ذاك وهذا ذاك يعني انا نستعمل كلا العبارتين اي من هذا صار ذاك وهذا صار ذاك في العدم الذي هو مقابل للملكة وغير باق لانا نقول الموسيقي يصير من اللاموسيقي واللاموسيقي يصير موسيقيا ويستنتج من هذا انه لما كان يستعمل في العدم كلا العبارتين استعمالا مناسبا دون الموضوع والهيولى الا احدهما ظهر انهما مفارقان لكنه كان كذلك فظهر انهما مفارقان ثم قال ولهذا يكون في المركب كذلك اي ولهذا يستعمل في المركب من الموضوع والعدم كلا العبارتين كما يستعمل في العدم المقابل الغير الباقي لانا نقول الموسيقي يصير من الانسان اللاموسيقي والانسان اللاموسيقي يصير موسيقيا **المتن الثاني والستون قال المص** ولما كان

الصيرورة تقال على وجهين وبعض الاشياء لا تصير على الاطلاق بل انما تصير شيئا والصيرورة
على الاطلاق للجواهر فقط ظهر انه يجب ان يوضع تحت غيرها شيء يقع عليه التكون لان
الكم والكيف والاضافة والمتى والاين تتكون في موضوع ما ولان الجوهر فقط لا يقال
في الموضوع وجميع ما سواه يقال في الجوهر وانّ الجوهر وجميع الموجودات الاخر على الاطلاق
تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين لانه يكون دائما شيء يوضع تحت المتكون يتكون
منه ما يتكون كما يتكون النباتات والحيوانات من البذر **قال الشارح** لما تبين في المتون
السابقة ان يوجد في التكون من جانب المحدث منه مبدأن الهيولى والعدم وبين وجه
كونهما اثنين وكان لسائل ان يسأل هل يوجد هذان الاثنان في جميع المتكونات او
في بعضها فقط اراد ان يتبين في هذا المتن والمتن الآتي انهما يتحققان في كل تكون وتنبيه
هكذا ان العدم متحد بالعدد مع الهيولى والهيولى تتحقق في كل تكون وتبدل فهما يتحققان
في كل تكون وتبدل والصغرى ثابتة بما سبق وتثبت الكبرى بما قال ههنا ولما كان صيرورة
الاشياء يقال على وجهين يعني بعضها تتكون على الاطلاق وهي التي تتكون بالجوهرية و
بهذا الوجه مخصوص بالجواهر كما قال والصيرورة على الاطلاق للجواهر فقط وبعضها لا يقال
تتكون على الاطلاق بل تتكون بالنظر الى شيء وبهذا الوجه يتكون جميع ما يتبدل بحسب عرض ما
كما اذا انتسخ زيدا وابيض او نما او ذبل فانما لا نقول ح تكون او صار زيد كما نقول
اذا تكون بالجوهرية بل نقول صار حارا او ابيض او ذابلا والى هذا اشار المصنف
حيث قال وبعض الاشياء لا تتكون على الاطلاق بل تصير شيئا اي تكون الاعراض
ليس تكونا على الاطلاق وبعد تمهيد هذا التقسيم اثبت وجوب ان يوضع ما تحت
كل تكون مطلقا كان او لا مطلقا اثبت الثاني بعد ما قال ظهر انه يجب ان يوضع تحت
غيرها اي غير الجواهر اي الاعراض شيء ويقع عليه التكون بالاستقراء اولا اي بقوله
لان الكم والكيف والاضافة والمتى والاين تتكون في موضوع ما يعني ان التكون لا على الاطلاق
هو تكون الاعراض وكل تكون الاعراض لا بد له من موضوع ما لان الكم والكيف والاضافة
والمتى والاين وسائر الاعراض انما تتكون في موضوع ما فكل تكون لا على الاطلاق
لا بد له من موضوع ما وبالبرهان ثانيا اي بقوله ولان الجوهر فقط لا يقال في الموضوع
وجميع ما سواه يقال في الجوهر يعني ان الجوهر فقط لا يوجد في الموضوع واما جميع ما عداه
اي جميع الاعراض فيوجد في الجواهر اي الموضوع لتصوير البرهان ان الاعراض لا توجد
الا في الموضوع وكل ما لا يوجد الا في الموضوع يجب ان تتكون فيه لان تكون الشيء انما
يكون على مقتضى وجوده لان تكون الشيء هو مجيئه الى الوجود فالاعراض يجب ان تتكون
في الموضوع واثبت الثاني بقوله لانه يكون دائما شيء يوضع تحت المتكون يتكون منه
ما يتكون كما يتكون النباتات والحيوانات من البذر بعد ما قال واما ان الجوهر وجميع
الموجودات الاخر على الاطلاق تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين يعني اما ان الجوهر
الذي يتكون وجميع الموجودات على الاطلاق المغايرة للاعراض اي جميع الجواهر المتكونة
تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين تقريره ان الجواهر المتكونة انما تتكون بمجيء صورة

صورة بعد ذهاب اخرى وكل ما كان كذلك يستدعي شيئا موضوعا يذهب منه صورة
ويجيء اليه اخرى فالجواهر المتكونة تستدعي موضوعا يذهب منه صورة ويجيء اليه اخرى
وصغرى هذا الدليل مطوية والكبرى هي المشار اليها بقوله لانه يكون دائما شيء يوضع
تحت المتكون يتكون منه ما يتكون وتحصيل مما ذكر ان كل تكون اما تكون الجواهر او تكون
الاعراض وكل منهما يستدعي مادة موضوعة فكل تكون يستدعي مادة موضوعة **المتن الثالث
والستون قال المص** والمتكونات على الاطلاق بعضها يتكون بتبدل الشكل كالصنم من النحاس
وبعضها بالانضمام كالاشياء التي تنمو وبعضها بالتنقيص كهيكل العطارد من الحجر وبعضها بالتركيب
كالبيت وبعضها بالاستحالة كالاشياء التي تتغير مادتها وظاهر ان جميع الاشياء التي تتكون
كذلك تتكون من الموضوعات **اقول** زعم سمبلقيوس وتبعه وثوفرقانس وبقولوتيانس
وبعض اخر ان المص اراد ههنا ان يثبت على وجه الكمال ما قال في اخر المتن السابق من ان التكون
على الاطلاق يستدعي دائما مادة موضوعة وبينه بتعداد خمسة وجوه بها يقال تكون شيء
على الاطلاق وبالجوهرية وهذا الزعم مؤيد بان اللفظ على الاطلاق الواقع في قوله والمتكونات
على الاطلاق بعضها تتكون الى اخره يجب ان يؤخذ بمعنى اخذ به في المتن السابق والا لاخذ عنا
المص باستعمال اللفظ المشترك في موضع بمعنى وفي اخر بمعنى اخر وقد اخذ فيما سبق بمعنى
التكون الجوهري فيجب ان يؤخذ ههنا بهذا المعنى ايضا وبان المص يريد ان يقسم ههنا الاشياء
التي تتكون بالجوهرية فقط وبان المص قد حكم فيما سبق بظهور وجوب الموضوع للتكون العرضي
وحكم فيه بظهور وجوبه للتكون الجوهري للناظرين فيه فلو تكلم في هذا المتن للتكون العرضي
لكان مستدركا لكن لما وجب النظر للتكون الجوهري بسبب حوالته الى النظر ذكره ههنا فقط
وقسمه الى خمسة اقسام وهذا الزعم لا ينبغي ان يقبل بل يرد ببعض الاقسام المذكورة
ههنا الذي ليس بتكون جوهري اصلا كما ستعرف بعد فمراد المص هو ما بينه اسكندر
الافروديسي وسريانوس الكبير وتبعهما ثمستيوس ويحيى النحوي وابن رشد القرطبي
وتوماس اقوناس وهو ان المص لما اثبت في المتن السابق وجوب موضوعية الهيولى
لكل واحد من التكون المطلق واللامطلق على الانفراد اراد ان يذكر ههنا برهانا اوسع
شاملا للتكونين معا ويتبين ان جميع المكونات مطلقا اي جوهريا كان او عرضيا يستدعي
مادة موضوعة واما ادلة سمبلقيوس على ما زعم فضعيفة جدا لانا نجيب عن الاول بان
المص لم يرد بلفظ على الاطلاق ههنا معنى بالجوهرية كما اراد في المتن السابق بل اراد بمجموعية
ولالة التقسيم غير المقيد بشيء من التكون الجوهري او العرضي يعني جميع المتكونات مطلقا
اي سواء كان متكونا بالتكون الجوهري او بالعرضي ودلالته على هذا المعنى واقع في مواضع
غير محصورة من كتب المص وعن الثاني بان المص لا يريد ان يقسم ههنا المتكونات الجوهرية
بل مطلق المتكونات جوهرية كانت او عرضية كما ستعرف وعن الثالث بان المصنف
كما حكم فيما سبق بظهور وجوب الموضوع للتكون العرضي كذلك اثبته بعد بالاستقراء
والبرهان فيه فلا مانع ان يثبته ههنا ايضا بدليل ثالث في ضمن اثبات الكل وهذا
ليس باستدراك قطعا بل استدلال من وجه اخر اذا عرفت هذا فاعلم ان المص فصّل

فی هذا المتن امرین یقتدا اوّلا وجوه خمسة بها یکون جمیع المکونات تکونا جوهریا او
عرضیا طبیعیا او صناعیا ویستنتج ثانیا وجوب ثبوت المادة الموضوعة الوجه الاول
یکون بتبدل الشکل اذا تبدل الموضوع بحسب النوع الرابع من الکیف ای الصورة والشکل
کتکون الصنم من النحاس سواء کان بالضرب او بالذوب والافراغ وهذا الوجه من التکون
مختص بالصناعیات والوجه الثانی یکون بالانضمام کالاشیاء التی یزداد حجمها بانضمام
مادة جدیدة وهذا الوجه شامل للتکون الطبیعی والصناعی لانه یوجد فی صبرة الحنطة
مثلا لو ضم الیها صبرة اخری فانها تزداد حجمها بالصنعة ویوجد فی الاجسام الطبیعیة التی
تقال فی اول الکون والفساد نامیة مجازا کما ان النار تزداد بضم الحطب ویوجد
فی الاجسام التی تقال انها تنمو حقیقة کذوی الانفس من النباتات والحیوانات ولما
کان ما ذکرنا حقا کان ما زعم سمپلقیوس وقوم قآتس ویقولو مناس باطلا بل اقول
ان الاجسام التی تقال حقیقة تنمو کالطفل مثلا لا یقال انها تکونت علی الاطلاق بل یقال
صارت کبیرة والوجه الثالث یکون بالانتقاص کصنم العطار والذی یفعله النجار من الحجر
اللامصور بالکسر والحک وهذا الوجه یوجد ایضا فی الصناعیات کهذا المثال وفی
الطبیعیات کالاجسام التی تصیر صغیرة بانفصال بعض الاجزاء طبعا کالمشایخ والنباتات
والاشجار التی ذبلت وصغرت بعد کونها نامیة کبیرة والوجه الرابع بالترکیب کما یترکب
ویتکون البیت من الاحجار والجص والخشب وکذا نقول فی الطبیعیات انها تترکب من الهیولی
والصورة او من العناصر الاربعة والوجه الخامس یکون اذا تکون شیء بالاستحالة
کالاشیاء التی تتغیر مادتها ولفظ الاستحالة ههنا یؤخذ اعم شاملا للاستحالة الحقیقیة
التی تکون حین یتبدل الموضوع فی احوال المتضادة او المتوسط مع کونه باقیا محسوسا
کما بین فی المتن الثالث والعشرین من اول الکون والفساد وللتکون الجوهری وانما
سماه المص استحالة لان التکون الجوهری یکون بعد الاستحالة الحقیقیة لانه لا یوجد التکون
الجوهری بدون تقدم الاستحالة الحقیقیة لان کل ما یکون یستحیل بالجوهریة فعلی هذا
ینبغی ان یفهم من لفظ المادة فی قول المص کالاشیاء التی تتغیر مادتها ما یشمل المادة
الموضوعة بالفعل التی تکون فی الاستحالة الحقیقیة محسوسة کما اذا استحال الماء من البرودة
الی الحرارة والموضوعة بالقوة ای الهیولی الاولی التی تتبدل فی الاستحالة الجوهریة
بحسب الجوهر من عدم وجود شیء الی وجوده وهذا الوجه الخامس مخصوص بالتکون
الطبیعی غیر شامل بالصناعی لان الصنعة لا تحیل المادة وان کانت معینة للطبیعة فی تحلیلها
ومما حققنا ظهر ان جمیع ما یکون فی نفس الامر بوجه ما یجب ان یکون باحد هذه الوجوه
الخمسة لا بشیء اخر سواها وبعد تمهید هذا حصل بقوله وظاهر ان جمیع الاشیاء التی
تتکون کذلک تتکون من الموضوعات وجوب ثبوت الهیولی بطریق ان کل ما یتکون
فی العالم یتکون اما بتبدل الشکل او بالانضمام وبالانتقاص او بالترکیب وبالاستحالة
وکل ما یتکون کذلک یفترش تحته الهیولی موضوعة بالضرورة کما لا یخفی علی المتفحص المتتبع
لان جمیع ما یتکون بتبدلات الاشکال یستدعی موضوعا یتبدل شکله وجمیع ما ینمو بالانضمام

التکون علی الاطلاق ای جوهریا کان او عرضا طبیعیا کان او صناعیا یکون بوجوه خمسة وکل ما یتکون یتکون منها

التکون الجوهری انما یکون بعد الاستحالة الحقیقیة

اثبات وجوب وجود الهیولی

بالانضمام کالطفل تقتضی موضوعا یزداد ویکبر بسبب انضمام بعض الاشیاء علیه وجمیع ما ینقص
بالاخراج یستدعی موضوعا ینقص ویصغر بسبب اخراج بعض الاشیاء منه وجمیع ما یتکون
بالترکیب یطلب الاشیاء التی یترکب منها وجمیع ما یتکون بالاستحالة یستدعی محلا تقع
الاستحالة علیه بحسب الجوهر او الکیف فکل ما یتکون فی العالم یفترش تحته هیولی موضوعة
بالضرورة ومما ذکرنا معنا تحقق وجوب ثبوت الهیولی والفرق بینها وبین العدم واعلم
انه قد علم من المتن الثانی والثلثین ان الاعراض تستدعی موضوعا تتکون فیه لان الجوهر
فقط لا یقال فی موضوع ما وجمیع ما سواه یقال فی الجوهر وقد کان صور هذا الدلیل
فی شرح المتن المذکور بان الاعراض لا توجد الا فی الموضوع وکل ما لا یوجد الا فی الموضوع
یجب ان تتکون فیه لان تکون الشیء انما یکون علی مقتضی وجوده لان تکون الشیء هو تحرکه
الی الوجود فالاعراض یجب ان تتکون فی الموضوع لکن هذا الدلیل منقوض بان یقال
الجوهر لیس فی الموضوع کما قال فی هذا المتن وفی مقولة الجوهر وتکون الشیء انما یکون
بحسب وجوده فالجوهر لا یتکون فی الموضوع لکن هذه النتیجة مخالفة للجزء الثانی لهذا
المتن فان الصورة التی هی جوهر تتکون فی الموضوع التی هی الهیولی ویجاب بان عدم
کون شیء بلا موضوع یکون علی وجهین احدهما ان لا یکون بلا موضوع خارجی یتقوم به
ویستند الیه واذا وجد فیه بالفعل یکون عارضا له خارجا عنه والثانی ان لا یکون بدون
موضوع هو جزء معه بالذاتیة للجسم والکون فی الموضوع بالوجه الاول مختص بالاعراض
ولا یتحقق فی الجوهر اصلا وبالوجه الثانی بالجوهر ای الصورة فانها توجد فی الموضوع
ای الهیولی التی هی جزء معها بالذاتیة وبصورها الصورة تصویرا جوهریا ویکونان
معا جزء الجوهر المرکب ولهذا یستدعی الصورة الجوهریة فی التکون الجوهری مثل هذا
الموضوع الذی تتکون فیه ومنه وایضا الصورة التی تکون فی الموضوع الذی تصوره
والجوهر التام لیس فی الموضوع فالصورة لیست بجوهر تام ثم انه یفهم مما قال فی المتن
المذکور واما ان الجوهر وجمیع الموجودات الاخر علی الاطلاق تتکون من موضوع ما
فظاهر للناظرین الی اخره ان یکون عنده بعض اشیاء اخر سوی الجوهر موجودة علی الاطلاق
وهو مخالف لما فی نفس الامر لان جمیع ما سوی الجوهر هو الاعراض فقط وهی لا تکون
موجودة علی الاطلاق بل موجودات الموجود کما قال فی المتن الحادی والعشرین من رابع
ما بعد الطبیعة ولانه لو کان سوی الجوهر موجودات اخر علی الاطلاق متکونة لتکون
وبالجوهریة کل ما یتکون علی الاطلاق بالجوهریة جوهر فتلک الموجودات جواهر لا مغایرة
لها اجاب عنه قوم قآتس وبعض اخر بان المص اراد بقوله وجمیع الموجودات علی الاطلاق
الاخر الصناعیات التی تشابه الجواهر وتوجد بالذات ولهذا سمیت موجودة علی الاطلاق
وهذا الجواب لیس بصواب عندی لان الصناعیات لیست منظورة ههنا ولان صنعة
الصناع عرضی فلا یکون الصناعیات موجودة علی الاطلاق بل بالنظر الی شیء واجاب
ابن رشد وتبعه زابارلا ویقولو مناس بان الحرف الذی قیم فی موقعه الواو لیس
بعاطف بل حرف تفسیر لما قبله فعلی هذا یکون معنی العبارة المذکورة واما ان الجوهر

ای جمیع الموجودات على الاطلاق لا اخر الاجسام المرکبة الطبیعیة لان کلا منها یکون فی نفس
الامر من الموضوع وعلى هذا المراد دلنا عبارة المص الموجودة فی جمیع النسخ القدیمة الیونانیة
وهی او تیذکث ای واما اتییا ای الجوهر فان حرف ا فی اللغة الیونانیة حرف تعریف
یدل على المعهود الخارجی ویخصص مدخوله بامر معین کاللام فی اللغة العربیة فیکون المعنى
واما الجوهر المعهود المعلوم عندکم ایها المخاطبون ای الصورة فانها جوهر عند المص
کما صرح فی مواضع غیر محصورة ثم ان المص حکم فی المتن المذکور ان کلا من الاضافة
والمتى یکون فیلزم منه ان یقع فیها الحرکة لانها لو تکونا تکونا بالحرکة قطعا وحکم
فی المتن الخامس وما بعده من الکتاب الخامس ان لا یقع الحرکة الا فی مقولات ثلثة
ای الکم والکیف والاین ولیس هذا الا تناقض وایضا انه قال فی اخره ان البذر
موضوع ومادة تتکون منه الحیوانات والنباتات مع انه وضعه فی المتن الثانی
والثلثین من ثانی الثمانیة فی العلل الفاعلیة وهما تنافیان اقول فی دفع الاول
ان تکون الشیء یقع على وجهین اولا وبالذات وثانیا وبالعرض والاضافة و
المتى وسائر المقولات ما عدا الثلثة المذکورة وان کانت لا تتکون اولا وبالذات
ولا تکون اولا حد التبدل والحرکة لکنها تتکون ثانیا وبالعرض وتبعا کما تبین
فی الکتاب الخامس المذکور والمص یأخذ التکون ههنا اعم من الذاتی والعرضی فیکون
حکمه ههنا بان الاضافة والمتى یتکون صحیحا وفی الکتاب المذکور یأخذ الحرکة اخص
ای الحرکة اولا وبالذات فیکون حکمه بانها لا تقع الا فی الکم والکیف والاین صحیحا فلا تناقض
بین کلماته اصلا وفی دفع الثانی ان المص سئل فی الفصل الثامن عشر من تکون الحیوانات
ان البذر هل یکون داخلا فی العلل المادیة او فی العلل الفاعلیة ای هل هو قابل ومنفعل
کالهیولى او فاعل مصور وقابل کالهیولى وفاعل کالصور واجاب بان للبذر نوعین من الاجزاء
ثخینة غلیظة ولطیفة رقیقة وهو بالنظر الى اجزائه الاول مادة وموضوع بالنظر
الى الثانیة فاعل ومصور فالمص لاحظ البذر بحسب اختلاف اجزائه فحکم ههنا بکونه
هیولى یتکون منه النباتات والحیوانات وادخله فی الثانی والثلثین من ثانی الثمانیة
فی العلل الفاعلیة فان قلت ان البذر لا یبقى فی کلا طرفی التکون فالبذر لیس هیولى وتثبت
الصغرى بان بذر النباتات والحیوانات لا یبقى فی النباتات والحیوانات المتکونة
قلنا ان البذر مادة قریبة ای مادة مقارنة مع عدم الشیء الذی سیکون وقد تکلمنا
لهذا فی البحث الثالث على المتن الثانی والاربعین وبهذه الملاحظة اورد المص مثالا
لهما والهیولى القریبة لا یجب ان تبقى فی کلا طرفی التکون ای الحد منه والحد الیه وانما یجب
ان تبقى لو کانت بعیدة وهیولى النباتات والحیوانات البعیدة باقیة فیها قطعا
واورد على المتن الثالث والستین ان المص لم یستوف جمیع وجوه التکونات فیه لانه
قال فی المتن التاسع من خامس الثمانیة ان انواع التبدل والحرکة اربعة یعنی فی الجوهر
والکم والکیف والمکان وفی هذا المقام ذکر الثلثة فقط لان التبدل الذی یکون بحسب
المکان فلیس بداخل فی وجه من الوجوه المذکورة واجیب اولا بان المص لا یتکلم ههنا للاشیاء التی

المغایرة للاعراض تکون موضوعا فظاهر للناظرین وانا اقول فی الجواب عنه ان المص اراد بالجوهر ههنا الصورة الجوهریة وبجمیع الموجودات على الاطلاق الاخر م

الصورة النوعیة جوهریة

تکون الشیء على وجهین اولا وبالذات وثانیا وبالعرض

للبذر اجزاء ثخینة غلیظة یکون بها مادة واجزاء لطیفة رقیقة بها یکون فاعلا مصورا

والهیولى یجب ان تبقى فی کلا طرفی التکون م

المادة القریبة لا تبقى فی کلا طرفی التکون والبعیدة تبقى فیهما

الکم یدخل فی الوجه الثانی للتکون والذی یکون بحسب الکیف والجوهر یدخل فی وجه الخامس على ان
واما الذی یکون بحسب [illegible]

من الاجزاء

التی تتبدل وتتحرک مطلقا بل للاشیاء التی تتکون فان التکون لیس هو التبدل مطلقا
بل بینهما فرق لان التبدل اعم من التکون کما قال المص فی المتن الخامس والاربعین من
اول الکون والفساد وثانیا بان المص قد ادخل الحرکة فی المکان فی الوجوه المعدودة
المذکورة لان الاشیاء التی تتکون بتبدل الشکل وبالضم وبالاخراج وبالترکیب
الصناعیة تتبدل وتتحرک بحسب المکان لانه لا یمکن ان تتبدل کذلک الا بالحرکة
فی المکان وکذلک الاشیاء التی تزداد من الضم الطبیعی وتنقص من الاخراج الطبیعی
تتحرک فی المکان قطعا لان الاشیاء التی تزداد من الضم الطبیعی وتنقص من الاخراج
الطبیعی تتحرک فی المکان قطعا لان الاشیاء التی تزداد طبعا من الضم الطبیعی تستدعی مقدارا
ازید فتطلب امکنة اکبر وهذا لا یمکن ان یکون الا بالحرکة المکانیة وکذلک الاشیاء التی
تنقص وتذبل طبعا تستدعی مقدارا انقص فتطلب امکنة اصغر المتن الرابع والستون
قال المص فظهر مما ذکرنا ان کل ما یتکون مرکب دائما ویوجد شیء یتکون ویوجد شیء یصیر
هذا وهذا اثنان لانه اما موضوع او مقابل ویقال المقابل للاموسیقی والموضوع للانسان
ویقال المقابل ایضا للاشکل واللاتصور واللاترتیب والموضوع للنحاس والحجر و
الذهب اقول قد اثبت الى ههنا مبدأین الهیولى والعدم والآن اراد ان یثبت الصورة
بل ان یحصلها مما ذکرا اولا فعل فی هذا المتن امرین اثبت اولا وجود الصورة الجوهریة
وبین ثانیا على ای حال یکون الهیولى والعدم بالنسبة الى المرکب الطبیعی اذا عرفت هذا
فاستنتج انت اولا بهذا لما ثبت بالبرهان ان یوجد فی کل تکون هیولى تبقى سالمة تامة غیر
زائلة فلو تکون شیء بعد ان لم یکن وجب ان یوجد سوى الهیولى شیء اخر یحدث بسببه هذا
الجسم او ذاک وهذا الشیء الاخر هو الصورة الجوهریة التی بسببها یوجد الاجسام
فلو کان ما ذکرا ولاحقا وجب ان یوجد فی نفس الامر صورة جوهریة لکن المقدم حق
فکذا التالی وهذه الصورة لم تکن موجودة قبل فی الهیولى بالفعل والا لکان الشیء المتکون
بعد ان لم یوجد موجودا قبل ان یتکون وهو محال بدیهة فیتکون فی الهیولى بعد ان لم تکن
فیها والهیولى والصورة اذا اجتمعتا یحصل المرکب فکل ما یتکون مرکب دائما وهذا قوة
دلیل المص وینبغی ان صورة موصولا الى المتن هکذا الهیولى وحدها لیست مرکبة وکل ما یتکون
مرکب دائما فالهیولى وحدها لا تتکون ولما ثبت ان کل ما یتکون مرکب فلا بد ان یوجد امر
اخر سواها ایضا یوجد بسببه هذا الجسم المرکب او ذاک فیجب ان یوجد سوى الهیولى
والعدم امر اخر وهو الصورة والى هذا اشار بقوله ویوجد شیء یتکون ویوجد شیء
یصیر هذا یعنی ویوجد شیء ای صورة لم تکن قبل ویتکون بعد ان لم تکن ویوجد شیء ای
موضوع وهیولى لا تتکون على الاطلاق بل تصیر هذا یعنی تصیر حجرا او شجرا او انسانا
او فرسا اذا تصورت بصورة الحجر او الشجر او الانسان او الفرس والحال انها لم تصر قبل
شیئا منها ولما کان یقول سابقا ان الهیولى والعدم واحدة بالعدد کان ان یسأل
ان یسأل هل هذا الکل الواحد المرکب من الهیولى والعدم هو الشیء الذی صار هذا الشیء
او ذاک الشیء اولا وبای وجه صار اولم یصر اجاب المص بقوله وهذا اثنان لانه

اثبات الصورة الجوهریة

لانه اما موضوع او مقابل يريد ان هذا الواحد له معنيان معنى الموضوع ومعنى المقابل اي العدم ويوضح هذا بالامثلة لان اللاموسيقي واللاشكل واللاتصوير واللاترتيب يكون اعداما والانسان الذي يصير من اللاموسيقي موسيقيا والنحاس والحجر والذهب التي يكون منها الاشياء الصناعية تكون موضوعات فذاك الواحد لا يصير هذا الجسم او ذاك من حيث انه مقابل لان العدم يزول بحدوث الصورة بل من حيث انه موضوع هذا واعترض بان في كلمات المص مخالفة فانه قال اولا كل ما يكون مركب دائما ثم يتبين بهذه العبارة قال للصورة يوجد بتكون شيء سيكون فلما كان كل ما يكون مركبا دائما فاما ان يكون الصورة مركبة لكونها متكونة واما ان يكون قوله كل ما يكون مركب دائما كاذبا وبانا لو تكلمنا على سبيل الحقيقة يرى ان تكون الصورة متكونة لا المركب لان ما يكون حقيقة هو الذي يوجد الآن بعد ان لم يكن اولا اصلا وهذا انما يصدق في الصورة لانه اذا تكون النار مثلا انما يكون صورتها التي لم يكن شيء منها موجودا قبل واما المركب اي النار مثلا فهو وان كان يرى ان يكون الان لكن لما كان بعض اجزائه اي هيولاه موجودة قبل لا يرى ان يكون متكونا حقيقة فلو تكلمنا للمتكون حقيقة يكون المتكون حقيقة هو الصورة فقط لا المركب فيكون حينئذ قول المصنف وكل ما يكون مركب دائما كذبا وبان الاعراض ليست مركبة بل صور بسيطة وهي تتكون على ما قال المص في المتن الثاني والستين ولهذا احقق في المتن السادس والعشرين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان مبادي التكون شاملة للاعراض ايضا فليس كل ما يتكون بمركب دائما واجيب عن الاول ان من ينظر الى عبارة المص ولو بالنظر الجليل يعرف منها فرقا جليا بين عبارتي المركب والصورة لانه قال لبيان المركب على الاطلاق وبلا تقييد ما يكون مركب وقال لبيان الصورة ويوجد شيء واحد اي جزء من المركب لا على الاطلاق بل بتقييده بانه شيء من المركب والتكون على الاطلاق وتكون شيء امران متغايران لان القضية الثانية تدل فقط على ان الصورة التي تتكون من الجديد شيء من المركب المتكون وعن الثاني ان الصورة والمركب يكونان بالتركيب لكن الصورة غاية صورية للتكون وغاية اولى له وقد اشار المص الى هذا في المتن الرابع عشر من ثاني الطبيعيات حيث قال التكون طريق الى الطبيعة اي الصورة والمركب غاية تامة لهذا التكون ومقصود بالذات منه لان كل شيء يقصد ان يفعل شيئا اخر مثل نفسه مثلا الحيوان حيوانا والنبات نباتا كما قال المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني النفس فعلى هذا وان كان يكون كل منهما بهذا الوجه لكن المتكون حقيقة وبالذات هو المركب لان المتكون حقيقة وبالذات هو الموجود حقيقة وبالذات والموجود حقيقة وبالذات هو المركب فقط لانه الجوهر التام فقط وهذا الشيء واما الصورة فليست موجودة حقيقة وبالذات بل بسبب المركب فالمتكون حقيقة وعلى الاطلاق هو المركب فقط واقول على ما قيل في دليل الاعتراض واما المركب فهو وان كان يرى ان يكون الى اخره انه كاذب لان المركب يوجد الان بحيث لم يكن شيء له موجودا قبل انه لم يوجد هيولاه الهيولى الموجودة

الصورة الجوهرية غاية صورية واولى للتكون

المركب للتكون غاية تامة للتكون ومقصود بالذات منه

المتكون حقيقة وبالذات هو المركب وهو الموجود حقيقة وبالذات والجوهر التام لا الصورة فهي موجودة بسبب المركب

المتكون المركب لم يكن شيء منه موجودا قبل التكون

الموجودة الان في هذا الشيء لم يكن هيولى بهذا الشيء قبل ان يكون هو فما قيل فيه ان ما يكون حقيقة هو الذي يوجد الان بعد ان لم يكن اولا انما يصدق على المركب لا الصورة لانها وان لم يكن شخصها قبل ان توجد لكنها كانت في قوة الهيولى وعن الثالث ان صورة الاعراض البسيطة لا تتكون بل المركبات العرضية كما بينه المص في سابع ما بعد الطبيعة المتن الخامس والستون قال المص ولما كانت علل الاجسام الطبيعية ومباديها الاشياء الاول التي يتركب ويتكون هذه الاجسام منها لا بالعرض بل اولا وبالذات فظاهر ان الكل يتركب ويتكون من الموضوع والصورة لان الانسان الموسيقي يتركب من الانسان والموسيقي بوجه ما لانك تحلل المعاني الى معانيها قال الشارح لما اثبت المصنف الى ههنا مبادي ثلثة للاجسام الكائنة بالطبع اراد ان ينظر كيف يكون نسبتها اليها ونسبة بعضها الى بعض فبين في هذا المتن ان الهيولى والصورة مبدآن بالذات اي جزآن ذاتيان للشيء المتكون وبين في المتن الآتي عدم كون العدم مبدأ بالذات له بل بالعرض ومنه يظهر نسبة بعض المبادي الى بعض فادعى انه ظاهر ان جميع المركبات الطبيعية تتركب وتتكون من الموضوع والصورة لا بالعرض بل بالذات ويمكن ان يعبر عن هذه الدعوى بان يقال ظاهر ان الهيولى والصورة علتان ومبدآن بالذات لجميع المركبات الطبيعية واثبت دعواه بانه لما كانت علل الاجسام الطبيعية ومباديها الاشياء الاول التي يتركب ويتكون هذه الاجسام منها لا بالعرض بل اولا وبالذات فظاهر ان الكل اي جميع الاجسام الطبيعية يتركب ويتكون من الموضوع اي الهيولى والصورة وانهما علتان ومبدآن بالذات لا بالعرض لها لتركبها منهما تركبا ذاتيا كما ان الانسان الموسيقي يتركب بوجه ما من الانسان والموسيقي لكن الاول حق فكذا التالي وتقييد الاشياء اي العلل والمبادي بالاول حسن لان الهيولى والصورة اجزاء ذاتية للاجسام ولا شيء اقدم من الاجزاء الذاتية ولان المركبات الطبيعية تتركب من الاعراض ايضا لكن الاعراض ليست اول ويصور الدليل على الدعوى التي عبرنا عنها هكذا ان الهيولى والصورة تتركب وتتكون منهما بالذات لا بالعرض الاجسام الطبيعية وكل ما يتركب ويتكون منه الاجسام الطبيعية بالذات لا بالعرض علل ومباد لها فالهيولى والصورة علل ومباد للاجسام الطبيعية واثبت الصغرى بالتنظير حيث قال لان الانسان الموسيقي يتركب من الانسان والموسيقي بوجه ما وانما قال بوجه ما لان هذا المركب اي الانسان الموسيقي ليس بمركب من الهيولى والصورة الجوهرية تركبا جوهريا بل عرضيا وبالدليل حيث قال لانك تحلل المعاني الى معانيها تصويره ان الهيولى والصورة تحلل اليها الاجسام الطبيعية المركبة تحليلا اوليا وكل شيئين تحلل اليهما الاجسام تحليلا اوليا تتركب هي منهما بالذات لا بالعرض فالهيولى والصورة تتركب منهما الاجسام الطبيعية المركبة بالذات لا بالعرض وانما قال المص لانك تحلل المعاني اي معاني المركبات الى معانيها اي الهيولى والصورة ولم يقل لانك تحلل المركبات الطبيعية الى الهيولى والصورة لان التحليل يكون على وجهين الاول بالطبع والثاني بالعقل والتحليل الطبيعي يكون اذا انحل مركب الى اجزائه التي توجد بالذات منفصلة عنه وبهذا الوجه ينحل الان

الاعراض البسيطة لا تتكون

الاعراض الطبيعية ... الهيولى والصورة ... مبدآن بالذات لها

المركبات الطبيعية تتركب من الاعراض

مركبة

التحليل اثنان طبيعي وعقلي

والتنور مثلا الى اللحم والعظم وامثالها وبه ينحل الجسم المركب الى العناصر الاربعة وهذا الانحلال
يسمى طبيعيا لان الطبيعة تحلل بعض الاجزاء عن بعض والتحليل بالعقل يكون اذا قسمنا بالعقل
مركبا الى اجزائه التي لا يمكن ان توجد بالذات منفصلة عنه كما تحلل الانسان بهذا التحاليل
الى الحيوان والناطق والى الهيولى والصورة والانسان الموسيقي الى الانسان والموسيقي
فان هذه الاجزاء المحللة لا يمكن ان توجد بالذات منفصلة والعقل عال عن الطبيعة في انه
يقدر ان يتصور بعض الاشياء التي لا تنفصل بحسب الطبع بعضها عن بعض في الخارج منفصلة
عن بعض ويفصل معنى بعضها عن بعض فلما امكن ان ينفصل الهيولى عن الصورة بحسب
العقل فقط لا بالطبع قال المص لانك تحلل معاني المركبات الى معانيها **المتن الخامس والستون**
قال المصنف فظهر ان الاشياء التي تتكون تكون من تينك لكن الموضوع واحد بالعدد واثنان
بالصورة فان الانسان والذهب والهيولى بالجملة قابل العد لانها هذا الشيء بالزيادة
وما يكون منها يتكون لا بالعرض واما العدم المضاد فعرض والصورة واحدة كالترتيب
او الموسيقي او شيء اخر مما يحمل كذلك **قال الشارح** لما كان ان سائل ان يسأل المص ويقول
انك قد عينت الهيولى والصورة ان تكونا علتين ومبدأين بالذات للمركبات الطبيعية
فما تقول للعدم هل تقول انه ايضا علة ومبدأ بالذات لها ام لا بل كان له ايضا ان يستدل
ويقول انك قد قلت في المتن الستين ان العدم واحد بالعدد مع الهيولى والهيولى علة
ومبدأ بالذات للجسم المتكون فالعدم ايضا علة ومبدأ بالذات له والا لكان الامر
الواحد بالعدد علة ومبدأ بالذات له ولم كذلك معا وهو مستحيل اراد المص ان يبين
في هذا المتن حال العدم بالنسبة الى الهيولى وحاله بالنسبة الى المركب الطبيعي ومنه يظهر
ايضا النسبة بين تلك المبادي الثلثة فقال لكن الموضوع اى الهيولى والعدم واحد
بالعدد كما قلنا في المتن الستين واثنان بالصورة اى بالماهية والتعريف فلو دخل الهيولى
في المركب الطبيعي وكان علة ومبدأ بالذات له لا يلزم منه ان يدخل العدم فيه ايضا
ويكون علة ومبدأ بالذات اى جزءا له لتغاير ماهيتهما واثبت كونهما امرين متغايرين
بادلة ثلثة اى بما قال اولا فان الانسان والذهب والهيولى بالجملة قابل العد يعني
ان الهيولى موجودة خارجية ويمكن ان تعد بين الموجودات والعدم المأخوذ بالصورة
ليس بموجود خارجي ولا يمكن ان تعد بين الموجودات فهما متغايران وقوله والهيولى بالجملة
اى كل هيولى قابل العد لبيان ان الهيولى مطلقا سواء كانت اولى او ثانية والعدم
متغايران لا العدم والهيولى الثانية على ما يتوهم من مثال الانسان والذهب فانهما من الموا
الثانية فكانه قال ليس الهيولى الثانية فقط معدودة بين الموجودات الخارجية
بل كل هيولى اولى كانت او ثانية كذلك والعدم ليس كذلك فهما متغايران وبما قال ثانيا
لانها هذا الشيء بالزيادة وهذا الكلام يمكن ان يبين على الاطلاق بان يقال الهيولى هذا
الشيء اى جوهر بالزيادة والعدم ليس هذا الشيء فيتغايران وبالنسبة الى العدم بان يقال
الهيولى ازيد في ان يكون هذا الشيء اى جوهرا من العدم لان الهيولى قريبة الى الجوهر حتى انها
على ما قال في المتن التاسع والسبعين والعدم ليس كذلك بوجه ما فيتغايران وبما قال

العدم ليس علة ومبدأ بالذات للمركب الطبيعي
الهيولى والعدم متغايران معنى
الهيولى موجودة في الخارج

الهيولى قريبة الى الجوهر وجوهر ما

وبما قال ثالثا وما يكون منها يتكون لا بالعرض يعني ان الاجسام المتكونة لا تتكون من الهيولى
بالعرض بل بالذات فانها على ما عرفت في المتن الثاني والثمانين موضوع اول يتكون
منه شيء لكونه فيه لا بالعرض وهذا التعريف لا يصدق على العدم فهما اثنان متغايران
معنى وتعريفا وبهذين الدليلين الاخيرين يثبت كونها معدودة من الموجودات الخارجية
ايضا فان ما يكون هذا الشيء بالزيادة معدودة من الموجودات الخارجية وكذلك ما يتكون
منه الاجسام الطبيعية وانا اقول الاصوب انه اثبت كونهما متغايرين بقوله فان
الانسان والذهب والهيولى بالكلية قابل العد واثبت كونها قابل العد من الموجودات الخارجية
بقوله لانها هذا الشيء بالزيادة وبقوله وما يكون منها يتكون لا بالعرض قال واما العدم
المضاد اى للصورة المتكونة فعرض فقول هذا القول يمكن ان يشرح بوجهين اما اولا
فبان يكون فعرض بمعنى فبالعرض لان لفظ فعرض ههنا مقابل لقوله لا بالعرض حتى يكون
المعنى واما العدم المضاد فمبدأ بالعرض لا بالذات كالهيولى وهذا الشرح وان كان
لا يستفاد من ترجمتنا لكنه يمكن ان يستفاد من عبارته اليونانية واما ثانيا فبان يشرح
على ما هو الظاهر من العبارة اى واما العدم فعرض للهيولى لانه قد يتحقق وقد لا يتحقق فيها
بسبب مجيء الصورة عليها وذهابها منها ويحصل مما ذكرنا ان كل شيء يكون مبدأ بحسب ما
يكون موجدا والهيولى والصورة موجودتان بالذات فتكونان مبدأين بالذات
للاجسام الطبيعية واما العدم فليس بموجود بالذات بل عارض ما للهيولى فيكون مبدأ
بالعرض لا بالذات لها ثم قال والصورة واحدة الى اخره وهذا القول ايضا يمكن ان
يشرح بوجهين الاول هو ان المص لما كان يقول ان بعضا من المبادي بالذات اى الهيولى
واحد بالعدد مع العدم واثنان بالماهية والتعريف فلئلا يتوهم احد ان البعض الاخر منها
اى الصورة ايضا كذلك واحد بالعدد واثنان بالماهية والتعريف قال والصورة
واحدة اى الصورة واحدة حقيقة وبالكلية وليست كالهيولى والثاني هو انه لما قال ان
الهيولى قابل العد فكانه سأل سائل باى سبب تكون معدودة بالفعل فاجاب بان الصورة
واحدة حقيقة لما قال في المتن التاسع والستين من هذا الكتاب وفي المتن السابع من ثاني
النفس ان الواحد والموجود مع انه يقال على الكثير فما يكون حقيقة هو الفعل اى الصورة
انتهى فتكون الهيولى واحدة بالفعل بسببها ويوضح هذا بالامثلة حيث قال كالترتيب وقد بينا
في شرح المتن السادس والاربعين وفي مواضع اخر والعلم الموسيقي او شيء اخر مما يحمل
كذا فانها صور منها يأخذ الاشياء وحدة الطبيعة والتعريف **المتن السابع والستون**
قال المص ولهذا يجوز ان يقال ان المبادي اثنان وثلثة وان يقال تارة انها اضداد
كما لو قال احد الموسيقي واللاموسيقي او الحار والبارد او الموافق واللاموافق واخرى
انها ليست باضداد لانه لا الاضداد لا يمكن ان ينفعل بعضها من بعض وينحل هذا بسبب ان
الموضوع امر اخر لانه ليس بضد فليس المبادي اكثر من الضدين على وجه بل اثنان بالعدد
كما اقول كذا وليست اثنين بالكلية لان ماهياتها متغايرة بل ثلثة لان ماهيات الانسان
واللاموسيقي والنحاس واللاشكل متغايرة **قال الشارح** لما كان تعليم شيء انما يظن صحيحا اذا

رفعت منه جميع الاشكالات الممكنة الورود عليه وكان بعض اشكالات ممكن الورود على مبادي
الاجسام الطبيعية اشار المصنف في المتن الحادي والاربعين وما يتلوه اليه اي الى انه
هل يكون اضدادا اولا وفي المتن الحادي والخمسين الى انه هل يكفي الضدان فقط او
يجب ان ينضم اليهما امر ثالث ثم بين رأيه فالان يبين كيف ينبغي ان يفهم ويحل الاشكالات
المذكورة فحل اولا الاشكال الثاني بل حصل من المذكورات حله اذ قال ولهذا يجوز
ان يقال ان المبادي اثنان وثلثة يعني يجوز ان يقال المبادي اثنان فقط بمعنى وثلثة
بمعنى اخر فانها اثنان بالعدد لانه قد تبين في المتن الستين والسادس والستين ان الهيولى
والعدم متحدان بالعدد وثلثة بماهياتها وتعريفاتها لانه قد تبين في المتنين المذكورين
ان الهيولى والعدم مختلفان بالماهية والتعريف وكذلك المبادي بالذات اثنان
لما تبين في المتن الخامس والستين ان الهيولى والصورة فقط مبدان بالذات والمبادي
على الاطلاق اي اعم مما بالذات ومما بالعرض ثلثة لان العدم مبداء بالعرض فقط للشيء
المتكون كما تبين في المتن السادس والستين وايضا مبادي الشيء المتكون اثنان فقط
ومبادي التكون ثلثة كما علم مما سبق فعلى هذا يجوز ان يقال انها اثنان وثلثة ثم حل
الاول اي هل يكون المبادي اضدادا ام لا وقال يكون اضدادا اذا نظرت بوجه ولا تكون
اضدادا اذا نظرت بوجه اخر واوضح الجزء الاول بالامثلة حيث قال كما لو قال احد
الموسيقي واللاموسيقي او الحار والبارد او الموافق واللاموافق فانه ذكر هذه الامثلة
بهنا وفي مواضع اخر لبيان ان المبادي المتضادة اي الصورة والعدم واثبت الجزء
الثاني بقوله لان الاضداد لا يمكن ان ينفعل بعضها من بعض وهذا الدليل قد ذكر ايضا
في المتن الحادي والخمسين لبيان ان الضدين فقط ليسا مبدائين وقد بينا فيه ان الضدين
فقط لا يمكن ان يكون بينهما فعل وانفعال والمبادي التي يجب ان يكون منها الكون و
الفساد يجب ان يكون على حال بحيث يمكن ان يتحقق بينهما فعل وانفعال لان الكون و
الفساد لا يمكن ان يكونا بدونها فالضدان فقط لا يمكن ان يكونا مبادي الكون والفساد
والى هذا الدليل اشار ههنا حيث قال ويحل هذا بسبب ان الموضوع امر اخر لانه ليس
بضد يعني يدفع الاشكال المذكور لان الموضوع امر مغاير للاضداد منفعل من كل واحد
بالتناوب وهكذا يتحقق الفعل والانفعال والكون والفساد وفرع على ما قال قوله
فليس المبادي اكثر من الضدين على وجه معناه هو ما وضع اولا بعينه لكنه قيد بقيدين
يعني يجوز ان يقال ان المبادي ليس اكثر من الضدين احدهما هو الصورة والاخر هو
المجتمع من الهيولى والعدم الكائن واحدا بالعدد مع الهيولى فالمبادي اثنان فقط بحسب
الامتياز العددي والفرق الخارجي وهما متضادان بهذا الوجه لكن لما كان يتبين بهذا المجتمع
ابين بعبارة الهيولى اللاحق بها العدم من بيانه بعبارة العدم الذي يفهم معه الهيولى
ولهذا لا ينطبق هذا المجتمع ضدا للصورة لعدم كون الهيولى ضدا لها قيد القول المذكور
بقيدين اي بقوله على وجه وبقوله بالعدد كما اقول كذا ثم عقب كالمصحح وقال وليست
اثنين بالكلية اي حين نتكلم على الاطلاق ليست اثنين بالكلية لان ماهيتي الهيولى والعدم

المبادي اثنان بمعنى وثلثة بمعنى اخر
واضداد بمعنى وليست باضداد
بمعنى اخر

والعدم وتعريفهما متغايران لان ماهية الانسان مثلا شيء وماهية اللاموسيقي شيء اخر وكذا
ماهية النحاس وماهية اللامتشكل امران متغايران المتن الثامن والستون قال المصنف
فكم يكون مبادي الطبيعيات المتكونة وباي وجه يكون كذا قد ذكر وقد ظهر انه يجب ان يوضع
تحت الاضداد شيء وان يكون الاضداد اثنين وليس بواجب ان يكون على وجه اخر
لان احد الضدين كاف في ان يفعل التبدل غيبة وحضورا اقول يفعل في هذا المتن امورا
ثلثة يحصل اولا الاشياء التي قررها اولا للمبادي ويعد المبادي ثانيا ويبين ثالثا
بوجه كفاية الصورة مع الهيولى للتبدل فقال قد ذكر كم يكون مبادي الاجسام الطبيعية
المتكونة وباي وجه يكون كذا ثم قال وقد ظهر انه يجب ان يوضع تحت الاضداد شيء
وان يكون الاضداد اثنين وقد تبين بيانه مكررا ثم قال وليس بواجب على وجه
اخر لانه يكفي احد الاضداد غيبة وحضورا في ان يفعل التبدل ولم يبين هذا القول
احد من الشراح حق بيانه فانه شرحه سنبليقيوس ويحيى النحوي وابن رشد وبقولونيانس
وغيرهم بان المصنف قال ليس بواجب بوجه ما ان يتعين كلا الضدين مبادي وعلل هذا
بقوله لانه يكفي احد الضدين اي الواحد منهما اي الصورة التي يحصل بعدمها الفساد
وبوجودها الكون ومن هذا قال قوناس ومن وجه اخر ليس احد الاضداد بواجب للتكون
لانه يكفي الواحد منها فانه يفعل التبدل بعدمه ووجوده ثم اضطرب وتحير بعض الشراح
وقالوا لو كفى احد الاضداد اي الصورة فقط في ان يفعل التبدل كان ادخال الاخر
اي العدم فيها زائدا عبثا وهؤلاء كلهم لم يفهموا مقصود المصنف من عبارته اليونانية
اللاتنوية التي ترجمتها المطابقة هذه وليس بواجب ان يكون على وجه اخر وهذا الكلام
مرتبط بما قبله ومعناه هكذا ان المبادي ينبغي ان تعين كما قلنا اي ان يكون الاثنان
ضدين متعاقبين وكالفاعلين والواحد موضوعا تحتهما ومنفعلا وليس بواجب ان تعينها
على وجه اخر كما عينها بعضهم لا سيما افلاطون القائل بان احد المبادي فاعل والاثنين
منفعلان كما ذكر في المتن الخامس والخمسين واثبت كون الاضداد اثنين متعاقبين
كالفاعلين والواحد موضوعا تحتهما منفعلا بقوله لان احد الاضداد كاف في ان يفعل
التبدل غيبة وحضورا ولان تعلم مراد المصنف من هذا الكلام ينبغي ان تعلم ان المصنف لم يرد
باحد الاضداد واحدا معينا منهما اي الصورة فقط بل هذه العبارة تدل على ان الصورة
او العدم كاف فمعنى الكلام حينئذ ان احدا من الضدين حال كونه حاضرا في الهيولى كاف
في ان يفعل التكون وحال كونه غائبا منها كاف في ان يفعل الفساد والاخر منهما حال
كونه حاضرا فيها كاف في ان يفعل الفساد وحال كونه غائبا عنها كاف في ان يفعل التكون
مثلا ان الصورة الحاضرة في الهيولى تفعل التكون والغائبة عنها تفعل الفساد والعدم
حاضر فيها يفعل الفساد وغائبا عنها وغير متحقق معها يفعل التكون ومما ذكرنا تعرف
ان ذهاب الشراح الى ان العدم ليس بواجب للتكون بل الصورة فقط يكفي له
ليس مطابقا لرأي المصنف اصلا كما قال بعض المتأخرين من ان الصورة فقط تقدر
ان تفعل التكون بحضورها وغيبتها واما العدم فلا لانه ليس له غيبة لان العدم

الهيولى الاولى يمكن ان تعلم بالتناسب

غيبة الصورة وامثال هذا القول خارجة عن بيان مراد المصنف **المتن التاسع والستون قال المص** والطبيعة الموضوعة يمكن ان تعلم بالتناسب لانه كما يكون النحاس الى الصنم او الخشب الى السرير او المادة واللامصور من ذوي الصورة قبل ان يأخذ صورة الى شيء اخر كذلك يكون هذه الى الجوهر وهذا الشيء والموجود وهذه مبداء واحد وليست واحدة ولا موجودة كهذا الشيء والوجه مبداء واحد وكذا العدم المضاد له **اقول** لما كان لاحد ان يستفسر بعد ما بين المص عدد المبادي والفرق بين الهيولى والعدم ويقول بين لنا باي وجه وصلت الى معرفة الهيولى الاولى حتى نقدر نحن ايضا ان نعرفها به بين في هذا المتن وجه معرفتها اولا ثم حصل عدد المبادي فقال الهيولى الاولى يمكن ان تعرف بأنالوجيا وفسر ثوماس اقوناس وسنقوس لفظ انالوجيا بنسبة الهيولى الى الصورة لانهما قالا لا تعرف الهيولى الا بالصورة لان الصورة والفعل سبب معرفة الشيء على ما قال المص في المتن الخمسين من تاسع ما بعد الطبيعة وهذا التفسير ليس بجيد لان انالوجيا لا يكون بين شيئين فقط بل لا اقل بين اربعة بالضرورة فلا يمكن ان يكون بين الهيولى والصورة فقط ولنسبة الهيولى الى الصورة تسمى لوغوس لا انالوجيا ولان نفهم هذا يجب ان نفرق بين لوغوس وانالوجيا كما فرق اقليدس في صدر المقالة الخامسة من اصوله فانه قال لوغوس اي النسبة اضافة ما بين مقدارين متجانسين بعضهما الى بعض في القدر كالاثنين الى الاربعة او الاربعة الى الثمانية او الخمسة الى العشرة فان نسبة الاثنين الى الاربعة والاربعة الى الثمانية نسبة بسيطة الى الضعف ثم يحصل بين نسبتي تلك المقادير الاربعة انالوجيا اي التناسب اي تشابه النسب بين المقادير الاربعة حتى تكون نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية فعلى هذا لا يكون معرفة الهيولى بالتناسب معرفة لها بالنسبة الى الصورة لان النسبة ليست بتناسب فانظر كيف يأخذ المص لبيان التناسب الذي يعلم به الهيولى الاولى حدودا اربعة اي الهيولى الصناعية والمركب الصناعي كالنحاس والصنم او الخشب والسرير والهيولى الاولى والمركب الطبيعي حيث قال لانه كما يكون النحاس الى الصنم او الخشب الى السرير الى قوله كذلك يكون هذه اي الطبيعة الموضوعة والهيولى الاولى الى الجوهر وهذا الشيء والموجود واشار بقوله او المادة واللامصور من ذوي الصورة قبل ان يأخذ صورة الخ الى انه يمكن ان يبين هذا بامثلة المركبات الصناعية الكثيرة مثلا كما تكون الفضة الى الكأس والخشب الى السفينة والتراب الى الجب وغيرها مما يوجد عاريا من الصور الصناعية وكل مراده بقوله كذلك يكون هذه اي الطبيعة الموضوعة والهيولى الاولى الى الجوهر وهذا الشيء والموجود اي المركب الطبيعي على ما فسره جميع الشراح وسبب هذا ظاهر فان المص حين كان يتكلم للصناعيات بنسب الهيولى الصناعية الى المركب الصناعي حيث قال كما يكون النحاس الى الصنم والخشب الى السرير فان شاء ان يحفظ التناسب واتحاد النسب يجب عليه ان ينسب في الطبيعيات ايضا الهيولى الاولى الى المركب الطبيعي والا لم يكن التناسب محفوظا وكان العلم كاذبا

كاذبا فاراد بالجوهر الجوهر المركب الموضوع في الخط المستقيم في سلسلة مقولة الجوهر وهو لما كان شيئا ما يقال له هذا الشيء لكونه مشارا اليه بالاشارة الحسية كما بين في مقولة الجوهر والموجود لانه الذي يكون ويوجد واظن ان المص لم يرد بالجوهر ههنا الجوهر المركب الطبيعي بل الصورة الجوهرية التي سماها في مواضع غير محصورة جوهرا واراد بهذا الشيء والموجود المركب الطبيعي فعلى هذا البيان يكون التناسب ههنا اثنين احدهما بين الهيولى الصناعية والمركب الصناعيين والهيولى الاولى والمركب الطبيعي والثاني بين الهيولى والصورة الصناعيتين والهيولى الاولى والصورة الجوهرية وهذا الشرح اظن ان يكون اولى من الاول لانه يدفع به التكرار ولان كلام المص يدل على التناسبين ولانه ذكر اولا نسبة الهيولى الصناعية الى المركب الصناعي حيث قال كما يكون النحاس الى الصنم والخشب الى السرير وبين ثانيا نسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية حيث قال وكما يكون المادة واللامصور قبل ان يأخذ صورة وههنا يكون نسبة الهيولى الثانية الغير المصورة الى الصورة الصناعية لا الى المركب الصناعي فهكذا ينبغي ان يكون نسبة الهيولى الاولى الى اثنين اي الى المركب الطبيعي الذي يطلق عليه حقيقة هذا الشيء والموجود والى الصور الجوهرية ثم قال ان هذه الطبيعة الموضوعة اي الهيولى مبداء واحد وليست واحدة وموجودة كهذا الشيء ويثبت هذا بان الهيولى ليست فعلا موجودة بالفعل من طبعها وكل ما ليس فعلا وموجودا من طبعه ليس واحدا وموجودا كهذا الشيء فالهيولى ليست واحدة وموجودة كهذا الشيء واما الكبرى فلما قال المص في مواضع كثيرة وفي المتن السابع من ثاني النفس الواحد والموجود مع كونه مقولا على الكثير فالذي يكون حقيقة هو الفعل واما الصغرى فثبت من هذا المتن فانه علم منه ان نسبة الهيولى الاولى الى الصورة الجوهرية والمركب الجوهري كنسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية والمركب الصناعي فكما تكون الهيولى الصناعية قوة صرفة بالنظر الى الصورة الصناعية والمركب الصناعي كذلك تكون الهيولى الاولى قوة صرفة بالنظر الى الصورة الجوهرية والمركب الطبيعي ثم ذكر الصورة التي سماها بالوجه لان الصورة وجه به يكون المركب موجودا ولانها ماهية المركب والتي تبين بالتعريف والتعريف يسمى عندهم وجها ولانها وجه وسبب لخواص المركب ثم ذكر العدم الذي هو مضاد للصورة واعلم انه يوجد في الوجود طرفان احدهما فعل صرف وهو الله تعالى والاخر قوة صرفة وهي الهيولى الاولى ونعلم وجود الاول اي الواجب تعالى بالحركة على ما برهن عليه المص في الكتاب الثامن من الثمانية ووجود الثاني بالتبدل والكون الجوهري كما برهن عليه المص في هذا الكتاب ثم اعلم ان معرفتنا ماهية الواجب تعالى وكيف يكون مشكل جدا بل متعذر لعجز عقولنا بالنسبة اليه كنسبة عين الخفاش الى نور الشمس على ما قال المص في المتن الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة وكذا معرفة ماهية الهيولى الاولى وكيف يكون متعسر جدا لصغرها وحقارتها لانها في ادنى مراتب الجواهر بل قريبة الى العدم ولهذا نعرف الواجب تعالى وكيف يكون الهيولى

وكيف تكون بوجهين اي بالسلب والتناسب اما معرفتنا الواجب تعالى بالسلب فبان نعلم
انه ليس كشيء من الممكنات ولهذا قال اوغسطينس ان الله تعالى يعلم علما احسن بعدم العلم واجاب
تماوس حين سأل عنه سقراط وقال ما ابتدع بان قال انه ليس بشيء من الاشياء اي الممكنة
ولا اعلم ما هو كذا نقل عنه افلاطون في كتاب تماوس واما معرفتنا الهيولى به فبان نعلم
انها ليست هذا وليست كما وليست شيئا اخر بها يتعين الموجود كما قال المص في المتن
الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع والعشرين من عاشره وقال افلاطون
في تماوس ان هيولى جميع المتكونات ليست ترابا ولا هواء ولا نارا ولا ماء ولا امرا
مجعولا منها او شيئا من الاشياء التي توجد حقيقة بل صورة ما غير محسوسة ومحلا قابلا
لا مصورا وفي معرفتهما سلبا فرق فانا نعرف مبدع سلبا بان نلاحظ انه ليس عنصرا ليس معدنا
ليس نباتا ليس حيوانا ليس انسانا ليس فلكا ليس نفسا ليس ملكا بل فوق الكل و
نعرف الهيولى سلبا بان نلاحظ انها ليست ملكا ليست نفسا ليست فلكا ليست انسانا
ليست حيوانا ليست نباتا ليست معدنا ليست عنصرا بل امر اسفل وادنى من الجميع
وهذا وجه ما قالوا معرفة الشيء سلبا يمكن ان يتباين بالكمال والنقصان ومعرفة الهيولى
بالوجه السلبي مخصوص بالحكيم الالهي لكن معرفة ان الشيء موجود او جوهر او كم او كيف
او مقولة اخرى من المقولات والمعرفة المقابلة لهذه انما تكونان بما بعد الطبيعة فانها
الباحثة عنها واما معرفتنا الواجب تعالى بالتناسب فكما قالوا الحكما ان الملك واحد
يحكم ويتصرف في ملكه الذي هو جميع الكائنات ولهذا قال المص في خاتمة الكتاب
الثاني عشر مما بعد الطبيعة الموجودات يابون ان توضع وضعا قبيحا فالملك واحد
واما معرفتنا الهيولى به فكما قال افلاطون في تماوس كما يكون نسبة الكائن الى الممكن
كذلك يوجد نسبة الهيولى الى الصورة الجوهرية وكما يقولون كما يخرج الولد من بطن
الام كذلك يخرج الصورة من بطن الهيولى وبهذا المعنى سماها المص في المتن الثاني من
اما باقية وسماها افلاطون استعارة امرأة حاضنة قبيحة فان الاستعارة ترجع
الى التناسب كما قال المص في ثالث ريطوريقا ومعرفة الهيولى بطريق التناسب مخصوص
بالطبيعي ولهذا اورد المص معرفتها بهذا الطريق في هذا الكتاب قال سمبلقيوس اخذ
المص بهذا الطريق اي معرفة الهيولى بالتناسب عن تماوس الفيثاغورسي كما
اخذ عنه ايضا افلاطون قائلا ان الهيولى تعرف بوجه التمويه كذا قال تماوس
في كتابه المخصوص ومعرفة الهيولى بوجه التمويه معرفتها بانها لا تعرف بطريق مستقيم
وحركة مستقيمة بل بالتشبيه والتناسب انتهى وان سئلت لم لا نقدر ان نعرفها ايجابا
وبالذات ونضطر الى معرفتها بامثال هذه الوجوه اقول اجاب عنه ابن رشد
القرطبي بان قال في شرح هذا المتن لان الهيولى الاولى ليست شيئا بالفعل فلا ماهية
ومبداء العلم كما قال الفيلسوف في المتن العشرين من تاسع ما بعد الطبيعة هو الفعل
لان الاشياء التي تكون بالقوة توجد اي تعلم اذا رجعت الى الفعل وسببه ان الفعل
فعل فالقوة تعلم من الفعل واجاب سمبلقيوس بان الهيولى الاولى مشابهة بلابس صورة

حكم اي معرفة الهيولى سلبا مخصوص بالحكيم الالهي

سلطنته كذلك الواجب واحد يحكم ويتصرف في ملكه

قال افلاطون ... كذلك يكون نسبة الهيولى الى الصورة الجوهرية

صورة يصنعها الافرنج ويضعها بعضهم على وجهه لئلا يعرف فلو لبسها احد في مدة عمره
ولم يطرحها فكما نعرف ان تحت هذه الصورة جوهرا ما ولا نعرف اي هو وما هو وكيف
يكون كذلك يجب ان نتخيل الهيولى انتهى ويمكن ان نعرف الهيولى من حيث تستلبس الصورة
لان لكل صورة هيولى على ما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات
لكن انما نعرف بهذا الوجه انها قوة ويمكن ان نعرف ايضا بحل المركب وبالتبدل
الجوهري لكن انما نعرف بهذا الوجه انها قوة موجودة ولا نعرف ما هي وكيف
تكون فلما كانت الهيولى الاولى موجودة بالقوة المحضة فهي وان كانت موجودة
في ذاتها لا يمكن ان تعلم بالذات ولا تقدر ان تحرك العقل بالذات لانه لا يحرك
العقل شيء الا الذي يكون مصورا بالفعل فلا تعرف الا بالغير فاذا عرفت انها لا تعرف
بصورتها المخصوصة بها بل بصورة امر اخر لانها لما لم تقدر ان تحرك العقل بنفسها لم تقدر
ان تفعل صورتها فيها فتعرف بالغير مثلا بالتناسب فانا نعلم بها انها شيء يكون نسبته
الى الموجود بالفعل كنسبة النحاس الى صورة الصنم والصنم وهذا التحقيق اراد افلاطون
من قوله المنقول انفا ان الهيولى لا تعرف الا بوجه التمويه والتلبيس واياه اراد
الفيثاغورسيون من قولهم ان الهيولى لا تعلم بالنظر المستقيم بل بالمنحرف لان نور عقولنا
لا يصل اليها مستقيما بل منحرفا اي بصورة امر اخر المتن السبعون قال المص قد ذكر
فيما سبق باي وجه يكون هذه اثنين وباي وجه اكثر لانه ذكر اولا فقط ان الاضداد
تكون مبادي وبعده انه يجب ان يوضع شيء اخر تحتها ويكون ثلثة وظهر من التي ذكرت
انفا ما فرق الاضداد وكيف يكون نسبة المبادي بعضها الى بعض وما الموضوع واما
ان الصورة او الموضوع جوهر فلم يظهر الى الآن وما ظهر هو ان المبادي ثلثة وباي وجه
ثلثة وما وجهها فكم يكون المبادي واية لينظر من هذه قال الشارح فعل ههنا خاتمة جميع
ما ذكر من المتن الحادي والاربعين الى هذا المتن وتبيينها على الترتيب السابق ثم سأل
ولم يجب عنه فقال وقد ذكر فيما سبق باي وجه يكون المبادي اثنين وباي وجه اكثر
لانه ذكر في المتن الحادي والاربعين الى المتن الخمسين فقط ان الاضداد تكون مبادي
وبهذا الوجه يرى ان تكون المبادي اثنين فقط ثم ذكر في المتن الحادي والخمسين الى المتن
السادس والخمسين انه يجب ان يوضع تحت الاضداد امر اخر وان يكون ثلثة ثم
قال وظهر من الاشياء التي ذكرت انفا اي في هذا الفصل من المتن السابع والخمسين
الى هذا المتن ما الفرق بين الاضداد وكيف يكون نسبة كل مبداء الى اخر وما الموضوع
يعني ظهر من المتون الثلثة المذكورة الى ههنا امور ثلثة اما اولا فظهر الفرق بين
الاضداد بان احد المبادي المتضادة هو الذي يبتدي منه التكون والاخر اي الصورة
ينتهي التكون اليه وان الصورة مبداء بالذات للتكون والعدم مبداء بالعرض له
لان الصورة التي هي احد الضدين واحدة بالكلية والضد الاخر اي العدم مع
الهيولى الكائن معها واحد بالعدد على ما علم من المتن السابع والستين ليس واحدا
بالكلية بل اثنين بالماهية والتعريف واما ثانيا فظهر نسبة المبادي بعضها الى بعض

فان الهيولى الاولى تبقى والعدم والصورة لا يبقيان والهيولى ليس بضد لشيء من المبادي والصورة والعدم متضادان والهيولى موضوع والعدم عارض لها واما ثالثا فظهر ما يكون الموضوع والهيولى وقد فصلنا هذا ثم سأل بقوله واما ان الصورة او الموضوع جوهر ولم يجب عنه ههنا بل قال فلم يظهر الى الآن من المذكورات الى ههنا وقرر السؤال سمبليقيوس ويحيى النحوي وثوماس اقوناس وجميع شراح اللاتين بانه هل الصورة او الهيولى ازيد في ان يكون جوهرا واختلفوا في الجواب فقال سمبليقيوس ويحيى النحوي ان جوابه يأتي في سابع ما بعد الطبيعة وثامنه وقال ثوماس اقوناس يأتي في ثاني الطبيعيات وانا اقول ليس السؤال ما ذكروه اصلا لان كلام المص لا يدل على ما اخذوا فيه من نسبة زيادة الجوهرية بينهما فان قوله ليس الا عبارة وأما ان الصورة او الموضوع جوهر ولان السؤال الذي ذكروه لا ينشأ مما تقدم فينبغي ان يقال ان المراد بالجوهر ههنا ماهية الشيء المركب وطبيعته فانه يذكر لفظ الجوهر كثيرا ويراد به الماهية والطبيعة فتقرير هل الصورة او الموضوع جوهر اي ماهية الشيء المركب وطبيعته وعلى هذا كما ان معنى العبارة ظاهر كذلك منشأ السؤال لان القدماء كانوا يزعمون ان ماهية الاجسام الطبيعية وطبيعتها هي الهيولى فقط والمص يرد هذا الزعم في ثاني الطبيعيات ولان الهيولى والصورة لما عيّنا فيما سبق ان يكونا جزئين ومبدأين بالذات للاجسام الطبيعية نشأ منه سؤال هل الصورة تكون ماهية الجسم الطبيعي وطبيعتها والهيولى كما ذهب اليه القدماء فاجاب بان هذا لم يظهر الى الآن وما ظهر هو ان المبادي ثلثة وباي وجه ثلثة وما وجهها ثم قال حكم تكون المبادي وآية لينظر من صدر اي المذكورات الى ههنا

الفصل الثامن في حل مشكلات الحكماء المتقدمين وبيان طبيعة الهيولى المتن الحادي والسبعون قال المص

وسنذكر بعد هذا انحلال شبهة القدماء بهذا الوجه الواحد لان اوائل الفلاسفة الطالبين الصدق وطبيعة الموجودات ضلوا الطريق كانهم دفعوا الى طريق آخر من عدم التجربة فقالوا لا يكون شيء من الموجودات ولا يفسد لانه يجب ان يكون ما يكون اما من الموجود او من المعدوم لكن لا يمكن ان يكون شيء منهما لانه لا يمكن ان يكون ما هو موجود لانه موجود ولا يمكن ان يكون شيء مما هو معدوم لانه يجب ان يوضع شيء قال الشارح كل مدعي ينبغي ان يثبت بوجوه ثلثة بدليل مثبت له وبابطال دعوى المخالف ودليلها وبهذه الوجوه يثبت المص دعاويه دائما وكذلك فعل في هذا الموضع للمبادي لانه اثبت مقصوده اولا من المتن الحادي والاربعين الى السبعين بادلة قوية مثبتة له ويذكر في هذا الفصل دعوى المخالف التي كان يردها مفصلا من الفصل الثاني ويذكر دليلها ههنا ويبطله بدليل قوي وفعل في هذا المتن امرين ذكر مقصوده وشبهة القدماء التي لم يقدروا ان يحلها فاخطأوا ثم يذكر في المتن الآتي خطأهم فقال وسنذكر بعد هذا انحلال شبهة القدماء بهذا الوجه الواحد يعني بما عينا من المبادي وهذا بمنزلة ان يقال ان رأينا في المبادي يدفع به فقط جميع الخطايا ويرفع به فقط جميع الشبه الممكن الورود على المبادي وكل ما يدفع به فقط جميع الخطايا ويرفع به جميع الشبه

الشبه الممكن الورود على شيء حق صادق لان للصدق قوة كالنور فكما اذا طلع النور يرفع به جميع الظلمات فكذا اذا ظهر الصدق يرتفع به جميع الشبهات فرأينا حق صادق ثم قال لان اوائل الفلاسفة الطالبين الصدق وطبيعة الموجودات ضلوا الطريق اي طريق الصدق لم يرد بالاوائل الاوائل على الاطلاق لانه لما كان العالم عنده قديما لا يمكن ان يوجد الاوائل على الاطلاق بل اراد بعض القدماء الذين بعضهم افلاطون وسقراط وانبذوقلس وذيموقراطيس وفيثاغورس وكان اساميهم وآرائهم مشهورة في زمان المصنف وهكذا فرقا في المتن الخمسين من هذا الكتاب حيث قال فيه قد كان المتأخرون يضطربون كالاوائل وبين الفرق مفصلا في المتن الثاني والثالث من اول ما بعد الطبيعة قال كانهم دفعوا يعني بقوة الشبهة التي لم يقدروا حلها جبرا وقهرا قال الى طريق آخر اي الى طريق مغاير لطريق الصدق والعلم وبقوا فيها تشكل كما ان بعض المسافرين يضلون عن تمام الطريق بحيث يدخلون في غيره المخالف بالكلية وبعد الدور والسير الكثير يضطرون ان يمكثوا فيه كذلك اوائل الحكماء ضلوا عن تمام الطريق الى العلم الحق ودخلوا في غيره بحيث لا يرجى عودهم اليه بل يبقون فيه ابدا وانما ضلوا منه ودفعوا الى الطريق المخالف من عدم التجربة لا من عدم علم المنطق كما زعم ابن رشد لان لفظ التجربة لا يدل على المنطق بل يريد انهم دفعوا اليه لانهم كانوا يسعون بالمشتركات العامة في تحصيل الطبيعيات كالساعين في العلوم الرياضية المنتزعة الغافلين عن اعمال الطبيعة الجزئية التي يحصل منها التجربة التي هي للجزئيات كما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة ولهذا كان يقول الفيلسوف معرفة المبادي ينبغي ان يحصل من التكون وتحليل المركبات الطبيعية وكلتاهما تكونان من الجزئيات وهكذا وصف المص معلمه افلاطون بعدم التجربة في المتن السابع من اول الكون والفساد فان افلاطون لما كان ساعيا غاية سعي في الرياضيات المنتزعة التي صعد بها الى المثل المجردة لم يقدر ان ينظر في اعمال الطبيعة فاورد للمبادي الطبيعيات الاشياء التي لا يمكن ان توافق بطبيعتها و لهذا قال في سادس الاخلاق ان الشاب يمكن ان يكون حكيما الهيا ولا يمكن ان يكون حكيما عمليا ولا طبيعيا لان حصول الحكمة العملية والطبيعية يحتاج الى التجربة ثم بين الطريق الذي دفعوا اليه فقال بطريق التفريع فقالوا لا يكون شيء من الموجودات ولا يفسد ثم ذكر دليلهم الذي دفعهم من الطريق الحق الى الطريق الباطل حتى كانوا يقولون لا يكون شيء من الموجودات ولا يفسد يكونا وفسادا جديدا وقال لانه يجب ان يكون ما يكون اما من الموجودات او من المعدوم تقريره لو يكون شيء من الموجودات ليكون اما من الموجود او من المعدوم لا يمكن ان يكون من الموجود والا كان موجودا قبل ان يكون وايضا ليكون من نفسه وكلاهما مستحيلان ولا يمكن ان يكون من المعدوم لانه يجب ان يوضع شيء في التكون ولانه لا يكون شيء من المعدوم الصرف وعلى هذا الوجه قس الفساد وقل لو فسد شيء من الموجودات لانتهى اما الى الموجود او الى العدم لا يمكن ان ينتهي الى الوجود والا لوجد بعد ان فسد او لكان فاسدا قبل ان يفسد كما استدل الفيلسوف

كل مدعي ينبغي ان يثبت بدليل مثبت اياه وبابطال دعوى المخالف ودليلها

للهيولى في المتن الثاني والثمانين ولا يمكن ان ينتهي الى العدم لانه كما لا يكون شيء
من المعدوم في التكون كذلك لا ينتهي الى العدم في الفساد واذا كان كلا اللازمين
مستحيلين كان كلا الملزومين مستحيلين ايضا فلا يمكن ان يكون شيء ولا ان يفسد
المتن الثاني والسبعون قال المص وكذلك قالوا ايضا مما يلزم ان الاشياء
ليست بكثيرة بل الموجود واحد فقط فهؤلاء ذهبوا الى هذا الراي لما ذكرت
قال الشارح اعلم انه اذا اعطي بطلان واحد يعقبه بطلانات كثيرة ومتى وقع
خطاء في المبادي التي هي المجموع بالقوة ينشا بعده خطايا كثيرة وهذه
الحال قد وقعت على اوائل الفلاسفة ايضا لانهم لم يرفعوا التكون والفساد
فقط من العالم بل انكروا كثرة الموجودات قائلين انها ليست كثيرة بل واحدا
وهذا مخالف لحد المقتضي الحس لانه ليس احد لا يعلم ان نفسه متفرق ومتميز
عن جميع الاغيار فانظر من الذين قالوا بهذا القول اقول قال سمبلقيوس
ويحيى النحوي وابن رشد انهم بارمندس وملسوس فانهما كانا يقولان ان جميع
الموجودات واحد كما مر في الفصل الثاني ونقل في الفصل الثالث من اول
ما بعد الطبيعة وقال لؤماس اقوناس ويقولون مناكس وزاباترلا انهم اكثر
القدماء فعلى هذا ينبغي ان يقرر الدليل لاثبات ان الجميع واحد على هذا القول
بوجه وعلى القول الاول بوجه اخر وينبغي ان يقدم لتقريره على هذا القول مقدمتان
احديهما هي ان اكثر القدماء عينوا هيولى واحدة لجميع الاجسام الطبيعية لا مكونة
ولا فاسدة والاخرى هي انهم ظنوا ان يكون هذه الهيولى تمام ماهية الاجسام
الطبيعية وجوهرها فعلى هذا نقول جميع الاجسام الطبيعية تمام ماهيتها وجوهرها
واحدة لا متكونة ولا فاسدة بحكم المقدمتين والاشياء التي تمام ماهيتها
وجوهرها واحدة لا متكونة ولا فاسدة واحدة لا كثيرة فجميع الاجسام الطبيعية
واحد لا كثير وتقرير الدليل على القول الاول يكون هكذا لو كانت الموجودات
كثيرة لا واحدة لوجب ان يكون بينها فصل به يمتاز موجود عن اخر لكنه ليس بين
الموجودات فصل به يمتاز بعضها عن بعض فالموجودات لا تكون كثيرة بل واحدة
وتثبت الصغرى بعد وضع مقدمة هي ان كل ما يكون ما عدا الموجود معدوم بان
يقال الفصل المذكور اما موجود او غير موجود لا يمكن ان يكون موجودا لان الموجود
لا يمتاز عن موجود بالموجود ولان جميع الموجودات يتوافق في الوجود ولا يمكن
ان يكون ما به التوافق ما به التخالف فالفصل المذكور ليس بموجود فيكون غير
موجود لكن لا يمكن ان يفرق موجود عن اخر بغير الموجود فثبت انه ليس بين
الموجودات فصل به يمتاز بعضها عن بعض اقول ينبغي ان نترجم شرحي ابن رشد
واقوناس حتى يعلم اي منهما اوجه فاقول قال ابن رشد ولما لاحظوا ما يلزمهم من
انكارهم التكون والفساد قالوا ان الاشياء واحدة لا كثيرة لانه اذا لم يكن
تكون ولا فساد لا يكون مادة ولا صورة واذا لم يكن مادة ولا صورة تتبدل

جميع الاجسام الطبيعية واحدة بالماهية عند اكثر القدماء

جميع الاجسام واحدة لا مكونة ولا فاسدة وتمام ماهيتها

دليل ان الموجود واحد لا كثير

تتبدل بها الاجسام يكون الجميع واحدا بسيطا ولهذا قال بارمندس لو كون الموجود
لكان له مبدا لكنه لا يكون فليس له مبدا وهذا الدليل فاسد كما قال يحيى وقال اقوناس
والمستدلون على نفي التكون والفساد الجوهري ضموا عليه ان الموجودات ليست بكثيرة بل
الموجود واحد فقط وذهبوا الى هذا الدليل السابق لانهم لما ذهبوا الى ان المبداء
المادي للاجسام جسم واحد والى انه لا يكون منه شيء تكونا جوهريا بل استحالة فقط
يلزم ان يبقى واحدا بالذات دائما المتن الثالث والسبعون قال لكن نحن نقول ان يكون
شيء من الموجود او من المعدوم او ان يفعل المعدوم او الموجود شيئا او ان ينفعل او
يصير اي شيء كان من اي شيء كان لا تتفارق بالنظر الى وجه واحد اصلا كما لا يفترق ان يقال
يفعل الطبيب شيئا او ينفعل او يكون منه شيء او يكون قال الشارح لما فرغ من ذكر دليل
الاوائل على مطلبهم شرع ان يرده ويرده بوجهين برده اولا بفرق ما هو بالذات
وما هو بالعرض وثانيا بفرق ما هو فعل وما هو قوة ويبين الفرق الاول ويذكر
دعواه من هذا المتن الى المتن الرابع والسبعين ويبين الثاني في المتن الثامن والسبعين
فادعى اولا وقال لكن نحن نقول ان يكون شيء من الموجود او من المعدوم او ان يفعل
المعدوم او الموجود شيئا او ان ينفعل او ان يصير اي شيء كان من اي شيء كان تتفارق
بالنظر الى وجه ومعنى واحد يعني ويتفارق بالنظر الى وجه ومعنى اخر لان يكون شيء من الموجود
او من المعدوم بالذات ويكونه من واحد منها بالعرض متفارقان وكذلك ان يفعل
وينفعل شيء منهما منه بالذات وان يفعل وينفعل بالعرض متفارقان وكذلك ان يصير
اي شيء كان من اي شيء كان بالذات او بالعرض متفارقان ويوضح ما قال بالمثال
حين يقول كما لا يفترق ان يقال يفعل الطبيب شيئا او ينفعل او ان يكون منه شيء او
يكون يعني كما لا يفترق بالنظر الى وجه واحد ان يقال كذا ويفترق بوجه اخر قلنا بهذين
الوجهين اي بالذات وبالعرض اللذان سنبينهما في المتن الاتي المتن الرابع والسبعون
قال المص فلما قيل هذا على وجهين فظاهر ان التكون من الموجود والموجود وان يفعل شيئا
او ان ينفعل يقال على وجهين ايضا فالطبيب يجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه
نجار ويصير ابيض لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه اسود ويعالج ويصير لا طبيبا من حيث
انه طبيب ولما قلنا قولا حقيقيا زيادة حقيقة الطبيب يفعل شيئا او ينفعل او يصير
من الطبيب اذا انفعل او فعل من حيث انه طبيب فظاهر ان قولنا يكون شيء من المعدوم
يدل على انه يكون منه من حيث انه معدوم وهؤلاء لم يفرقوا هذا فضلوا ولاجل عدم
علمهم بهذا كانوا جاهلين غاية جهل حتى ذهبوا الى ان لا يكون شيء من سائر الاشياء او
يوجد بل كانوا رفعوا كل تكون اقول حصل ولا من النظير المذكور دعواه المقصودة
ثم بين وجهي القول المذكور في النظير ثم ذكر اخرا وقوع الاوائل في الخطاء بجهلهم بهذين
الوجهين فقال فلما قيل هذا اي ما ذكرنا في النظير على وجهين اي بالذات وبالعرض كما
مر وسيجيء فظاهر ان التكون من الموجود والموجود وان يفعل شيئا او ان ينفعل يقال
على وجهين اي التكون من الموجود يقال على وجهين اي بالذات وبالعرض والموجود

يقال على وجهين اى بالذات وبالعرض وكذا ان يفعل شيئا وان ينفعل يقال لهما ايضا
بالذات وبالعرض ثم بين وجهى القول المذكور حيث قال فالطبيب يتجر لا من حيث
انه طبيب بل من حيث انه تجار الى اخره يعنى نقول ان الفاعل يفعل شيئا اما بالذات
اذا فعل من حيث انه متصف بعنوان الموضوع وكذلك نقول الشيء الفلان ينفعل بالذات
حين ينفعل من حيث انه متصف بعنوان الموضوع ايضا وكذلك نقول يصير شيء من شيء
بالذات اذا صار منه من حيث انه كذا مثلا يقال الطبيب يفعل شيئا بالذات اذا فعله
من حيث انه طبيب وهذا يكون حين يعالج لان الطبيب تهياء بالذات للعلاج وهذا
المعنى يؤدى المص حين يقول وانما نقول قولا حقيقيا الطبيب يفعل شيئا وينفعل او
يصير من الطبيب اذا انفعل وفعل من حيث انه طبيب وانما يقال الطبيب يفعل بالعرض مثلا
يتجر حين لا يفعل من حيث انه طبيب لانه انما يقال يتجر مثلا من حيث يقع انه تيار منع طبابته
صنعة التجارة لانه يتجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه تجار كما قال المص وعلى هذا الوجه
نقول يصير شيء من شيء يمكن ان يفهم الصيرورة بالذات اذا صار الذى صار منه
من حيث انه كذا مثلا اذا صار الا طبيب من الطبيب حين نسى الطب والصيرورة بالعرض
اذا صار منه ما صار لا من حيث انه كذا مثلا اذا صار الابيض من الطبيب لانه صار ابيض
لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه اسود ثم قال فظاهر ان قولنا يتكون شيء من المعدوم
يعنى ان كان ما ذكر حقا فظاهر ان التعبير المذكور اى حين نقول ان شيئا يتكون او
يصير من المعدوم يدل على هذا لانا نفهم منه ان يتكون او يصير منه بالعرض لا بالذات
وكذا يدل عليه قولنا يتكون شيء من المعدوم من حيث انه معدوم لان هذا اللفظ اى
من حيث انه معدوم يجب ان يفهم بالعرض وعلى هذا الوجه يصير ويتكون الاشياء من العدم
الذى هو معدوم ثم قال وهؤلاء لم يفرقوا هذا الى اخره يعنى لما لم يعرف الاوائل هذا
الفرق اى وجهى القول المذكور اخطاؤا ومن عدم معرفتهم هذا صار واجا بهلين بمرتبة
حتى حفظوا هذا الموجود الواحد الذى عينوه مبداء التكون اى الوجود لا شيئا اخر
ولهذا رفعوا من العالم كل تكون اقول لما كان شرح الشارح قول المص ولما كنا نقول
الى قوله وهؤلاء لم يفرقوا غير مطابق بكلام المص اردت ان اشرح تمام المتن شرحا
مطابقا بكلامه قال ولما قيل هذا على وجهين اى لما قيل قولنا الطبيب يفعل شيئا وينفعل
او يكون او يتكون منه شيء على وجهين اى من حيث انه طبيب وبالذات ولا من حيث انه
طبيب وبالعرض فظاهر ان يكون شيء من الموجود والموجود وان يفعل شيئا وان ينفعل
شيء من الموجود يقال على وجهين اى يقال يكون شيء من الموجود بالذات وبالعرض والموجود
بالذات وبالعرض والموجود يفعل شيئا بالذات وبالعرض وينفعل شيء من الموجود
بالذات وبالعرض ثم مثل للوجهين وقال فالطبيب يتجر لا من حيث انه طبيب وبالذات
بل من حيث انه تجار وبالعرض اى من حيث عرض له ان يكون تجارا ويصير ابيض لا من حيث
انه طبيب وبالذات بل من حيث انه اسود وبالعرض والطبيب يعالج ويصير لا طبيبا اذا
نسى الطبابة من حيث انه طبيب وبالذات لانه انما يعالج بسبب كونه طبيبا وانما يصير

يصير لا طبيبا بسبب انه كان اولا طبيبا ونسيه ثم قال ولما كنا نقول قولا حقيقيا الطبيب
يفعل وينفعل ويصير من الطبيب اذا فعل وانفعل وصار من حيث انه طبيب وبالذات
فظاهر ان قولنا يتكون شيء من المعدوم يدل على انه يتكون منه من حيث انه معدوم
وبالذات وهذا مستحيل كما قالوا وكما سنقول فى المتن الاتى ونحن ايضا نقول لا يتكون
شيء من المعدوم تكونا على الاطلاق ولكن لا نحيل ان يتكون شيء من المعدوم لا بالذات
ومن حيث انه معدوم بل بالعرض المتن الخامس والسبعون قال المصنف ونحن ايضا نقول
لا يتكون شيء من المعدوم تكونا على الاطلاق ولكن يتكون منه بالعرض لانه يتكون من العدم
الذى هو معدوم بالذات وليس هو موجود فى المتكون لكن يتعجب هذا ويرى مستحيلا ان يتكون
شيء من المعدوم قال الشارح يطبق بما ادعاه الفرق المذكور ويشير باى وجه يدفع
بهذا الفرق شبهة الاوائل ولما كان تجيئ الشبهة المذكورة بالترديد مثلا بان يقال
لو صار شيء من شيء لصار اما من الموجود او من المعدوم لكن التالى مستحيل بكلا قسميه
فكذا المقدم اجاب المص فى هذا المتن باختيار الشق الثانى اولا مبينا كيفية امكان صيرورة
شيء من المعدوم وعدم امكانها ويبين فى المتن الاتى كيف يمكن ان يصير شيء من الموجود
وكيف لا فقال ونحن نقول لا يتكون شيء من المعدوم تكونا على الاطلاق اى بالذات
لكن نقول يتكون شيء تكونا بالعرض من المعدوم اى من العدم لانه المراد من المعدوم
كما بينه المص ههنا بقوله لانه يتكون من العدم الذى هو معدوم بالذات وانما قال
كذا لئلا يتوهم ان المراد من الهيولى كما ستعرف قريبا وظاهر ان العدم يتكون منه الاجسام الطبيعية
بالعرض لانه لا يدخل فى تركيب شيء منها بالمعنى الذى عين فى المتن السادس والستين
ان يكون مبداء بالعرض لها فعلى هذا يمكن ان يستنتج ويقال الاجسام الطبيعية تتكون
من العدم بالعرض والعدم معدوم فالاجسام الطبيعية تتكون من المعدوم بالعرض
ولكن نعلم الجواب المذكور كما ينبغى تذكر الفرق المذكور من المتن السابق اى ان تكون
شيء من شيء بالذات هو التكون منه من حيث انه كذا وتكون شيء من شيء بالعرض هو التكون
من شيء يعرض لشيء يتكون منه شيء بالذات كما يظهر فى الطبيب فالاجسام الطبيعية تتكون
من الهيولى من حيث انها هيولى يعرض لها العدم لان العدم والتضاد عرض لها كما تعلمنا
من المتن السادس والستين فالاجسام الطبيعية تتكون بالذات من الهيولى التى هى موجودة
ما وقابل العدم من الموجودات وهذا الشيء ازيد ومن العدم الذى هو معدوم بالذات
بالعرض ومن هذا اظهر بيان اخر للتكون بالذات والتكون بالعرض وهو انه انما يقال
تكون شيء من شيء بالذات حين يدخل الشيء الثانى فى الاول المتكون ويبقى فيه وهذان
القيدان اى الدخول والبقاء لا يوجدان فى الشيء الذى يتكون منه شيء اخر بالعرض
فعلى هذا تكون الهيولى داخلة فى الاجسام المتكونة تبقى فيها بعد تكونها واما العدم
فلا يدخل فيها ولا يبقى معها اصلا والى هذا اشار المص بقوله لانه يتكون من العدم الذى
هو معدوم بالذات وليس بموجود فيه يعنى ان الموجود يتكون بالعرض من المعدوم
لكن لما كان بعض المعدوم معدوما بالذات وهو العدم وبعضه معدوما بالعرض

لا يتكون شيء من المعدوم ... بالعرض فقط ... شيئا بالذات

بيان التكون بالذات وبالعرض

فقط وهو الهيولى التي تتكون منها الاجسام بالذات بيّن من اى معدوم تتكون الشئ
بالعرض فقال يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود في المتكون
وصرح بانه يتكون من العدم لئلا يتوهم ان التكون بالعرض يكون ايضا من الهيولى التي هي
معدومة ايضا ولو بالعرض مع ان الاجسام تتكون منها بالذات فانها موجودة فيها
وباقية معها ومن هذا عرفت باى معنى يقال الموجود يتكون من المعدوم ثم قال لكن
يتعجب هذا انما ترجمنا عبارته اليونانية هكذا ولو نترجم كما ترجمها اللاتينيون لكن
هذا عجيب لان بين العبارتين فرقا فان عبارة هذا عجيب تدل على انه عجيب في ذاته
وهو ليس بمدلول عبارته اليونانية وعبارة يتعجب هذا تدل على انه وقع التعجب
من هذا اى تعجب الحكماء المعاصرون لنا من هذا وهذا المدلول هو المطابق لعبارته اليونانية
يريد انه قد وقع البحث بيني وبينهم فحين قلت الموجود يتكون من المعدوم تعجبوا منه
ورُئي لهم امر مستحيلا لجهلهم بالفرق المذكور **المتن السادس والسبعون قال المصنف**
وكذلك لا يتكون موجود من موجود الا بالعرض وهكذا يتكون هذا بهذا الوجه كما لو يكون
حيوان من حيوان وكما لو يكون بعض الحيوان من بعض الحيوان كما لو يكون الكلب من الفرس
لانه يتكون منه لا من بعض الحيوان فقط بل ومن الحيوان لكن لا من حيث انه حيوان لانه
حيوان ولو وجب ان يصير شئ حيوانا الا بالعرض لا يتكون من الحيوان **قال الشارح** يجيب
في هذا المتن باختيار الشق الاول من شبهة القدماء بان يبين كيفية تكون الموجود من الموجود
ثم يوضحه بالمثال فيقول اولا وكذلك اى كما قلنا في المتن السابق لا يتكون الموجود
من المعدوم بالذات بل بالعرض كذلك نقول لا يتكون الموجود من الموجود بالذات
بل بالعرض ويوضحه بما قال وهكذا يتكون هذا بهذا الوجه اى كما يتكون الموجود من المعدوم
بالعرض كذلك يتكون هذا اى الموجود من الموجود بهذا الوجه اى بالعرض اعلم ان المراد
بالموجود ههنا هو الموجود بالفعل التام اى المركب الطبيعي فالهيولى ليست بموجودة كذا
بل الاولى ان يقال لا موجودة واللاموجود اى المعدوم على ضربين احدهما لا موجود
ومعدوم بالذات ومطلقا كالعدم كما مرّ في المتن السابق والاخر لا موجود ومعدوم
بالنسبة الى الغير والهيولى لا موجودة بهذا المعنى اى بالنظر الى المركب الطبيعي الموجود التام
بالفعل ومن ثمة قال الفيلسوف في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة ان الهيولى الاولى
بالذات ليس هذا الشئ ولا كما ولا كيفا الى اخره فالمصر يريد ان الاجسام المركبة الطبيعية
التامة تتكون بالذات من اللاموجود التام اى الهيولى الاولى وتتكون بالعرض من موجود طبيعي
كذا او موجود طبيعي كذا كما اذا تكون الهواء من الماء فانه اى الهواء يتكون منه بالعرض
وانما يتكون بالذات من اللاموجود التام اى الهيولى الاولى وسبب هذا ظاهر اما اولا
فلان صورة الهواء وقع على الهيولى الاولى واما ثانيا فلان التكون بالذات يكون مما
يدخل في تركيب الشئ المتكون ويبقى فيه بعد تكونه والتكون بالعرض يكون مما لا يدخل
في تركيبه ولا يبقى فيه بعد تكونه بل يرتفع والهيولى الاولى تدخل في تركيب الشئ المتكون
وتبقى معه بعد تكونه فالهواء يتكون منها بالذات واما الماء فلا يدخل في تركيب الشئ المتكون

عبارة

الهيولى الاولى لا موجودة بالنظر الى الجسم المركب

الاجسام الطبيعية تتكون من المعدوم مطلق الهيولى بالذات ومن الموجود اى الجسم الطبيعي بالعرض

المتكون اى الهواء ولا يبقى فيه بعد تكونه فلا يتكون منه بالذات بل بالعرض وحين قال
كما لو يكون حيوان من حيوان ولو يكون بعض الحيوان من بعض الحيوان كما لو يكون الكلب
من الفرس يبين ما قال بالمثال يريد كما لو فرض ان حيوان يتكون من حيوان وليس مراده
يتكونه من الحيوان هو التكون منه على انه فاعل بل على انه موضوع ومادة لان كلامنا
ههنا للتكون انما هو بهذا المعنى وهذا اى التكون من الحيوان الموضوع وان كان مستحيلا لكنه
لا يضرنا لانا نقدر ان نتصوره ونفرضه للبيان وكما لو فرض ايضا ان حيوانا معينا
مثلا من الفرس المفروض موضوعا ومادة فلو تكون الحيوان المعين اى الكلب من الحيوان
المعين اى الفرس تكون لا من بعض الحيوان فقط بل يتكون من الحيوان ايضا لانه لا يوجد
حيوان معين ليس بحيوان لكن يتكون من الحيوان بوجه ومن الحيوان المعين اى الفرس
بوجه اخر لانه لو تكون من الحيوان المعين اى الفرس لما تكون من الحيوان بالذات لانه لما تكون
منه بهذا الوجه لكان حيوانا قبل ان يتكون والمصر اثبت هذا بان الكلب يتكون من الحيوان
من حيث انه حيوان وكل شئ انما يتكون من شئ بالذات حين يتكون منه من حيث انه كذلك
فالكلب لا يتكون من الحيوان بالذات بل بالعرض فقط لكنه يتكون بالذات من الحيوان
المعين اى الفرس الذي ليس بكلب لا المطلق والى هذا اشار المصر حين قال ولو وجب
ان يصير شئ حيوانا الا بالعرض لا يتكون من الحيوان ومنه تعرف ان كل واحدة من هاتين
القضيتين اى الكلب لا يتكون من الحيوان والكلب يتكون من الحيوان صادقة لان الكلب
لا يتكون من الحيوان من حيث انه حيوان ويتكون منه لانه يتكون من حيوان ليس بكلب و
كذلك قولنا الموجود لا يتكون من الموجود والموجود يتكون من الموجود صادق لان
الموجود لا يتكون من الموجود من حيث انه موجود ويتكون من موجود لم يكن هذا المتكون
وعلى هذا فكما يتكون الكلب بالعرض من الحيوان ويتكون بالذات من اللاكلب كذلك
الموجود يتكون بالعرض من الموجود ويتكون بالذات من اللاموجود اى الهيولى
الاولى ويبين المصر هذا في المتن الاتي **المتن السابع والسبعون قال المصنف**
ولو يكون موجود ولا يتكون من الموجود ولا من اللاموجود لانا قد ذكرنا ان التكون
من اللاموجود يدل على التكون من حيث انه لا موجود ولكن لا نرفع ان كل شئ اما موجود
او معدوم **قال الش** معطوف على قوله كما لو يكون حيوان من الحيوان الى اخره اى لو يكون
موجود ولا يتكون من الموجود بالذات ولا من اللاموجود بالذات لانا قد ذكرنا الى اخره
ولما كان لقائل ان يقول انك يا ارسطو تسلم المتناقضين لان الموجود واللاموجود
متناقضان وكذلك التكون من الموجود والتكون من اللاموجود متناقضان وانت
تقول بهذا وتهدم القضية البديهية عند الكل اى كل شئ اما موجود او لا موجود اجاب
بقوله لكن لا نرفع ان كل شئ اما موجود او معدوم لان التناقض اثبات شئ لشئ
وسلبه عنه بعينه بالنظر الى وجه واحد بعينه وهذا لا يتحقق فيما نحن فيه لانا لا نقول الشئ
يتكون من الموجود ومن اللاموجود بالنظر الى شئ واحد بل بالنظر الى شيئين مختلفين كما
يرى فيما اذا تكون الهواء من الماء فانه يقال تكون من الموجود وتكون من اللاموجود

٦ كالكلب مثلا يتكون من حيوان معين اى الفرس

٩ من حيث انه حيوان لانه لو تكون منه

وبهذا الوجه يقال الماء موجود ولا موجود بحسب اختلاف وجهين لانه موجود بالنظر
الى نفسه وليس بموجود من حيث انه ليس بهواء وليس الموجود يكون فيما حقق
عرفت ان الفيلسوف المكمل حل شبه القدماء التي القتهم الى الخطايا الكثيرة بوجه واحد
اي بفرق ما بالذات وما بالعرض وهذا هو الوجه الواحد كما سيقول في المتن الاتي

المتن الثامن والسبعون قال المصنف وهذا هو الوجه الواحد والاخر هو ان يقع انفصال
بينه بالقوة والفعل وهذا مبين في مواضع اخر تبيينا بليغا فيما قلنا الحل الشبه التي اضطر
منها القدماء فانكروا بعض المذكورات لانه لاجلها ضلوا عن الطريق الموصلة الى الكون
والفساد والكثرة لانهم لو علموا هذه الطبيعة لانحل جهلهم هذا بالكلية قال الشارح هذا هو
الوجه الثاني لحل شبهة الحكماء الاوائل وهو تحصيل تقسيم الموجود الى الموجود بالفعل
والى الموجود بالقوة والفرق بينهما وبهذا الوجه تقلع الشبهة من اصلها لانه يستنبط
من طبيعة الهيولى الاولى وحالها واحال المصر بيان هذا الفرق بكمال البيان الى مواضع
اخر منها الكتاب التاسع من الفلسفة الاولى ولم يضع امرا اخر ههنا للحل المذكور لكنك
ضع وقس الموجود على قسمين احدهما هو الموجود بالفعل كالاجسام المركبة والاخر هو
الموجود بالقوة وهو الهيولى الاولى وكذلك التكون من الموجود ومن المعدوم
على قسمين احدهما تكون من الموجود بالفعل من الموجود بالفعل والاخر تكون من الموجود
بالفعل من الموجود بالقوة فعلى هذا الهواء والفرس مثلا الموجودان بالفعل لا يتكونان
من الموجود بالفعل بل من اللاموجود بالفعل والموجود بالقوة وهذا اللاموجود
بالفعل والموجود بالقوة هي الهيولى الاولى التي تخرج منها جميع الاجسام الطبيعية
وبما حقق عرفت ان الموجود لا يكون من الموجود بحيث يكون قبل ان يكون ولا
من اللاشيء لانه لو يكون من اللاشيء لتكون من اللاموجود بالفعل والقوة ثم قال
منتجا فيما قلنا الحل الشبه التي اضطرب منها القدماء فانكروا بعض المذكورات
اي التكون والفساد وكثرة الموجودات كما ذكرنا في المتن الثاني والسبعين و
الثالث والسبعين وضلوا لاجلها عن الطريق الموصلة اليها لانهم كانوا لم يعرفوا
طبيعة الهيولى لانهم لو عرفوها لزال جهلهم بالكلية ولقد انجزنا ما قال في المتن الحادي
والسبعين وسنذكر بعد انحلال شبهة القدماء بهذا الوجه الواحد فقط

الفصل التاسع في الفرق بين العدم والهيولى وبيان الصورة اجمالا

المتن التاسع والسبعون
قال المص نعم قد وصل ايضا بعض اخر الى هذه لكن لا كافيا اما اولا فلانهم عرفوا
بان الموجود يكون على الاطلاق من اللاموجود ولانهم زعموا ان ما قال بارمنيدس
حق واما ثانيا فلانها لما كانت واحدة بالعدد ترى آباءهم ان تكون واحدة
بالقوة ايضا لكنهما يتغايران تغايرا كثيرا الا انا نقول الهيولى والعدم متغايران
والهيولى لا موجودة بالعرض والعدم بالذات والهيولى قريب الى الجوهر
وجوهرها والعدم ليس كذلك اصلا قال الشارح هذا المتن مربوط بما قال
في المتن السابق لانه لو علم هذه الطبيعة لانحل جهلهم هذا لانه لما قال المصنف

الاجسام موجودة بالفعل والهيولى بالقوة

تكون من الموجود بالفعل من الموجود بالفعل محال وكذا التكون من اللاشيء وتكون من الموجود بالفعل من الموجود بالقوة اي الهيولى واقع

المصنف كذلك كان لاحد ان يقول ان افلاطون واتباعه وجدوا وعلموا طبيعة الهيولى
واحوالها تاما كافيا فهم كانوا قادرين ايضا ان يحلوا شبه الاوائل فليس وجه حلها لك
بل اخذته من افلاطون فلا ينبغي ان تنسبه الى نفسك على ما يستفاد من كلامك فاراد
ان يبين بالمتون الثلثة ان هؤلاء لم يجدوا ولم يعلموا طبيعة الهيولى واحوالها تاما كافيا
بل قاصرا ناقصا ففعل في هذا المتن امورا ثلثة يشير اولا الى مقصوده ويذكر ثانيا قصورهم
لهم ويضع ثالثا رأيه فقال نعم قد وصل بعض اخر كافلاطون الى هذه اي طبيعة الهيولى
وحالها كما يعرف من كتاب فلوفوس له وكتاب سوفسطا لاستيماس اواسط كتاب
تماؤوس له فانه كتب فيها امورا كثيرة للهيولى لكن لم يعلمها واتباعه تاما وكافيا كما
يستقم على البحث عنها بل قصروا اما اولا فلانهم اي افلاطون واتباعه اعترفوا بان
الموجود يكون على الاطلاق وبالذات من اللاموجود وانما اعترفوا به لانهم زعموا
ان ما قال واستدل به بارمنيدس على ان الموجود واحد من ان كل ما عدا الموجود
لا موجود وكما ان كل ما عدا الابيض لا ابيض فكل لا موجود لا شيء فالموجود واحد حق لعدم قدرتهم
على رده فحين كان يتكلم افلاطون للهيولى في كتبه المذكورة كان تسلم انها ما عدا الموجود
بل بلا فرق الموجود بالقوة والموجود بالفعل فلزمه ان تسلموا انها لا موجودة وانها
لا موجودة كما وضع بارمنيدس اي لا شيء فلم يعلم انه يكون في الهيولى امر لا موجود اي
العدم وهي ليست في ذاتها لا موجودة على الاطلاق بل موجودة بالقوة كما بينا سابقا
ويلزم من تسليمهم هذا ان يكون الاجسام الطبيعية من اللاموجود بالذات وعلى الاطلاق
او قل من اللاشيء على رأيهم لان الاجسام الطبيعية يكون من الهيولى وهي معدومة على
الاطلاق على رأيهم ولا شيء فالاجسام الطبيعية تتكون من المعدوم على الاطلاق واللاشيء
على رأيهم وهذا مستحيل كما بين في المتن الخامس والسبعين اولا ثم قال واما ثانيا فلانها
لما كانت الى اخره يعني قصروا ثانيا العدم فرقهم العدم من الهيولى بل زعموا انه لما كان ال
الهيولى واحدة بالعدد والموضوع مع العدم يجب ان تكون ايضا واحدة بالقوة
اي بالماهية والحد وقد اخطأوا فيه كثيرا لان هذا اي كون شيء واحدا بالعدد والموضوع
مع شيء وكونه واحدا بالماهية والحد متغايران تغايرا كثيرا كما بين في المتن الرابع والستين
الا ترى ان اللبن والبياض وكذا التفاح ورائحته وحلاوته وامثالها مما لا يحصى
واحدة بالعدد والموضوع لكن ماهياتها وحدودها متخالفة ثم اذا قال ونحن نقول
ان الهيولى لا موجودة بالعرض الى اخره عين رأيه فيما نحن بصدده وقال نحن نعتقد
ان الهيولى مغايرة للعدم وبين التغاير بينهما بوجهين احدهما هو ان الهيولى لا موجودة
بالعرض فقط والعدم لا موجود بالذات والاخر هو ان الهيولى قريبة الى الجوهر
وجوهرها والعدم ليس كذلك اصلا وكان المص حصل مما ذكر ان طبيعة الهيولى
وحالها تعرف من الفرقين اللذين ذكرناهما وهؤلاء البعض اي افلاطون واتباعه
لم يعرفهما اصلا فهؤلاء لم يعرفوا طبيعتها وحالها كافيا ولهذا لم يقدروا ان يحلوا شبه
الاوائل المتن الثمانون قال المصنف لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا وصغيرا بلا فرق

اي هذه لكن لا كافيا يعني بل قد وصل بعض اخر

الهيولى لا موجودة على الاطلاق ومنها تتكون الاجسام عند افلاطون واتباعه

اي الهيولى لا موجودة بالعرض وقريبة الى الجوهر وجوهر

انا معا او متفرقا فوجه هذا التثليث وذلك مختلفا بالكلية لانهم وان وصلوا الى انه يجب
ان يوضع للمكون طبيعة لكن جعلوها واحدة لانهم وان جعلوها اثنتين بان قالوا انها
كبيرة وصغيرة لكنهم جعلوها واحدة لانهم استحقروا الاخر لان الطبيعة الباقية مع الصورة
علة المكونات كالام واما الطرف الاخر للتضاد فيرى ان لا يكون اصلا لمن يبصر ببصيرة
عقل شره اقول لما قال في المتن السابق ان بعض الحكماء اى افلاطون واتباعه وصلوا
الى معرفة الهيولى الاولى لكن لا كافيا لانهم لم يفرقوها من العدم كان لاحد ان يقول
من جانبهم انهم فرقوها منه ايضا لانك كما عينت مبادى ثلثة متغايرة الهيولى والصورة
والعدم كذلك هم عينوا الكبير والصغير والواحد مبادى ثلثة متغايرة فلم قلت انهم
لم يفرقوا الهيولى من العدم ولانه كما عينت انت في جانب الموضوع مبدأين الهيولى
والعدم كذلك هم عينوا في جانبه مبدأين الكبير اى الهيولى والصغير اى العدم فانه
كان يسمى اللاموجود اى الهيولى الاولى بهذين الاسمين بهذا المعنى فقد كذبت في قولك
عنهم بعدم الفرق بينهما اجاب في هذا المتن اولا ثم ذكر الاختلاف الواقع بينه
وبينهم ثم اعتذر من جانبهم فقال لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا وصغيرا بلا فرق يعني
نعم ان افلاطون وتابعيه سموا اللاموجود اى الهيولى الاولى كبيرا وصغيرا لكن سموه
بهما بلا فرق وتمييز بين الهيولى والعدم اى لم يريدوا بهذين اللفظين متفرقين او مجتمعين
الا الهيولى فافلاطون وتوابعه لم يفرقوا العدم من الهيولى ولهذا وضعوا مبادى
ثلثة بوجه مغاير بالكلية لما وضعنا لان تثليث المبادى في الموضوع عندنا معنوي لكون كل
مبداء عندنا مغايرا للاخر بالمعنى والحد وتثليث المبادي التي وضعها افلاطون
واتباعه اى الكبير والصغير والواحد لفظي ومن ثمه يكون المبادي عندهم حقيقة اثنين
فقط اى الهيولى والصورة ولفظ ثلثة الكبير والصغير اى الهيولى والواحد اى الصورة
والى هذا اشار المصنف حين قال فوجه هذا التثليث وذلك مختلفا بالكلية وبينه
بقوله لانهم وان وصلوا الى انه يجب الى اخره لان افلاطون واتباعه علموا انه يجب
ان يوضع تحت المكون طبيعة ما تصدر عنها المكونات لكن جعلوها واحدة فقط
وهؤلاء وان كانوا يرون ان يضعوا فرقا ما وان يراعوا في تلك الطبيعة اثنينية
حين سموها كبيرة وصغيرة لكنهم فعلوا امرا واحدا ولم يضعوها ولم يراعوها و
لم يريدوا بهذين اللفظين الدالة على الاثنينية لما قال لانهم اى افلاطون واتباعه
استحقروا الاخر اى العدم كانه يعتذر من قبلهم يريد انهم لم يميزوا العدم عن الهيولى
لانه عدوه حقيرا لانه انما يبقى في المكون الهيولى وهي مع الصورة فقط علة
ذاتية لحصول المكونات تخرج عنها الصورة كالتخرج الاولاد من بطن الام وتقبلها
في نفسها قال واما الطرف الاخر للتضاد الى اخره يعني واما العدم الذي هو الطرف
الاخر للتضاد والذي له طرفان العدم والصورة فلم يروه مناسبا لان يعطى له اسم
المبدا لانه معدوم بالكلية وكل ما هو معدوم بالكلية لا يناسب ان يعطى له اسم المبداء
فلا يناسب ان يعين مبداء اما انه معدوم بالكلية فلانه لو نظر احد الى شره الذي

الهيولى سماها افلاطون كبيرا وصغيرة
الصورة سماها افلاطون واحدة

الذي هو الطرف الذي نهايته عدم الوجود يحكم بانه معدوم بالكلية ومنه يحصل فرق بين افلاطون
ان الهيولى الاولى مع الصورة فقط علة ذاتية لحصول المكونات وتبقى في المكون معها
وانها كالام وكل ما كان كذلك يناسب بل يجب ان يعين مبداء لها فلذلك عينها افلاطون
واتباعه ايضا مبداء لها وان العدم شر محض ومعدوم بالذات وكل ما كان كذلك
لا يناسب ان يعين مبداء للمكونات فالعدم لا يناسب ان يعين مبداء لها فلذلك لم يعينه
افلاطون واتباعه كذلك المتن الحادي والثمانون قال المصنف لانه اذا وجد امر الهي و
خير وقابل للاشتياق نقول يوجد امر اخر مضاد له واخر يحبه ويشتاق اليه من طبعه ويلزم
على هؤلاء ان يشتاق الضد الى فساده ونفسه لكن لا يمكن ان يشتاق الصورة الى نفسها لانها
لا تحتاج اليها ولا الى الضد لان كلا من الضدين يفسد الاخر بل هذا هو الهيولى كالانثى المشتاقة
الى المذكر والقبيح الى الحسن لكن ليست قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض اقول قد بين
ارتباط هذا القول بما سبق بوجوه مختلفة واتبينه انا بان اقول لما بين في المتن السابق
عدم عد افلاطون العدم بين المبادي بسبب كونه شرا وان يبين في هذا المتن انه و
ان كان شرا يجب ان يعد منها ويكون مغايرا للهيولى بسببين يذكرهما ثم يتضح قولا اخر
لافلاطون وحرف التعليل متعلق بمقدر تقديره واعلم وان كان شرا لكنه يجب ان يعد
مبداء ثالثا مغايرا للهيولى لانه اذا وجد الى اخره وفي هذا يظهر خطاء افلاطون بعدم
فرقه من الهيولى وعدم عده من المبادى لكونه شرا وليس تعليلا لكون العدم شرا كما
قال اكثر الشراح فالمصنف اشار بقوله لانه اذا وجد امر الهي وخير الى اخره الى دليلين رد
بهما افلاطون الاول هو انه اذا وجد في المبادي امر الهي اى شريف وخير هو الصورة
فيوجد فيها ايضا امر مضاد اى مقابل له وهو ليس هيولى لانها لا تمانعه بل تقبله فيوجد
في المبادي العدم المغاير للهيولى فعدم تمييز افلاطون اياه منها وعده من المبادي رد
والملازمة الاولى ظاهرة لانه انما يكون شريفا وخيرا فيها اذا تحقق ما هو دني وشر فيها
والا فلا يعلم كونه شريفا وخيرا وكون هذه الملازمة ظاهرة ومسلمة عند الحكماء قال
نقول يوجد امر اخر مضاد له بصيغة المتكلم مع الغير والدليل الثاني هو انه اذا وجد
بين المبادى امر مرغوب يشتاق اليه لكونه امرا الهيا وخيرا فيوجد بينها امر اخر مستعد
من طبعه لان يعشقه ويشتاق اليه بطبعه وهذا العاشق المشتاق من طبعه ليس الصورة
ولا العدم بل هو الهيولى فظهر ان الهيولى والعدم ليسا امرا واحدا قال ويلزم على هؤلاء
اى افلاطون واتباعه ان يشتاق الضد الى فساده ونفسه لانهم لم يفرقوا الهيولى من العدم
ثم قال لكن لا يمكن ان يشتاق يعني الصورة الى نفسها لانها ليست بمحتاجة الى نفسها
لكن الشيء لا يحتاج الى نفسه ولم يحتج الى نفسها لا يشتاق اليها اذ اشتياق شيء الى شيء
انما يكون لاحتياجه اليه فمن هذا ظهر ان العاشق المشتاق الذي يتكلم له ههنا ليس هي
الصورة واما انه ليس هو العدم فبينه بقوله ولا الضد لان من الضدين يكون كل منهما
مفسد الاخر يعني ولا يمكن ان يشتاق ضد الصورة اى عدمها الى تلك الصورة لان كلا
منهما مفسد الاخر وكل شيئين يكون كل منهما مفسدا الاخر لا يكون شيء منهما عاشقا للاخر

فالعدم يجب ان يعين مبداء ثالثا

ومشتاقا اليه فعدم الصورة الذى هو ضد الصورة لا يكون عاشقا ومشتاقا الى الصورة
فبقى ان يكون العاشق والمشتاق اليها هى الهيولى كما قال المصر بل هذا هو الهيولى واذا
بين هذا كذلك يرد افلاطون بما قال ويلزم على هولاء ان يشتاق الى فساد نفسه تقرير
الدليل هكذا لو كان العدم والهيولى امرا واحدا بالكلية كما قال افلاطون واتباعه
يلزم ان يشتاق شئ الى فساد نفسه والتالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه قد اثبت
ان الهيولى تشتاق من طبعها الى الصورة فلو كان العدم عين الهيولى كما قال افلاطون
كان مشتاقا الى الصورة لكن الصورة مفسدة للعدم لانها كلما حصلت يزول العدم
فلو كان العدم عين الهيولى لكان مشتاقا الى فساد نفسه واما بطلان التالى فلان
كل شئ يحب تحققه ويسعى ان يحفظ ولما قال ان الهيولى هى العاشقة للصورة والمشتاقة
اليها اراد ان يبين كيفية عشقها واشتياقها فقال كالانثى الى المذكر والقبيح الى الحسن
وهذان التشبيهان ماخوذان من افلاطون فانه شبه الهيولى فى تماوس بالانثى
المشتهية الى المذكر والقبيح المشتاق الى الحسن ومعنى التشبيه الاول على ما ذكره الشراح
اليونانيون هو ان الهيولى تحب الصورة وتشتاق اليها كما يحب الانثى ان يجتمع مع
المذكر وتشتاق اليه لكن لا لاجل لذة الجماع وان كانت مقصودة من طبعها بل لتكون
كاملة طبعا من هذا الاجتماع وهذا يعلم من ان زيادة كمال الانثى هى الولادة ولهذا
قال بعض الحكماء ان الانثى لم تخلق الا لاجل الولادة والنسل وهى مبدا انفعالى اى
قابلة لها ولهذا الكون لا متعينة بالنظر الى طبعها ولا تلد مذكرا فقط ودائما ومذكرا فقط ودائما
بل تكون نسبتها الى الولادتين على السوية كما بينت مفصلا فى ثانى النفس والقابل يحتاج
فى حصول الفعل والكمال الى المبدا الفاعلى اى الفاعل وهو المذكر فى الولادة فالانثى
تحتاج طبعا الى المذكر فتحبه وتشتاق اليه طبعا ليحصل منها الولادة بالفعل وتصير متعينة
لفعل كذا وتجد كمالها الطبيعى كذلك الهيولى مبدا انفعالى اى قابلة وغير متعينة فى نفس
الامر وتوجد بالصورة واذا اجتمعت معها يحصل منها المركب كالولد ولهذا تحب
وتشتاق ان تجتمع معها كما تحب وتشتاق الانثى ان تجتمع مع المذكر وبما حققنا يندفع
ما قال بعض الشراح من ان الانثى تحب المذكر وتشتاق اليه لا لتكون كاملة منه بل للذة
الجماع والهيولى تحب الصورة وتشتاق اليها لتصير كاملة فالتشبيه ليس بجيد ومن ان محبة
الانثى واشتياقها الى المذكر ليس ازيد من محبة المذكر واشتياقه الى الانثى فلو كان
تشبيه المصر صحيحا لجاز ان يقال الهيولى تحب الصورة كما تحب الصورة اياها ولم يقل
به احد ووجه الدفع ان الانثى تحب المذكر وتشتاق اليه لتصير كاملة بحصول الولادة
منها والمذكر يحب النسل بالطبع كما قال المصر فى المتن الرابع والثلثين من ثانى النفس
ولادة كل ذى نفس ما يشابهه طبيعى له ويلزم منه ان يحب ويشتاق طبعا الى الانثى
التى لا يمكن ان يكون صاحب النسل بدونها كما بينه المصر فى الفصل الثانى من اول الكتب
المدنية لكنه لا يحبها ولا يشتاق اليها ليكمل نفسه بل ليكملها والاشتياق الطبيعى الصرف
يكون الى ما لا يجده احد ويكمل من كسبه واشتياق الهيولى الى الصورة من هذا القبيل كما

لكنها تصير بالفعل وتصير متعينة صح

كما سنبينه بعد مفصلا ومعنى التشبيه الثانى اى قوله والقبيح الى الحسن ان القبيح يشتاق الى الحسن
ويحبه ليتزين منه فان قالون اى الحسن معناه الذى يجذب الغير الى نفسه وهو مشتق على راى
صرفيى اليونان من قالئو اى ادعو وسمى الحسن به لانه يدعو ما سواه اليه فان قلت
ان القبيح ضد الحسن ولا شئ من الاضداد يحب لضده ومشتاق اليه كما قال المصر فى هذا
المتن فالقبيح لا يحب الحسن ولا يشتاق اليه قلت احد الضدين المتنزعين اى القبيح والحسن
لا يحب الاخر كما ان الصورة والعدم كذلك واما المركبان اى القبيح والحسن فيحب احدهما
الاخر كما قال المصر فى سادس الاخلاق ان الارض تحب السحاب ثم صحح كل واحد من المثالين
المذكورين وقال لكن ليست قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض فان افلاطون كان يسمى
الهيولى انثى وقبيحة على الاطلاق بلا تقييد ما والمصر يقول انها ليست انثى ولا قبيحة بالذات
لان ما يكون بالذات كذا لا يمكن ان يتبدل منه الا بان يفسد فالهيولى لو كانت قبيحة بالذات
لما امكن ان تتزين بالصورة ولو كانت بالذات لا معينة ولا كاملة لما امكن ان تتعين وتصير
كاملة بالصورة بدون ان تفسد فهى تقال قبيحة وانثى بالعرض اى بسبب العدم لانها طالبة
للصورة العدمية فيها المتن الثانى والثمانون قال المصر لكنها تفسد وتتكون من جهة ولا تفسد
ولا تتكون من جهة اخرى لانها من حيث انها الشئ الذى يكون فيها تفسد بالذات لان ما يكون
فيها اى العدم يفسد ومن حيث انها قوة لا تفسد بالذات بل يجب ان لا تتكون ولا تفسد
لانها لو تكونت يجب ان يوجد شئ اول تتكون منه حال كونه موجودا ولكن هذا هو طبيعتها
فيلزم ان توجد قبل ان تتكون لانى اقول الهيولى هو الموضوع الاول لكل شئ يتكون منه
شئ اخر اذا وجد لا بالعرض ولو فسد شئ ينتهى اليه اخرا فيفسد قبل ان يفسد اقول اثبت
فى هذا المتن الذى هو خاتمة تعليم الهيولى انها ليست متكونة وحادثة ولا فاسدة بالذات
وانما يثبته ليتبين ان الهيولى لا يمكن ان تتكون او تفسد بالنظر الى ذاتها وتتكون وتفسد
من حيث انها عدمية الصورة اللاحقة ومنه يعلم ظاهرا ان الهيولى ليست متحدة مع العدم
بالكلية كما زعم افلاطون وليتبين انه ذاهب الى انها قديمة ابدية ولانه لما قال فيما مر
مرة بعد اخرى انها تتولد وتتكون وجب عليه ان يبين باى وجه تتكون وباى وجه لا فقال
لكنها تفسد الى اخره اى الهيولى المتحدة فى الخارج مع عدم الصورة اللاحقة تفسد وتتكون
من جهة ولا تفسد ولا تتكون من جهة اخرى ثم بين جزؤه الاول بقوله لانها من حيث انها
الشئ الذى يوجد فيها تفسد بالذات يعنى لان الهيولى المتحدة فى الخارج مع عدم الصورة
اللاحقة من حيث انها الشئ الذى توجد فيها كالعرض اى من حيث انها عدم الصورة
المتحقق فيها كالعرض اى لا من حيث ذاتها تفسد بالذات اى تفسد العدم المتحقق فيها
لا نفسها واثبته بقوله لان ما يكون فيها اى العدم يفسد وهذه الترجمة هى المطابقة
لعبارته اليونانية وترجمها اكثر مترجمى حكماء اليونان واللاتين الى اللاتينية بعبارات بعيدة عن مقصوده
بل مفسدة له فانهم ترجموها بعبارة ترجمتها هذه لانها من حيث انها شئ فيه تفسد بالذات
وهذه العبارة لا تؤدى مقصود المصر بل تفسده لان شيئا فيه هو الهيولى التى يوجد
فيها شئ اخر اى العدم فعلى الترجمة المذكورة يكون معنى كلام المصر الهيولى من حيث انها

اى الهيولى الاولى لا تقبل التكون والفساد بالذات وتقبلهما من حيث انها حاملة الصورة وهى قديمة ابدية

تفسد وتتكون من جهة ولا تفسد ولا تتكون من جهة اخرى صح

هيولى تفسد بالذات وبهذا المعنى ليس بمقصود المص بل مناقض له فانه قال ومن حيث انها
قوة لا تفسد بالذات فاخطأوا فيها ولم يصلوا الى مقصوده حتى زعم بعض متأخرى
شراح اللاتين ان فى كلمات المص تناقضا فمعنى عبارته اليونانية ان المركب من الهيولى
والعدم يفسد بالذات من جهة ولا يفسد بالذات من جهة اخرى يفسد بالذات من حيث
انه عدم وكمرض على الهيولى اى يفسد العدم ولا يفسد بالذات من حيث انه هيولى اى
لا تفسد الهيولى فعلم من هذا ان الهيولى والعدم متغايران تغايرا بينا والعدم معرفة
افلاطون هذه المغايرة اخطأ فيما قال انهما واحد بالكلية هذا هو الشرح الصحيح
المطابق لرأى المص حقا ويعرف صحته بنقل شرح هذا الكلام على الترجمة المذكورة لانها
من حيث انها شيء فيه تفسد بالذات قال بعض الشراح له ان الهيولى تلاحظ على وجهين
تلاحظ اولا بالنظر الى وجودها وثانيا بالنظر الى ذاتها وانها ليس لها وجود مخصوص
بل تأخذ الوجود من الصورة ولها ذات وماهية مخصوصة لانها قوة جوهرية فالمص
قال ان الهيولى من حيث انها شيء فيه اى من حيث انها شيء توجد فيه الصورة يعنى من حيث
انها توجد تفسد بالذات فانه اذا انعدم صورتها المعينة ينعدم وجودها واذا
انضم اليها صورة اخرى تأخذ وجودا اخر والذى ينعدم وجوده ويأخذ وجودا
اخر هو الذى يقال انه يفسد بالذات فكذلك يقال ههنا الهيولى من حيث انها شيء
فيه اى من حيث انها توجد تفسد بالذات واما الهيولى بالنظر الى ذاتها وماهيتها فلا تكون
ولا تفسد كما سيقول المص انتهى قول هذا الشارح وان كان مصنعا لكنه ليس بمطابق
لمقصود المص لانه لا يقول بفسادها بالذات ولان هذا الشرح مخالف لقوله لان ما تفسد
فيها هو العدم اى لا الهيولى ولا وجودها ثم بين الجزء الثانى وقال ومن حيث انها قوة
لا تفسد بالذات بل يجب ان تكون لا متكونة ولا فاسدة يعنى ان المركب من الهيولى
والعدم من حيث انه قوة اى من حيث انه هيولى ماهيتها القوة لا تفسد بالذات بل
بهذه الحيثية يجب ان تكون لا متكونا ولا فاسدا واثبت هذا بانه لو كانت الهيولى
متكونة وفاسدة بالنظر الى ذاتها لزم ان توجد قبل ان تتكون وان تكون فاسدة
قبل ان تفسد وهو محال فهى لا يمكن ان تتكون ولا ان تفسد وبين الملازمة بانها لو
تكونت لوجب ان يوجد لتكونها شيء اول تتكون هى منه حال كونه موجودا لان كل
ما يتكون يجب ان يتكون من امر موجود والا لانه لا يتكون شيء من اللاشيء لكن طبيعة
الهيولى هو الموضوع الاول الذى تتكون منه حال كونه موجودا جميع الاجسام
الطبيعية فلو تكونت الهيولى لكانت موجودة قبل ان تتكون وكذا لو فسدت لكانت
فاسدة قبل ان تفسد وبقيت بعده لان كل ما يفسد ينتهى بالاخرة الى الهيولى لانه
لا ينتهى الى اللاشيء لكن طبيعة الهيولى تقتضى ان تكون باقية ودائمة بحيث تنتهى اليها
الفاسدات والى ما قلنا اشار المص بذكر تعريفها حين قال لانى اقول الهيولى هو
تعريف الهيولى
الموضوع الاول لكل شيء يتكون منه شيء اذا وجد لا بالعرض ولو فسد شيء ينتهى
اليه بالاخرة وكل جزء من اجزاء هذا التعريف يعلم ثبوته لها من المتون المتقدمة آنفا

اما كونها موضوعة فلانها توضع تحت الصورة ولانه يكون التكون فيها وهذا الجزء بمنزلة
الجنس لانه اعم من الهيولى ولما كان الجوهر التام موضوعا ايضا كالجدار فانه موضوع
للصورة العرضية وكان يتقدم جزؤه الذى هو الهيولى كالموضوع ولهذا تسمى هيولى
ثانية وصف الموضوع فى التعريف بالاول اى الهيولى هو الموضوع الاول الذى
لا ينحل الى موضوع اقدم ويكون موضوعا للصورة الجوهرية وبهذين اللفظين يمتاز
الهيولى عن الصورة وعن الهيولى الثانية قوله لكل شيء متعلق بقوله موضوع اى موضوع
اول لكل شيء قوله يتكون منه شيء حال كونه موجودا اى حال كون الموضوع الاول موجودا
قال جميع شراح اللاتين قوله حال كونه موجودا قيد للشيء والمعنى يتكون منه شيء اى صورة
حال كونها موجودة فى الموضوع الاول لا بالعرض بل بالذات اى تصدر من الهيولى
حين كون الصورة موجودة فيها بالذات لان الصورة الجوهرية مخالطة فى الهيولى بالذات
لا بالعرض اقول ليس بقيد للشيء بل حال من ضمير منه الراجع الى الموضوع الاول ويكون
المعنى الهيولى موضوع اول لكل شيء يتكون من هذا الموضوع شيء حال كون هذا الموضوع
موجودا وباقيا فى الشيء المتكون لان المراد من الشيء ههنا هو الجسم الطبيعى الجزئى لان المتكونات
هى الجزئيات وصور الاجسام توجد بالقوة فى الهيولى دون الاجسام فالهيولى هو
الموضوع الذى تتكون منه الاجسام حال كونه موجودا فيها وبهذا يمتاز الهيولى عن العدم
امتيازا ظاهرا لان الاجسام تتكون ايضا من العدم كما مر فى المتن الثامن والخمسين والثالث
والستين لكن لا حال كونه موجودا وباقيا فى الجسم المتكون لانه لا يوجد ولا يبقى فى الجسم
المتكون كما حقق فى المتنين المذكورين بل الجسم يتكون منه كما من الحد منه وقوله لا بالعرض
يشرح على وجهين قال سمبليقيوس هو يدل على ما دل عليه قوله يتكون منه شيء حال كونه
موجودا لان المتبادر من يتكون شيء من شيء حال كونه موجودا وباقيا فى المتكون هو يتكون منه
بالذات لا بالعرض فقوله لا بالعرض كالمفسر لما فهم مما قبله فذكره به ليتبين امتياز الهيولى
عن العدم تبيينا اظهر فتمام المعنى ان الهيولى هو الموضوع الذى يتكون منه شيء حال
كونه موجودا وباقيا بالذات لا بالعرض كما يتكون من العدم وقال اسكندر الافروديسى
على ما نقل عنه سمبليقيوس ان هذا القول لم يذكر لاخراج العدم وامتياز الهيولى عنه لانه
خرج ووقع الامتياز بقوله حال كونه موجودا ولانه لا ينبغى ان يذكر فى التعريفات الفاظ
دالة على معنى بل ذكر لاخراج بعض اشياء يبقى مع الهيولى فى الاجسام المتكونة لكنها تكون
بالعرض مثلا لو صنع من الخشب الاحمر صنم لا يصير صنما من لون الحمرة الا بالعرض وان كان
يوجد ويبقى فى الصنم المتكون فالمصنف يقول على ما قال اسكندر الهيولى هو الموضوع
الاول لكل شيء اى صورة يتكون منه حال كونه موجودا فى الشيء المتكون شيء بالذات
لا بالعرض كما يوجد ويبقى حمرة الخشب فى الصنم فان الصنم لا يقال انه يتكون من الحمرة بالذات
والشرح الاول اولى عندى من الثانى فان المص يتكلم ههنا للهيولى الاولى التى يميزها
عن الثانية بقوله اول ولا يبقى مع الهيولى الاولى فى التكون الجوهرى عرض لان فى مثل
هذا التكون يكون انحلال الكل كما سيبين فى محله فقوله لا بالعرض لا يمكن ان يذكر لاجل اشياء

يكون منها الاجسام حال كون تلك الاشياء موجودة باقية فيها ولانه لا يخرج بقوله يكون
منه شيء حال كونه موجودا فيه العدم فقط بل يخرج به ايضا الاشياء التي قال اسكندر
انها تخرج بقوله لا بالعرض لانه يكون شيء من شيء حال كونه موجودا لكون بالذات على ما هو
المتبادر فبهذا القيد يخرج جميع الاشياء التي لا يكون منه شيء بالذات فيخرج الاشياء التي
قال اسكندر لا يكون منها شيء بالذات ايضا فما قال من انها تخرج بقيد لا بالعرض ليس
بصحيح وما قال من انه لا ينبغي ان يذكر في التعريفات الفاظ دالة على معنى واحد فانما هو
في الحدود لا في الرسوم فانه قد يذكر فيها الفاظ دالة على معنى لزيادة بيانها لا الفاظ
المتقدمة كما فعل المصر في تعريف الطبيعة في المتن الثالث من ثاني الطبيعيات وفي تعريف المكان
في المتن الثاني والاربعين من رابعها وفي مواضع اخر قال واذا فسد شيء ينتهي اليه
بالاخرة اي اذا فسد مركب جوهري ينتهي اليه بالاخرة لانها موضوع اول طبعا ليس
قبلها موضوع وكل ما كان كذلك يجب ان تنتهي اليه المركبات بالاخرة اذا فسدت لان
الفساد لا ينتهي الى اللاشيء فتنتهي اليها ولما كانت الهيولى امرا باقيا متاخرا ينتهي
اليه الفاسدات يستحيل ان تفسد والا اما لكانت فاسدة قبل ان تفسد واما لكانت
باقية بعد ان تصير فاسدة والتالي بكلا قسميه باطل فكذا المقدم فالهيولى لا متكونة و
لا فاسدة بالذات هذا شرح هذا المتن لكن يمكن ان يورد على شرح قوله لانها من حيث
انها الشيء الذي يكون فيها تفسد بالذات اي من حيث انها العدم الذي يكون فيها
تفسد ان بطلان العدم لا موجود واللاموجود لا يفسد بالذات لانه لا ينعدم
وكل ما يفسد بالذات ينعدم فالعدم لا يفسد بالذات وان العدم فساد فلا يمكن ان
والا لكان للفساد فساد وان المصر قال في اول هذا المتن ان الهيولى اي المركب منها
ومن العدم تفسد وتتكون من جهة ولا تفسد ولا تتكون من جهة اخرى ثم بين وجه فساد
العدم فقط ولم يبين وجه تكونه ايضا واقول في الجواب عن الاول ان ما قال المصر
من ان عدم الصورة يفسد بالذات ليس بمعنى انه يفسد بالذات حقيقة كما يفسد
الصورة الموجودة بل بمعنى انه يرتفع ويزول بالذات بفساد الصورة المتقدمة
الحالة في الهيولى ومجيء الصورة اللاحقة بها وايضا ان عدم الصورة ليس
بلا موجود بالكلية كالنفي الصرف بل هو امر دال على قابلية واستعداد ما في الهيولى
كما يعلم من المتن السابع والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة فيمكن ان يفسد بالذات بوجه ما
وعن الثاني ان العدم ليس فسادا بالحقيقة بل الفساد الحقيقي مستلزم للعدم الذي هو
لصورة ما وبهذا المعنى قال المصر في المتن الخامس عشر من ثاني الطبيعيات ان العدم صورة ما
وعن الثالث ان وجه التكون يعرف من معرفة وجه الفساد فلهذا لم يبينه ولم يورد ايضا
ان المصر عرف ههنا الهيولى على الاطلاق وبالنسبة الى شيء والتعريف يفيد معرفة
المعرف على الاطلاق وبالنسبة الى شيء فيكون الهيولى معلومة على الاطلاق وبالنسبة
الى شيء وهذا مخالف لما قال في المتن التاسع والستين من انها انما تعلم بالتناسب وانه
قال في المتن الثاني والستين من ثالث الفلكيات انه يجب ان يكون مبادي المحسوسات

قد يذكر في الرسوم الفاظ دالة على معنى لزيادة بيان معاني الالفاظ المتقدمة

المحسوسات محسوسة والدائمات دائمة والفاسدات فاسدة وحكم ههنا بان مبداء
الاجسام الطبيعية الفاسدة اي الهيولى ليس بقابل الفساد بل هي دائمة وبهذا تناقض
وان حكم في المتن الثاني والعشرين من عاشر ما بعد الطبيعة ان الفساد لا يكون
بالعرض وحكم ههنا ان الهيولى تفسد بالعرض وليس هذا الا تناقض صريح وانه
قال في المتن الاول من تاسع ما بعد الطبيعة ان الاشياء الدائمة تكون اقدم
طبعا واشرف من الفاسدة ولما كانت الهيولى دائمة ولا فاسدة كما قال ههنا
والصورة فاسدة ولا دائمة يجب ان يقر بان الهيولى اقدم واشرف من الصورة
وهو امر فاسد لا يقبله احد وان المركب يفسد لكونه ذا هيولى كما قال في المتن الخامس
من سادس ما بعد الطبيعة فالهيولى تفسد فسادا ازيد منه لان كل شيء يكون كذا
لاجل شيء اخر يكون هذا الشيء الاخر ازيد كذا منه اقول في الجواب عن الاول ان تعريف
الهيولى المذكور ههنا انما كان بالنسبة الى الصورة والجسم المركب واعطى بالتناسب
لانه لما كان الهيولى موضوعة فانما تكون كذا بالنسبة الى ما تكون موضوعة له وهو
الصورة ولما كان يكون منه شيء حال كونها موجودة فانما تكون كذلك بالنسبة
الى المركب لان ما يكون منها هو المركب ولما كانت باقية في الفساد كان التعريف دالا
على المركب الذي يفسد وبالجملة كان نسبة الهيولى الى الجوهر وهذا الشيء والموجود
كنسبة النحاس الى الصنم والخشب الى السرير والمادة واللامصور من ذوي الصور
قبل ان تاخذ صورة الى شيء اخر كما قال المصر في المتن التاسع والستين المذكور
في السؤال وعن الثاني ان مبادي الدائمات يجب ان تكون دائمة كما قال في المتن
الحادي والستين المذكور في السؤال واما مبادي الفاسدات فبعضها فاسدة
في الجزئي كالصورة والعدم وان كانت تحفظ دائمة في الكلي وبعضها اي الهيولى
مبداء مشترك بين الاجسام الفلكية وما تحتها وان كان مع فرق ما كما بينه في كتب
الفلكيات وهذا لا يمنع كون الفلك غير قابل الفساد ودائما وعن الثالث ان فساد
شيء بالعرض وعدم فساده بالعرض يمكن ان يلاحظ على وجهين لانه يقال فسد شيء
بالعرض اذا فسد بسبب فساد موضوعه الذي فيه لا بسبب فساد نفسه وبهذا
الوجه نقول الاعراض تفسد حين تفسد موضوعاتها لانها تنعدم بفسادها واسميه انا
فسادا بالموضوع ويقال فسد شيء بالعرض اذا فسد عرض في موضوعه الذي هو
فيه وهذا الفساد يسميه سمبلقيوس وبعض اخر فسادا موضوعيا وبهذا المعنى نقول
فسد الابيض اذا فسد البياض الذي فيه وبهذا المعنى يقال تفسد الهيولى بالعرض اذا
فسد العدم بمجيء الصورة والوجود الذي به كان يوجد الهيولى بالصورة الموجودة
اولا والمصر لم يتكلم لهذين الفسادين في الكتاب العاشر المذكور مما بعد الطبيعة
بل كان يتكلم لشيء يفسد بالذات في نفس الامر فانه علل في ذلك المحل ان بعض
الاضداد مع كونه كذا في نفسه يمكن ان يصير ضده بالعرض كما ان الغراب الذي هو
اسود في ذاته يمكن ان يصير احمر بالعرض لو صبغ بلون احمر وبعضها لا يمكن كذا بل

الفسد و اللاقابل للفسد لان ما يكون قابل الفسد في ذاته لا يمكن ان يكون لا قابل
الفسد بالعرض قال لانه لا يفسد بالعرض لان الكون قابل الفسد او لا قابل
الفسد من لوازم الطبيعة و ماهيته التي لا يمكن ان تتبدل و لو بالعرض كما ان الانسان
لا يمكن ان يكون غير ناطق و الى هذا اشار حين قال فيه ان القابل للفسد من عداد
الاشياء التي يوجد فيها البتة ما يليق بها و الا لكان شئ واحد بعينه قابل الفساد
و لا قابل الفساد و قال اقوناس في شرح هذا القول و ان كان هذا صدقا بحسب
الطبيعة لكن لا يلزم منه ان لا يقدر الله تعالى ان يحفظ الفاسدات بالذات و يبقيها
لا فاسدة بل هو قادر عليه و عن الرابع ان الامور الدائمة انما تكون اقدم و اشرف
من الفاسدة اذا كان النسبة بين الاشياء المتصفة بصفة و في هذا السؤال الرابع
انما نسبت الهيولى التي هي قوة بطبعها و ناقصة جدا الى الصورة و الفعل فهذه
النسبة ليست بشئ و عن الخامس ان القاعدة القائلة ان كل شئ يكون كذا لاجل
شئ اخر يكون الشئ الاخر زيد كذا منه لا يجري في الجسم و الهيولى لان ما هو محمول في القضية
المذكورة في هذا السؤال اي قوله الجسم المركب بعد لا يصدق على الهيولى و المركب
مع انه يجب ان يصدق على كل طرف حتى يجري القاعدة المذكورة المتن الثالث و الثمانون
قال المصنف و اما المبداء الصوري هل يكون واحدا و كثيرا و كم يكون و ايا يكون فالبحث
عنه و بيانه بالاستقصاء من وظايف الفلسفة الاولى فليترك الى ذلك الوقت و اما
الصور الطبيعية و الفاسدة فسنبحث عنها فيما سيبين بعد فان يكون المبادي و اية
و كم عدد الكون لكن مبينة منا بهذا الوجه و سنتكلم بعد اخذين مبداء اخر اقول
لما رد بعض اخطاء المتقدمين الواقعة في الهيولى الاولى و خطاء افلاطون و اتباعه
الواقع فيها و في العدم و بينهما بيانا مفصلا و لم يبين الصورة الطبيعية التي هي مبداء
بالذات للجسم الطبيعي كالهيولى الاولى الا اجمالا و كان قد وضع بعض منهم مبادي صورية
مجردة عن الهيولى كان لاحد ان يسأل و يقول كان ينبغي عليك يا ارسطو ان تفصل
الصور الطبيعية كالهيولى و العدم و ان تبين هل اخطاؤا في المبادي الصورية
المجردة عن الهيولى ام لا و هل تكون واحدة ام كثيرة و كم و اية تكون اجاب المصنف
عن الثاني بقوله و اما المبداء الصوري و عن الاول بقوله و اما الصور الطبيعية
و فعل في هذا القول امورا اربعة حيث اولا المحل المناسب لتعليم المبداء الصوري
و وعد ثانيا انه سيبحث عن الصور الطبيعية و فعل ثالثا خاتمة بيان المبادي و وعد
رابعا ان يتكلم بعد هذه المبداء آخر فقال في الجواب عن الثاني و اما المبداء الصوري
هل يكون واحدا او كثيرا او كم و ايا يكون فبيانه بالاستقصاء من وظايف الفلسفة
الاولى فيبين فيه خطاءهم ان كان و الافلاطون و بالمبداء الصوري جنس الصور
المجردة و لان نعرف هذا كما ينبغي يجب ان نتفكر فيما قال في المتن الثالث من ثاني ما بعد
الطبيعة من ان في كل جنس من اجناس العلل يوجد علة واحدة اولى بحسبه يكون اشتراك
معنوي في البواقي فاعلم انه يوجد في الخارج محرك واحد اول هو فاعل الكل و هيولى

يوجد في الخارج محرك واحد اول هو فاعل الكل و هيولى واحدة اولى للكل و صورة واحدة اولى و غاية واحدة اولى للكل

و هيولى واحدة اولى للكل و صورة واحدة اولى و غاية اخيرة واحدة للكل و الاولان
اي المحرك الاول و الهيولى الاولى على ما بينه ابن رشد القرطبي في مقدمة هذا الكتاب
احسن بيان يكون لنظر الطبيعي لان الحكيم الطبيعي طلب و وجد كلا منهما بالقصد و جد الهيولى
الاولى بالتكون الجوهري و وجد المحرك الاول بالحركة كما وجده المصنف في الكتاب
الثامن من السماع الطبيعي و اما الاخيران اي الصورة الاولى و الغاية الاخيرة فلا
يناسبان لنظر الطبيعي بل لصاحب الفلسفة الاولى فهذه الصورة الاولى و ان كانت
واحدة بالعدد لانه الواجب تعالى الذي يرتبط به و يتوقف عليه الفلك و جملة الطبيعة
كما قال المصنف في المتن السادس و الاربعين و المصنف يريد بالمبداء الصوري اياها بل
جنسه الشامل لساير الصور المجردة قوله فبيانه بالاستقصاء اي بيان ان المبداء
الصوري هل يكون واحدا او كثيرا و اذا كان كثيرا فكم عدد يكون و ايا يكون ليس من
وظايف الحكمة الطبيعية بل من وظايف الفلسفة الاولى فليترك بيانه بالاستقصاء الى ذلك
الوقت و انجزما وعد في الثاني عشر من الفلسفة الاولى و انما قيد البيان بالاستقصاء
لان الحكمة الطبيعية قد تبحث عنه ايضا لكن لا بالاستقصاء بل بالاجمال و بالنظر الى وجوده
ثم قال في الجواب عن الاول و اما الصور الطبيعية و الفاسدة فسنبحث عنها فيما سيتبين
بعد قال زابارلا و بعض اخر ان كلمة الواو ههنا للتفسير لان كل صورة طبيعية قابلة للفساد
فالمعنى و اما الصور الطبيعية اي القابلة للفساد فسنبحث عنها و مقصودهم من هذا التفسير
ادخال النفس الناطقة في الصور الفاسدة و اقول ان الواو ههنا ليس للتفسير بل لعطف
الخاص على العام ليشير الى ان بعض الصور الطبيعية كالنفوس الناطقة ليس بفاسد فمحصل
كلامه انا سنبحث بعد عن جنس الصور الطبيعية و الفاسدة فان البحث عنها من وظايف
الحكمة الطبيعية و هذه الصورة هو المضايف للهيولى و مبداء للاجسام المتكونة فان قلت
الحكيم الطبيعي يبحث عن الصور الفلكية المحركة كما يظهر من ثامن الطبيعيات مع انها ليست بقابلة
للفساد و لا طبيعية فما يستفاد من كلامه ههنا من ان الطبيعي انما يبحث عن الصور الطبيعية
و الفاسدة ليس بصحيح قلت ان بحث الطبيعي عن صور الافلاك المحركة ليس على الاطلاق
من حيث انها صور مجردة عن كل مادة بل من حيث انها مبادي الحركة و بهذه الحيثية يكون
لها نسبة الى الحركة و المحرك الماديين و هذا يكفي لان يبحث الطبيعي بالقصد عنها كما سنبينه
في اول الكتاب الثامن من الطبيعيات ثم قال فان يكون المبادي و اية و كم عدد الكون لكن
مبينة منا بهذا الوجه يريد انه قد بين تحقق المبادي بما ذكر في المتون السابقة و بين اية
تكون هي و بين مذاهبهم و جد لزوم الهيولى و المتضادين اي الصورة و العدم و بين كم
عدد الكون اي ثلثة كما علم مما مر و هذه الخاتمة مطابقة للمتن الاول فخرج من باب دخل
منه اولا ثم قال و سنتكلم بعد اخذين مبداء اخر قال ابن رشد لعل المراد من المبداء
الاخر المحرك الاول الذي بحث في هذه الكتب الثمانية لاجله لكن كلما بحث عنه المصنف
فيها كان لاجله غالبا او اراد به ابتداء تعليم العلم الطبيعي لكن ابتداء تعليمه في الحقيقة من الكتاب
الثاني او اراد به الطبيعة التي هي مبداء الحركة و لكنه يشرع ان يبحث عنها في الكتاب الثاني

قال الشارح المراد الاول كذب لان المصنف لم يبحث في الكتب الثمانية لاجل المحرك الاول بل البحث عنه فيها لاجل الحركة كما سنبينه في اول الكتاب الثامن والثاني كذب ايضا كما سيعرف من بيان ربط الكتاب الثاني بما قبله والثالث ليس بشيء لان المصنف لم يقل سنقول بعد اخذين مبداء على الاطلاق بل قيد المبداء بالاخر فمراده بالقول المذكور هو الاشارة الى تعليم اخر للمبادي المذكورة ماخوذة بالوجه الاخر كما سنبينه في بيان ارتباط الكتاب الاتي بما قبله هذا اخر شرح الكتاب الاول واردنا ان نذكر بعده بعض ابحاث متعلقة بما سبق فنقول **البحث الاول في المبداء المادي** سيبين المصنف في اول الكون والفساد الهيولى الاولى بالقصد والتفصيل وسيكشف فيه طبيعتها واحوالها بالتحقيق والتدقيق وفيه بحث الشراح عنها على وجه الكمال بحيث سنبحث فيه ايضا على غاية التفصيل لكن لدفع انتظارك اليه اردنا ان نعلمها ههنا على وجه الاجمال والاختصار في فصول ستة **الفصل الاول** في ان الهيولى الاولى موجودة بالذات في الخارج بالقوة وجوهر ناقص اعلم ان كونها موجودة فيه قد علم مما ذكر المصنف في هذا الكتاب الاول ويعلم ايضا بانا نرى ان الاجسام الطبيعية تتبدل في الخارج تبدلا جوهريا بحيث لا يبقى فيه اسم نوع الجسم المتبدل وتعريفه بل يتغيران ويتبدلان قطعا وكل ما يتبدل في الخارج كذلك يجب ان يوجد فيه موضوع يفرش تحت التبدل والتكون كما يمكن ان يرى في التبدلات العرضية التي نرى فيها موضوعا تقع هي عليه فالاجسام الطبيعية يجب ان يوجد فيها موضوع يفرش تحت والتكون وموضوع هذا التبدل الجوهري هو الهيولى الاولى ويمكن ان يعلم هذا من حال الفاعل الطبيعي فانه هو المبداء المبدل الشيء اخر من حيث انه اخر كما عرفه المصنف في المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة وكل ما يبدله الفاعل الطبيعي اما هيولى او شيء له هيولى والا لما امكن ان يقع عليه فعله فوجب ان يوجد الهيولى او ماله الهيولى حتى يبدل واحدا منهما فيتبدل وايضا ان كل ما يكون حقيقة هو المركب الطبيعي كما قال المصنف في المتن الرابع والستين من اول الطبيعيات وفي المتن السابع عشر من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع عشر من الثامن منه وكل مركب طبيعي يحصل من الهيولى والصورة الداخلتين فيه وايضا لو لم يوجد الهيولى لما تكثرت الافراد الداخلة تحت نوع لانها هي العلة الرئيسة لتكثرها لان كل كثير بالعدد يجب ان يكون له هيولى كما قال المصنف في المتن التاسع والاربعين من الثامن عشر مما بعد الطبيعة ولهذا عرف الواحد بالعدد في سابع ما بعد الطبيعة بانه الذي يكون مادته واحدة وايضا يوجد في جنس الموجودات فعل اي صورة محض هو طرف اعلى كالباري تعالى الذي هو اعلى جميعها كما برهن عليه المصنف في ثامن الطبيعيات والتاسع والثاني عشر مما بعد الطبيعة ويوجد افعال اي صور متصلة بالقوة لتحصل المركبات فيجب ان يوجد قوة في جنسها ايضا وهذه القوة من حيث انها طرف ادنى تكون في ذاتها عارية من كل فعل ولما كان الهيولى امرا كذلك تكون بلا شبهة موجودة ما اي موجودة بالقوة لا موجودة بالفعل كما بينا في المتن الثامن والسبعين من اول الطبيعيات وموجودة بالذات ولا موجودة بالعرض بسبب اقترانها بالعدم على ما علم في المتن التاسع والسبعين منه اما كونها موجودة بالذات فيعلم من كونها جزء الاجسام الطبيعية الموجودة بالذات ومبداءها بالذات المنقسم الى الفعل والقوة ومن كونها موضوعا اوليا للتكون الجوهري حتى ظن بعض الحكماء ان الهيولى فقط موجودة وجوهر على الاطلاق دون سائر الجسمانيات وطبيعة الاجسام كما سيجيء في المتن الثامن من ثاني الطبيعيات وخالفهم افلاطون فقال في تيماوس وفي سوفسطا وفي مواضع اخرى ان الهيولى لا موجودة والمصنف اخذ المتوسط اي قال انها لا موجودة بالفعل وموجودة بالقوة فقط ولهذا قال في المتن الثاني عشر من اول الكون والفساد الهيولى هذا وموجودة بالقوة فقط واما على الاطلاق فليست هذا ولا موجودة الى اخره وهي اي الهيولى الاولى جوهر لانها قسم من الجوهر وكل قسم الجوهر جوهر فالهيولى الاولى جوهر وتثبت الصغرى بانه كلما قسم المصنف الجوهر قسمه اليها والى الصورة والى الحاصل منهما كما قسمه في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن السابع من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني من الثامن منه ولانها لو لم تكن جوهرا لكان الجوهر مما ليس بجوهر فكان ما ليس بجوهر اقدم من الجوهر والتالي باطل فكذا المقدم ولانها طبيعة على ما بين في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات والطبيعة جوهر ولانها تقبل الصورة الجوهرية بلا واسطة وجميع الاعراض بالواسطة وكل ما كان كذلك جوهر فالهيولى جوهر ولهذا قال الفيلسوف في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة الهيولى جوهر لانها لو لم تكن جوهرا لا نعلم اي شيء هي غير الجوهر لان غيرها يحمل عليها وهي تبقى واعلم ان بعض الجواهر تام ومركب وهي التي توضع في الخط المستقيم في سلسلة مقولة الجوهر وبعضها لا تام وبسيط وهي التي توضع في الخطوط الجنبية في السلسلة المذكورة والهيولى الاولى ليست من القسم الاول بل من الثاني والا لما حصل منها ومن الصورة واحد بالذات ولانه لما كان الجوهر المركب التام هو الجوهر اصالة كما يستفاد من فصل مقولة الجوهر ولهذا يقال في المتن الثالث من ثاني النفس الاجسام ترى ان تكون جواهر ازيد لزم ان يحكم بكون الهيولى تحت الجوهر كالمنسوبة اليه ولهذا قال في المتن التاسع والسبعين من اول الطبيعيات انها قريبة الى الجوهر وجوهر بوجه وقال سمبليقيوس في شرح المتن التاسع والخمسين من اول الطبيعيات الهيولى والصورة مبدان حقيقيان للجوهر الذي هو الجسم المركب وكل منهما اي الهيولى والصورة ليس بجوهر بالذات بل جوهريا فقط وليس بجسم بل جسميا والى هذا اشار اوذموس تلميذ المصنف حين سمي الهيولى جسميا انتهى والجوهر البسيط اللاتام قسمان احدهما قوة والاخر فعل كذا نتعلم من المتن الثاني من ثاني النفس والهيولى جوهر بالقوة فقط والصورة جوهر هو فعل ومن تركبهما يحصل الجوهر التام ويكون واحدا بالذات كما علمنا المصنف في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وفي المتن السابع من ثاني النفس ومما تبينت لك ههنا تفهم عدم فهم اي الهيولى يحيى المقتول السهروردي وعدم ورود ما اورده على المشائين في المطارحات على فهمه من انه اذ لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود وما اورده عليهم في حكمة الاشراق من ان حاصل ما سموه هيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودي

تعريف الهيولى الاولى

وقولنا موجودا ما امر ذهني لانه لا صورة له في الاعيان وما كان كذلك لا يوجد الا في الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه فما سموه بهيولى ليس بشئ اي موجود في الخارج بل هو امر عدمي اعتباري وتفهم ايضا كلا تعريفي الهيولى اللذين ذكرهما المصنف الاول هو ما ذكره في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق وهو ان الهيولى هو الموضوع الاول لكل شئ يكون منه حال كونه موجودا شيئا لا بالعرض ولو فقد لفسد اليه اخرا وقد مر حينئذ فيه والاخر هو ما ذكره في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال فيه الهيولى هي التي ليست في ذاتها لا كما ولا شيئا اخر اصلا مما تحدد به الموجود وسبب هذا هو ان الهيولى الاولى موضوع اخير لجميع المقولات البسيطة لان المقولة البسيطة اما جوهر او واحد من الاعراض التسعة والاعراض تحمل على الجوهر اي توجد في الصور الجوهرية التي هي الشئ الذي توجد به الاعراض مع الكل والجوهر اي الصورة تحمل على الهيولى اي يوجد فيها فكما ان الجوهر من حيث انه جوهر امر مغاير للاعراض كذلك الهيولى او قل الموضوع الاخير للكل امر مغاير للجوهر اي الصورة وللكم والكيف ولساير الاعراض فلهذا ليست في ذاتها ماهية اي صورة جوهرية ولا كما الى اخره وعلل فيه بقوله لان الهيولى شئ يحمل عليه كل واحد من هذه وذاتها وذات كل مقولة مخالفة لان غيرها يحمل على الجوهر وهو على الهيولى فما هو اخير بالذات ليس شيئا ولا كما ولا شيئا اخر بمعنى التعريف هو ان الهيولى الاولى بحسب ماهيتها ليست بجوهر تام ولا صورة وفعلا وليست كما بالفعل ولا كيفا بالفعل ولا شيئا من بواقي المقولات بل عشر مقولات بالقوة كما قال ابن رشد في شرحه الفصل الثاني ان الهيولى الاولى هل يثبت وجودها في الحكمة الطبيعية او لا نقل ابن رشد في اخر شرح الكتاب السابق وفي شرح المتن الثاني والعشرين من الثاني منها عن ابن سينا انه زعم انه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعي ان يبرهن على ان الهيولى الاولى توجد في الخارج بل هو من وظايف الفيلسوف الاول والحكيم الطبيعي ياخذها مسلمة الثبوت ويبحث عنها بعد هذا كما زعم ان اثبات الصورة الاولى اي الواجب تعالى ليس من وظايف الحكيم الطبيعي بل من وظايف الفيلسوف وعلى هذا الراي كان سمبلقيوس فانه قال في شرح المتن الخامس من اول الطبيعيات ليس من وظايف الحكيم الطبيعي ان يبين انه يكون للاجسام الطبيعية مباد وعناصر ولهذا لم يهتم المص لهذا البحث لانه من وظايف الفيلسوف الاول والى هذا الراي ذهب بعض المتاخرين ايضا منهم فرانجسقس بقولومناتس فانه قال في شرح المتن الحادي والخمسين من اول الطبيعيات ان ارسطو لم يبين ان الهيولى موجودة بل بين كونها من المبادي واية وكيف تكون ويستدل على مدعاهم الاول بان الهيولى الاولى مبدا اول مخصوص لموضوع العلم الطبيعي والمبدا الاول المخصوص لموضوع علم لا يبرهن صاحب هذا العلم على وجوده في ذلك العلم كما علم المعلم الاول في الكتاب الاول من التحليل الاول لان البرهان لما وجب ان يتركب من المقدمات الاول الغير ذوات الواسطة لتقدمه العرفي كما عرفه المص في الفصل الثاني من اول التحليل الثاني وليس في علم من العلوم مبدا اقدم من مباديه الاول

الاول يستحيل ان يبرهن عليها فيه فالهيولى الاولى لا يبرهن الحكيم الطبيعي على وجودها وبانه كما يكون الصنعة الى المصنوعات كذلك يكون الطبيعة الى الاجسام الطبيعية كما علمنا المعلم الاول في مواضع كثيرة لكن لا ينظر صنعة من الصنايع الى المادة الاولى للشئ من المصنوعات بل الى مادته المخصوصة كما ينظر الحداد الى الحديد والنجار الى الحجر والخشب والطبيب الى بدن الانسان القابل للصحة فالحكيم الطبيعي لا ينظر في الهيولى الاولى للاجسام الطبيعية لا سيما الى وجودها بل انما يتكلم للمادة القريبة لكل جسم ولا يتكلم للاولى ولا ينظر فيها الا الفيلسوف الاول كما قال على ما نقل عنه ابن رشد ويستدل على مدعاهم الثاني اي على كون اثبات وجودها من وظايف الفلسفة الاولى بان الهيولى الاولى علة الجوهر ومبدأ وكل علة الجوهر ومبدئه يبحث عنه الفلسفة الاولى كما قال المصنف في اول الثاني عشر مما بعد الطبيعة فالهيولى الاولى يبحث عنها الفلسفة الاولى ولهذا بحث المص عنها بالقصد في المتن الثامن من سابع الفلسفة الاولى وفي المتن الرابع من ثامنها واثبت وجودها فيه واقول الحق هو ان اثبات الهيولى الاولى من وظايف الحكيم الطبيعي لان الحكيم الطبيعي ينظر قصدا في وجدان الحد الاوسط الاول القوي الذي به يبرهن على وجودها وكل من ينظر قصدا في وجدان الحد الاوسط الاول القوي الذي به يبرهن على وجودها فمن وظايفه ان يثبتها ويبرهن على وجودها وتثبت الصغرى بانه لا يمكن ان تثبت الا بالتبدل الجوهري لانه به يثبت انه يوجد سوى الصور الجوهرية المتعاقبة بعضها بعضا امر اخر يكون موضوعا لها ويوجد مع كل واحد منها كما علم من الكتاب السابق فلما كان النظر الى هذا التبدل الجوهري من اصول انظار الحكيم الطبيعي ورؤسائها وكان هو الحد الاوسط القوي لاثبات الهيولى كان اثباتها من وظايفه قطعا ولا ينبغي ان يشتبه احد على ما قلنا بل يجب عليه ان ينظر الى ما كتب المص من المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق الى اخره والى ما كتب في الفصل الاول من اول الكون والفساد فانه بين في الاول انه يجب ان يفرش تحت كل تبدل موضوع يقع عليه التبدل وبين في الثاني انه يوجد تكون على الاطلاق يوضع تحته مادة ما والى هذا ذهب اكثر المشائين ولهذا قال ابن رشد في مقدمته للكتاب السابق للحكيم الطبيعي ان يعلم الهيولى الاولى والمحرك الاول وللحكيم الاول ان يعلم الصورة الاولى والغاية الاولى نعم قد يبحث عنها الحكيم الاول ايضا لكن بحيثية مغايرة للحيثية التي بها يبحث عنها الطبيعي كما فصلنا في الفصل الثالث من البحث الاول للمقدمة وما ذكره الخصوم لاثبات دعويهم الاولى فمقدوح لان العلم انما لا يبرهن على وجود موضوعه ببرهان لمي لانه ليس له مبدا اقدم منه لكنه يبرهن عليه ويثبته ببرهان اني كذا ما ذكروه لاثبات الثانية لان الهيولى الاولى ليست مبدا الجواهر المبحوثة عنها في الفلسفة الاولى لانها مجردة عن كل مادة بل هي مبدا الاجسام الطبيعية نعم قد يبحث فيها عنها بطريق التبعية وبحيثية اخرى ولهذا ليس بامر غريب لو بحث عنها في الكتاب السابع والثامن منها بل اقول انما ذكر المص فيهما ما ذكره في الطبيعيات على ما يدل عليه الحد الاوسط المذكور اي التبدل فانه اثبات طبيعي بلا ريب

قسم بعض العلماء الفعل الى الفعل الصوري وهو الصورة الجوهرية الطبيعية التي بها يقال
١ الفعل صوري ووجودي
شيء هذا كما قال المص في المتن الثاني من ثاني الفن كالصورة الجوهرية للحجر والنبات
والفرس والانسان والى الفعل الوجودي وقسموا القوة الى ثلثة اقسام احدها قوة
٢ القوة فاعلة ومنفعلة واستعدادية
فاعلة وثانيها قوة منفعلة وثالثها قوة استعدادية قالوا وهذه الاخيرة ليست الا
الشيء الموجود في الخارج القابل لان يوجد فيه بعد وقد يقال في عرفهم هذا الشيء في قوة
استعدادية ويريدون به انه قوة استعدادية وقد يقال انه في علته او في قوة علته
كما ان الورد الذي سيوجد في الربيع قوة استعدادية في الشتاء وفي القوة الاستعدادية
فيه لان يوجد في الربيع وان العالم قبل ان خلقه الله تعالى كان في قوته تعالى لان يوجد
ولما كان يقابل كلا من القوتين الاخيرتين فعل يقابل هذه القوة الاستعدادية الفعل
الوجودي الذي به يوجد شيء بعد ما كان اولا في تلك القوة او قوة علتها في خارجها
اي خارج علتها وبه يقال وجد بالفعل في ذاته وبعد في سلسلة الموجودات فالهيولى
الاولى فيما نحن فيه تكون الان قوة منفعلة من الفعل الصوري الذي قبلته وليست قوة
استعدادية لانها موجودة الان في نفس الامر فتكون فعلا وجوديا مقابلا للقوة
الاستعدادية اعني يكون لها فعل به تكون موجودة بالذات وموضوعة بالفعل في خارج
علتها كذا قال سقوطس في مواضع من شرحه لكتب المص وتلاميذه وكثيرون اخرون ممن
ليس من تلاميذه وربما بين قوم منهم جنتيس وكاسترنيس وتلتس واستدل هؤلاء
٣ الهيولى الاولى موجودة في الخارج بالفعل ولها فعل وجودي عند البعض
بان الهيولى الاولى في ذاتها موجودة بالذات الان بالفعل في خارج علتها بوجود
مغاير لوجود كل موجود اخر وكل ما يكون كذلك يكون له فعل به يوجد بالفعل ولا يكون
في القوة الاستعدادية وقوة علتها كما كان قبل فالهيولى الاولى يكون لها فعل به توجد
الان بالفعل ولا يكون في القوة الاستعدادية وقوة علتها وهذا فعل وجودي
٤ للهيولى الاولى فصل ذاتي
وقال بعض اخر ان للهيولى الاولى العنصرية منظورة بذاتها فعلا ما بعد طبيعي اي فصلا
ذاتيا لانها في ذاتها متميزة عن الصورة والهيولى الفلكية وكل ما يمتاز عن شيء يمتاز
عنه بفعل بالضرورة لان المميز هو الفعل كما قال المص في المتن التاسع والاربعين من سابع
٥ ذهب بعض شراح اليونان الى ان ليس في الجسم صورة جسمية سوى الصورة النوعية
ما بعد الطبيعة فللهيولى الاولى منظورة في ذاتها فعل ما بعد طبيعي اي فصل ذاتي ولحق
بعض شراح اليونان على ما نقل عنهم سمبلقيوس وتبعهم ابن سينا بالهيولى الاولى
سوى الصورة النوعية الجوهرية صورة جوهرية اخرى مقارنة لها دائما غير مفارقة
عنها ابدا مشتركة بين جميع الاجسام الفلكية والعنصرية هي ماهية نوعية لا فرادها الجزئية
لا متعينة في نفسها يتركب منها ومن الهيولى الجسم المطلق المبهم ويتعين بالصور النوعية
وسموها صورة جسمية ومقدارا واتصالا وامتدادا وزعموا ان الجسم المطلق متصل
في نفسه مع قطع النظر عن الصورة النوعية والكم المتصل وتبع ابن سينا جميع من جاء
بعده من حكماء الاسلام الا ابن رشد ويحيى المقتول السهروردي وتوابعهما وزعم
اكثر علمائنا ان هذا مذهب ارسطو ومن جاء بعده من حكماء المشائين حتى زعم انهم
اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق متصل قابل للاتصال والانفصال والاتصال اي الصورة

اي الصورة الجسمية لا تقبل نفسه ولا ضده فالجسم ليس باتصال فقط ففيه ما يقبلهما وهو
الهيولى وتبعه ايضا من علماء اللاتين سقوطس وتلاميذه في مجرد الحاق الصورة الجسمية
بالهيولى لا في اثبات الهيولى بما اثبتها ابن سينا وساير حكمائنا الاسلام فانهم اثبتوها
بما اثبتها افلاطون وارسطو وجميع اتباعهما كما عرفته في الكتاب الاول المشروح مفصلا
قال ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من منطق الشفاء يجب
ان يعلم ان كل جسم فهو متناه ولكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد الجسم المتناهي من حيث
هو متناه والتناهي يلزم كل جسم بعد ما يقوم بحد الجسمية جسما ولذلك قد يعقل الجسم
جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح بالبرهان فالتناهي ليس داخلا في ماهية الجسم فالسطح ليس
جزء حد الجسم ومع ذلك فانه وان كان كل جسم متناهيا فان الابعاد ليس بواجب حصولها
في الجسم بالفعل فان الكرة من حيث هي كرة جسم وليس يحيط بها الا نهاية واحدة وليس
يفرض فيها ابعاد بالفعل متميزة بل الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفي طباعه بحيث يمكن
ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة على حد واحد مشترك تقاطعا على قوائم
وهذه الصورة الجسمية فالشيء الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا ثم بعدا اخر يقاطعه
على قائمة ثم ثالثا يقاطع الاولين على التقاطع الاول على قوائم فهو الجسم ثم اذا اختلف
الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد والاثنين منها وثلاثتها اكبر واصغر من الابعاد
التي في الجسم الاخر فانه لا يخالف في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه فيما يقبل
من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق جسم ومن حيث يقبل ثلثة
ابعاد بعينها وثلثة هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو بحيث يقدر وذلك له من حيث انه
يقدر سواء كان التقدير لا بعينه ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورته الجوهرية
التي لا يزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة القسم الاول وهي صورة جوهرية بل جوهر
وليست عرضا والمعين المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير
محدود فهو العرض الذي من باب الكم والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف
بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة باي شكل شكلتها يحفظ عليها ان يكون
بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف ذلك فيها
ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او
بالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معرضا لنسبة ابعاد
محدودة هي غير المحدودات المعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وكذلك كميته
والماء قد يحفظ جوهره ماء ويزيد حجمه عند التخلخل فيكون قد ثبت له جوهريته النوعية
فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي ثم قال والجسمية بالمعنى الاول لا يقدر شيء
البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدار او مخالفا له اصغر منه والمساوي
للمقدر لا يقدر بالمساواة بل بما يخالف المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدر
لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقداره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما يجانس مقداره
وكذلك ما يقدر فلا يتقرر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا

فاذن انما يقع تقديرا للاجسام بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع فيه المساواة
والتفاوت والتقدير غير المعنى الذى به يصير الجسم جسما فليست الصورة الجسمية هي الجسمية
التى هي الكمية بل الجسمية التى هي عرض هي جسمية بمعنى اخر وقال في الفصل الثاني من المقالة
الاولى من طبيعيات الشفاء الجسم الطبيعي هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه امتداد
وامتداد اخر مقاطع له على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعا على قوائم وكونه بهذه
الصفة هو الصورة التى بها صار الجسم جسما وليس الجسم جسما بانه ذو امتدادات ثلثة
مفروضة فان الجسم يكون موجودا وثابتا وان غيرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل
فان الشمعة او قطعة من الماء قد يحصل فيها ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافها
ثم اذا استبدلت شكلا بطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد والمحدودة وحصلت ابعاد
وامتدادات اخرى والجسم باق بجسميته لم يفسد ولم يتبدل والصورة التى اوجبناها له
وهي كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل وقد اشير لك الى هذا
في غير هذا الموضع وعلمت ان هذه الامتدادات المعينة هي كمية اقطاره وهي تلحقه وتتبدل
وصورته وجوهره لا يتبدل وهذه الكمية ربما تبعت تبدل اعراض فيه او صور كالماء يسخن
فيزداد حجما لكن لهذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له مبادى ومن حيث هو كائن فاسد
بل متغير بالجملة له زيادة في المبادى فالمبادى التى بها التى يحصل جسميته منها ما هي اجزاء من وجوده
وحاصلة في ذاته وهذه اولى عندهم بان يسمى مبادى وهي اثنان احدهما منه قائم مقام
الخشب من السرير والاخر منه قائم مقام صورة السرير وشكلها من السرير فالقائم منه مقام
الخشب من السرير يسمى هيولى والقائم منه مقام الصورة السريرية يسمى صورة فاذن
صورة الجسمية اما متقدمة لسائر الصور التى للطبيعيات اجناسها وانواعها واما مقارنة لها
لا تنفك هي عنها فيكون هذا الذى هو الجسم كالخشب للسرير هو ايضا لسائر ذوات تلك
الصور بهذه المنزلة اذ كلها متقررة الوجود مع الجسمية فيه فيكون ذلك جوهرا اذا نظر
الى ذاته غير مضاف الى شىء وجد خاليا في نفسه عن هذه الصور بالفعل ويكون من شانه
ان يقبل هذه الصور او يقترن بها ثم قال فليوضع للطبيعى ان للجسم الطبيعى بما هو جسم مبداء
هو هيولى ومبداء هو صورة ان شئت صورة جسمية مطلقة او شئت صورة نوعية
من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية اذا اخذت الجسم من حيث هو كالابيض او
القوى او الصحيح وليوضع له ان هذا الذى هو هيولى لا تتجرد عن الصورة قائمة بنفسها
البتة ولا يكون موجودة بالفعل الا بان تحصل الصورة فيوجد بها بالفعل ويكون الصورة
التى تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع حصول صورة اخرى تنوب عنها وتقوم مقامها
لفسد معها الهيولى بالفعل وقال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الهيات الشفاء واما
المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى اى
الصورة الجسمية ومنه ما يقال له مقدار ويعنى به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم
المحدود وقد عرفت الفرق بينهما اى في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني
من المنطق وفي الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء كما عرفت انفا وليس

وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة
فانه ايضا مبداء لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبداء لوجودها لم يجب ان يكون متعلق
القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو
اذن متقدم بالذات على المحسوسات وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء
ان معنى هذا الرسم للجسم اى ما يقال من انه جوهر طويل عريض عميق هو ان الجسم هو الجوهر
الذى يمكن ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدا هو الطول
ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا اخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد
الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم يتلاقى الثلثة
على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض فيه بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة عليه
ثم قال وهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذى كذا صورته وهو بها هو ما هو
ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور
ليست مقومة بل هي تابعة لجوهره ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل فترض لها ابعاد
بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق
شىء منها بالفعل واحدا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى
مخالفة لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التى من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك
مثلا يلزم ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى اى لصورته النوعية
حافظة لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد
الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة
لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له
او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده
وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التى ذكرنا ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف
بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته التى ذكرناها ولا تتغير
وقال السعد التفتازانى في شرح المقاصد نقلا عنهم احتج المشاؤن على ان كل جسم مركب
من الهيولى والصورة الجسمية الجوهريتين بانه لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى
اصلا او تتجزى وهما لا فعلا ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال
نظرا الى ذاته وكل ما كان كذلك فله امتداد جوهرى يتبدل عليه المقادير المختلفة اعنى
الجسم التعليمى الذى هو من قبيل الكميات كالشمعة التى تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا
وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك
في بادى النظر من الجسم غير هذا الامتداد الجوهرى الذى له الامتدادات العرضية الاخذة
في الجهات الثلث فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل هو عند افلاطون واتباعه نفس الجسم
ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه فالصحيح جزء اخر هو القابل
للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد
من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة

بالتشخص هو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك
من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث اخر ولا يعقل الجسم
بدون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه
بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الاخذة في الجهات الثلث وان كان لفظ
الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركته جسم اخر
وككون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث
اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية لاخر كالسطح لقسمي الجسم
والخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميز احد نوعيه وهو
المقدار عن الاخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى
الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو
اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند
طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال
والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته
ويحدث جسمان اخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير
جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كماء الجرة يجعل في الكوزين او ماء الكوزين
يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس
في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثرة
ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية
فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه واثبت سقولس وتلاميذه ما ادعوه
من انه يوجد في الهيولى صورة جسمية جوهرية ما عدا الصورة النوعية الجوهرية بان
النفس على ما عرفها المص في المتن السابع من ثاني النفس فعل اول لجسم طبيعي آلي فتقدم
الجسم الذي له الفعل عليه وهذا الجسم حاصل من الصورة الجسمية وبانه يتحقق في الانسان
ان يكون جسميا وهذا لا يمكن ان يكون من نفسه الناطقة لانها لا جسمية ولا هيولانية
ولا يمكن ان يعطي اللاجسمي واللاهيولاني شيئا ان يكون هيولانيا وجسميا انتهى قالوا
قال الشارح ينبغي ان تعرف ان التكلم لذات الهيولى الاولى مغاير للتكلم لموجوديتها
اي لوجود يوجد به الهيولى فالتكلم الان لذات الهيولى ثم لموجوديتها بعد فاقول ذات
الهيولى الاولى موجودة حقيقة وجوهر لا تام كما بين سابقا وموجودة خارج عللها
لكنها موجودة مغايرة لكل فعل بالكلية لانها قوة محضة وموجودة بالقوة فقط لانه
بهذا الوجه يحصل منها ومن الصورة الجوهرية معا واحد بالذات اي الجسم الطبيعي كذا
علمنا المعلم الاول حين سمع اليها قوة في المتن الثاني والثمانين من الكتاب الاول
السابق وفي المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد وفي المتن الثاني من ثاني كتب
النفس وفي المتن الثالث من ثامن كتب ما بعد الطبيعة وفي المتن الخامس عشر والسادس عشر منه وفي مواضع اخر غير محصورة وقد فصلنا هذا المقام في كتب الكون والفساد

اثبات الصورة الجسمية الجوهرية

ثم قال ثم اقول الرأي الاول لا اراني مثبتا لان الفعل الوجودي فيما نحن فيه ليس الا
الهيولى الاولى وكل فعل يكون لذي فعل فيلزم ان يكون الهيولى فعل الهيولى واللازم باطل
فكذا الملزوم وايضا ان الفعل الوجودي هو الهيولى كما قالوا من ان الهيولى الاولى
يكون لها فعل وجودي هذيان لانه لا يجوز ان يقال لشيء يكون لنفسه لان ما يكون له الفعل
يجب ان يكون امرا والفعل الذي يكون له امرا اخر مغايرا له مع انه اذا كان الفعل الوجودي
هو عين الهيولى الاولى كان قولنا الهيولى الاولى يكون لها فعل وجودي وقولنا الهيولى
الاولى يكون لها الهيولى الاولى بمعنى واحد والتالي ظاهر الفساد فكذا المقدم
وايضا ان اطلاق الفعل على الهيولى الاولى مخالف لرأي الفيلسوف المسمي لها دائما قوة
صرفة لان الفعل مضاد للقوة كما قال في المتن الثامن من سادس ما بعد الطبيعة لانه كان
يقول الهيولى الاولى موجودة بالقوة ولا موجودة بالفعل كما قال في المتن الحادي عشر
من اول الكون والفساد ونقول الآن بالاختصار انه يكون من اللاموجود على الاطلاق
بوجه ومن الموجود دائما لان هذه اي الهيولى الاولى موجودة بالقوة ولا موجودة
بالفعل فما ذهب اليه سقوطس وتوابعه مخالف لرأي المص فانهم قالوا ان الهيولى
موجودة بالفعل وفعل واما ما استدلوا به على رأيهم فهو استدلال بوجود الاعم لاثبات
الاخص وهو فاسد لان الموجود لما كان ينقسم الى الفعل والقوة كما علمنا المعلم الاول
في المتن الثالث من ثالث الطبيعيات وفي المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد وفي المتن
العشرين من رابع الطبيعيات وفي المتن الرابع من الثاني عشر مما بعد الطبيعة وفي الفصل
الثالث من الثالث عشر منه وفي مواضع اخر كان الاستدلال المذكور هكذا الهيولى
موجودة بوجود خارجي خارج عللها فتكون فعلا ويكون لها فعل وهذا ليس الا كان يقال
هذا الشيء حيوان فيكون انسانا وهذا فاسد فكذا ما ذكروه بل كان يجب ان يقال
الهيولى موجودة بوجود خارجي خارج عللها فتكون اما فعلا او قوة او قل فتكون اما
بالفعل او بالقوة فان هذا الاستدلال صحيح لان الهيولى قوة وبالقوة هذا ثم اعلم
ان بعض سقوطيين مثل آنتبريس وبلتس قالوا المراد بالفعل الوجودي وبالهيولى
المتصفة به هو الموجود الخارجي والهيولى المتصفة بالوجود الخارجي يعني انها ليست في قوة
استعدادية وقوة عللها فقط غير صادر عنها بل موجود بوجود خارجي خارج علله صادر
عنها مغايرة لكل ما عداها في الخارج واثبتوا كون المراد كذلك بذكر نتيجة سقوطس اللازمة
من ادلته التي ذكرها في كتابه وهي هذه فثبت ان الهيولى شيء ليس في قوة استعدادية
فقط على ما دل عليه الادلة المذكورة انفا وقالوا انه لم يرد ان يثبت شيئا الا هذا اي
ان لا يكون الهيولى في قوة استعدادية فقط قال الشارح لو بين المراد من الفعل الوجودي
هكذا لا خالفهم في هذا بل اقر ان الهيولى الاولى موجودة في الخارج وليست في قوة
استعدادية وقوة علته اي الواجب تعالى فقط غير صادرة ولا خارجة عنها كالامور
المستقبلة بل موجودة خارج علته وجوهرية ومغايرة للصورة ولكل ما عداها لكن اقول

لايصح ان يقال هي فعل او يكون لها فعل وهي بالفعل بالذات فاني ما رايت في موضع من كتب
المص ان يقول الهيولى الاولى فعل بل انما قال انها قوة وموجودة بالقوة لما مر ولهذا كلما
بين حصول الواحد بالذات تبينه بانه يحصل من القوة والفعل كما قال في المتن الخامس عشر
والسادس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر ولو كان الهيولى فعلا كما ذهب
اليه سقوطس لجاز ان يقال في بيان حصوله انه يحصل من الفعل والفعل لكنه لا يجوز ثم قال و
قالوا ان الفعل الوجودي مما قال به الفيلسوف في المتن الحادي عشر من تاسع ما بعد الطبيعة
فانه قال فيه والفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة قالوا ان المص حكم ههنا حكما ظاهرا
بان الفعل هو وجود شيء وهذا ليس الا الفعل الوجودي الذي به يوجد الاشياء خارج
عللها واستفادوا من قوله الفعل هو ان يوجد شيء الفعل الوجودي ومن قوله لا كما نقول
بالقوة القوة الاستعدادية المقابلة للوجود والفعل ثم قالوا بل المص كانه قال انا وجدت
القوة الفاعلة والقوة المنفعلة فقط بل وجدت ايضا قوة اخرى ظهر من تقسيم الفعل
هي القوة الاستعدادية حيث قال فيه لا نقول القابل هو الشيء الذي يستعد طبعا
لان يحرك شيئا او يتحرك من اخر فقط بل يكون على وجه اخر ايضا قال الشارح عبارة
المص الاولى وان كانت في اكثر التراجم اللاتينية وفي النسخ الكثيرة اليونانية كما نقلوا
من ان الفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة لكن اظن ان هذه العبارة سقيمة كما
قال بتاريون قبلي والعبارة الصحيحة لكن يوجد شيء بالفعل لا كما نقول بالقوة كما وقع
في الترجمة البارسية لان مقصود المص هناك هو ان يبين الفعل ولا تم تبيينه ببيان الوجود
بالفعل والوجود بالقوة لان القوم يقولون بعض الاشياء يوجد بالفعل وبعضها بالقوة

(في الحاشية: بعض الاشياء موجودة بالفعل وبعضها بالقوة)

بيان الثاني حين يقول لانا نقول بالقوة كما في الخشب هيكل العطارد وفي الكل النصف

(في الحاشية: النصف يوجد في الكل بالقوة)

اي في كل الخط مثلا نصفه بسبب انه يمكن ان يخرج منه وكذا العالم لشيء لم يتفكره لكن يقدر
ان يتفكره ثم بين الاول حين يقول ويكون بالفعل كالباني بالنسبة الى المبني والمستيقظ
الى النائم والمبصر الى المغمض البصير وظاهر انه انما يبين بهذا الكلام الاشياء التي توجد
بالقوة والتي توجد بالفعل لان الباني والمستيقظ والمبصر ليسوا فعلا بل يوجدون بالفعل
والمقرر يبين هذا بالتقسيم لان الشيء اذا كان بالقوة يوجد بوجه واذا كان بالفعل يوجد
بوجه اخر ثم يعلم من هذا معنى الفعل علما ظاهرا لانه يعلم ان الفعل حال مقابل للقوة والاشياء
التي يكون هذه الحال لها تقال موجودة بالفعل والتي يكون مقابلة لها تقال موجودة بالقوة
وايضا لو كان العبارة الصحيحة كما نقلوا لما اعتذر المص من عدم تعريف الفعل حين قال
ولا ينبغي ان يطلب تعريف جميع الاشياء انتهى فان الفعل والقوة بسيطان والبسائط

(في الحاشية: البسائط لا تعرف)

لا تعرف كما قالوا لكنه اعتذر فالعبارة المنقولة ليست بصحيحة وتثبت الملازمة بان
العبارة المنقولة لو كانت صحيحة لكان المص معرفا بانه هو ان يوجد شيء حدا او رسما
فلم يكن اعتذاره من عدم تعريفه صحيحا وايضا ان العبارة المقابلة لهذه العبارة اي
قوله بالقوة يؤيد كون هذه بالفعل لا الفعل على ان عبارة بالقوة وقعت في الموقع
المذكور في خمسة مواضع وعبارة بالفعل وقعت في اربعة مواضع فيكون هذه العبارة

(في الحاشية: او شيء يكون له فعل وشيء يكون بالذات بالفعل)

العبارة الواقعة ولاحقة فكما وقعت في اربعة مواضع عبارة بالفعل مقابلة لعبارات
بالقوة فكذلك ينبغي ان يقع هذه العبارة الاولى مقابلة لعبارة بالقوة وايضا
يستفاد صحة ما ذكرنا من النتيجة التي ذكرها المص في الموقع المذكور حيث قال فما يكون وكيف
يكون ما يوجد بالفعل ليكن ظاهرا لنا من هذه وامثاله واذا كان ما ذكرنا حقا يكون ما قالوا
من ان الفعل الوجودي يستفاد من المتن المذكور لغوا ثم قال ولو سلم صحة العبارة
المنقولة عنهم لا يستفاد منها الفعل الوجودي والقوة الاستعدادية كما لا يخفى اقول يستفاد
منها ان الفعل هو وجود شيء لا بالقوة وبالمقابلة القوة وجود شيء لا بالفعل وانكار هذا
مكابرة ثم قال في رد ما قالوا من انه يظهر من تقسيم المص الفعل قوة اخرى سوى القوة الفاعلة
والمنفعلة هي القوة الاستعدادية انه لا يستفاد منه هذه القوة الاخرى اي القوة
الامكانية بل يقول المص ان ما عدا القوة الفاعلة والمنفعلة الكائنتين مع الحركة المعلومتين
لنا من عملها كالكون بانيا والكون مبنيا يوجد ايضا قوة فاعلة ومنفعلة اخريين بلا حركة
كالابصار والتعقل والكون مبصرا والكون متعقلا كما بين في اخر فصل القول المذكور
انتهى ثم قال الشارح ان الرأي الثاني اي كون الهيولى الاولى منظورة بذاتها ذات
فعل ما بعد طبيعي اي ذات فصل ذاتي كذب لان الفصل يتوقف على الجنس ولا يكون بدونه
فلو كان في الهيولى فصل لكان فيها ايضا جنس بالضرورة فكانت مركبة من الجنس والفصل
وكل مركب من الجنس والفصل مركب تام فيكون الهيولى الاولى الملحوظة بذاتها جواهر
مركبا تاما موضوعة في الخط المستقيم المرسوم في سلسلة مقولة الجوهر وهذا مما لا يقبله
احد من اولي الالباب واما الدليل المور ولاثبات هذا الرأي فمور ومن عدم معرفة
الفرق بين المختلف الاصطلاحي وبين الممتاز الاصطلاحي ايضا لان كون شيء مخالفا
لاخر مغاير لكون شيء ممتازا عن اخر لان كل ما يخالف اخر يجب ان يتحقق فيه حالان احدهما
ان يشاركا في الجنس والاخرى ان يتخالفا بفصلين بان يكون احدهما مختصا باحدهما والاخر
بالاخر مثلا الانسان مخالف للفرس لانه يشاركه في الحيوان وذي النفس والجسم وينفصل
منه بفصل فاصل مختص به اي الناطق وكذا الفرس بالنسبة الى الانسان ولهذا يكون كل مخالف
لاخر مركبا من المشترك بينهما والفصل المختص به والممتاز عن اخر لا يجب ان يكون ممتازا منه
بفصل مختص به بل يكفي ان يكون هو ممتازا بنفسه من اخر كامتياز البسائط بعضها من بعض
كالمقولات العشر وما قلنا مستفاد مما قال المص في المتن الثاني عشر من عاشر ما بعد
الطبيعة حيث قال فيه الاختلاف والامتياز متغايران لان الممتاز من شيء وما يمتاز هو
منه لا يجب ان يتميز منه بشيء والمخالف لشيء يخالفه بشيء انتهى والهيولى الاولى للعناصر
ممتازة بنفسها من الصورة وهيولى الافلاك ومما عداها ومن جهل هذا الفرق ذهب
اكسنندروس لا يقرئ على ما قال البرتس الكبير ان الهيولى غير ممتازة عن الواجب بل عينه
تعالى عما يقول الجاهلون واستدل على ما ادعاه بان قال اما ان يكون الواجب تعالى
والهيولى واحدا او يكونا منفصلين بالفصل لا يجوز ان ينفصلا بفصل والا لتركبا وهو
محال لانهما بسيطان لا جزء لشيء منهما اصلا فيكونان واحدا وعينا انتهى وهذا الدليل

فاسد غير منتج لما ادعى لانه لا يلزم من عدم كونهما منفصلين بفصل كونهما واحدا لانهما ممتازان
بالذات فان الواجب تع فعل محض تام عند جميع الحكماء والهيولى قوة محضة انقص
من الكل انتهى وانا اقول ان ما قال ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن
الثاني من منطق الشفاء ويجب ان يعلم الى قوله بل الجسم انما هو جسم حق واما هذا القول
اى الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفي طباعه بحيث يمكن ان يعرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
الى قوله فهو الجسم فلا يخلو اما ان يريد به تحديد الجسم الطبيعي وصورة الجسمية حدا حقيقيا
كما هو المتبادر من سياق الكلام او رسمهما رسما حقيقيا او تعريفهما تعريفا لفظيا فان اراد
الاول فيعترض عليه اولا بان امكان فرض ابعاد ثلثة على الاطلاق متقاطعة على حد واحد
مشترك تقاطعا على قوائم امر اعتباري فكيف يحد به امر موجود في الخارج حقا اى الجسم
الطبيعي وامر موجود فيه على زعمه اى الصورة الجسمية الموجودة في الخارج على زعمه
وثانيا بان تحديد الشيء حدا حقيقيا انما يكون بعد ان يعلم وجوده لان مطلب هل هو
موجود مقدم على مطلب ما هو كما افادنا المعلم الاول في الكتاب الاول من كتابي البرهان
وفي مواضع اخر ومن جاء بعده من الحكماء وابن سينا ايضا والصورة الجسمية الجوهرية
ليس وجودها معلوما فكيف تحد فان قلت وجودها معلومة بالضرورة كما صرح به
اكثر حكمائنا الاسلام في كتبهم قلت لو كان كذلك لعلمه بالضرورة ايضا او لا اقل بالاستدلال
طائفة من طوائف الحكماء كالفيثاغورسيين والافلاطونيين والرواقيين والكلابيين
والقورنيين واصحاب اللذة والمشائين لكنه لم يعلمه احد منهم كما يعلم من كتب ارسطو
وشروحه القديمة والحادثة واما بعض اشارحين القائلين بوجودها فليس من الحكماء
بل من علماء نصارى اليونان واما سمقوبتس وتلاميذه فهم ليسوا من الحكماء بل من علماء
نصارى اللاتين جاءوا بعد ابن سينا بعد مضي اربعمائة سنة وتبعوه كما تبعه اكثر حكماء
الاسلام واذا لم يعلمه طائفة من هذه الحكماء مع كمال جودة فهمهم وتمام اشتغالهم في معرفة
الموجودات يكون الحكم بان وجودها معلوم بالضرورة حكما باطلا قطعا وان اراد
الثاني فرسم الجسم الطبيعي بما ذكره رسما حقيقيا صحيح لكن رسمه صورة الجسمية رسما حقيقيا
باطل لان رسم شيء رسما حقيقيا انما يكون بعد علم وجوده كما صرح به اكثر الحكماء والعلماء
بل ابن سينا ايضا في اول منطق الشفاء والصورة غير معلومة الوجود فلا ترسم رسما
حقيقيا بلا مراء وان اراد الثالث فهو مع كونه غير محتمل لان مراده من كلامه هذا يكون
سعيه عبثا وضلالا فانه لا يتفرع على تعريفهما اللفظي فرقهما من الكم المتصل فرقا حقيقيا
مع انه انما هو بصدده ثم اراد ان يدفع بما قال ثانيا ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما
يقبل احد الابعاد او الاثنين منها او ثلاثتها اكبر او اصغر من الابعاد التي في الجسم
الاخر فانه لا يخالفه في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه فيما قبل من الابعاد
على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق جسم على الاطلاق ومن حيث يقبل
ثلثة ابعاد بعينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو بحيث يقدر وذلك له
من حيث انه يقدر سواء كان لا بعينه ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي

هي صورتها الجوهرية التي لا يزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة القسم الاول وهي صورة
جوهرية بل جوهر وليست عرضا والمعين المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا
او غير محدود فهو العرض الذي من باب الكم والجسم الواحد قد يعرض له ان يختلف بحسب
الكمية ولا يختلف بحسب الصورة ما يمكن ان يرد عليه من ان ما قلت من ان كون الجسم
بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق على حد واحد مشترك تقاطعا
على قوائم هي صورة الجسمية ليس كذلك بل هو الجسم التعليمي من مقولة الكم المتصل
والا فما الفرق بينهما فاجاب بما حاصله ان الابعاد تؤخذ في الصورة الجسمية الجوهرية
بطريق الاطلاق والابهام ولا يخالف جسم بتحقق هذه الابعاد المطلقة المبهمة
فيه لاخر لتحققها فيه ايضا بلا فرق ولا يتقدر بهذه الابعاد شيئا ولا تتقدر بشيء والابعاد
تؤخذ في الكم المتصل العرضي بطريق التعين ويخالف بتحققها جسم لاخر وتتقدر لكن
لا يخفى عليك ان ذلك انما يصح بعد اثبات الصورة الجسمية والا لكان فرقها عنه
كفرق العنقاء مثلا غير مفيد لشيء وهي لم تثبت مع ان ما قال من ان الابعاد المأخوذة
في الصورة الجسمية الجوهرية مبهمة والابعاد المأخوذة في الجسم التعليمي معينة وكون
الجسم غير زائد على جسم اخر في الصورة الجسمية وزائدا على اخر في الجسم التعليمي
مع ان كلا منهما ماهية نوعية على ما قالوا وكون افرادهما متميزة بحسب التعينات
النوعية والشخصية تحكم قوله والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف
بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة باي شكل شكلتها يحفظ عليها ان يكون
بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد
طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة اذا حدد ذلك الشكل الى اخر ما نقلنا عنه
لا يجديه نفعا فان كون الشمعة بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة محفوظة عليها حين
تشكل باشكال مختلفة بطريق التعاقب واختلاف ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد
طولا وعرضا وعمقا مع كل شكل يتجدد فيها ليس الا لبقاء نوع جسمها التعليمي فيها اللازم
الغير المفارق عن جسمها الطبيعي ابدا وتوارد تشخصاته الشخصية عليها لا لان فيها بعد
جوهر يسمى بالصورة الجوهرية فانه لا بعد ولا امتداد في جوهر ما ما لم ينضم اليه الكم على ما
صرح به الفيلسوف في المتن الخامس من الكتاب الاول من الثمانية حين رد على مليسوس القائل
بكون الموجود واحدا غير متناه حيث قال وان كان الموجود الواحد جوهرا لا يكون
غير متناه ولا يملك امتدادا اذ لو ملك لكان كميا وقبله جميع شراحه والماء انما يحفظ جوهره
ماء ويزيد حجمه عند التخلخل لبقاء صورته النوعية ومطلق كمه المتصل اللازم لجسم الماء
لا لبقاء صورته الجسمية كما توهم وهما فاسدا لانه لو صار هواء وزال عنه مطلق
كمه المتصل وبقي صورته الجسمية على حالها لما حفظ جوهره ماء اصلا ومما قررنا يعلم فساد
كلامه الباقي فيه قطعا ومما حققنا اولا تعرف ما يرد على تعريفي الجسم والصورة الواقعين
في الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء وما قال فيه فان الشمعة او قطعة
من الماء قد يحصل فيهما ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافها ثم اذا

استبدلت بطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة والجسم باق بجسميته حتى لكن
لا لما توهم من بقاء الصورة الجسمية التي اوجبه لبقاء صورتها النوعية ومطلق الكم المتصل
اللازم لكل جسم طبيعي فانه لو فقد صورتها النوعية لم يبق جسم واحد منهما بجسميته اصلا
فان انعدام الجزء يستلزم انعدام الكل بديهة حتى ظن البعض ان انعدام الجزء عين انعدام
الكل ولو انعدم مطلق الكم المتصل انعدم جسم كل واحد منهما ولم يبق جسم كل واحد منهما بجسميته
اصلا لان انعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم وما قال والصورة التي اوجبناها وهي
انه بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل فان اراد الصورة التي
اوجبها الحكماء على ما هو المتبادر من ضمير المتكلم مع الغير ومن قوله بعيد هذا وهذه اولى عندهم
فكذب لانك قد عرفت انه لم يثبتها احد من الحكماء فان قلت قد اثبتها الاقدمون وافلاطون
ولو منفردة لاجزاء من الجسم كما نقل عنهم يحيى السهروردي في حكمة الاشراق من ان الجسم البسيط
هو المقدار الواحد القائم بنفسه قلت هذا افتراء عليهم فان قلت هو قد عرف بالكشف
كما يدعي في اول كتابه انهم قالوا كذلك قلت كشفه حلم وخيال باطل لان افلاطون صرح
في كتبه مذهبه ونقل مذهب الاقدمين بما يخالف نقل السهروردي عنه وعنهم وكذا
نقل ارسطو وشراحه مذهب افلاطون والاقدمين بما يخالف نقله ايضا فان افلاطون
ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من الهيولى الاولى والصورة النوعية كارسطو والمتقدمين
منه وانهم لم يقفوا الى الهيولى الاولى التي اثبتها افلاطون وارسطو لكن قال بعضهم ان الماء هو
هيولى جميع الاجسام وبعضهم ان الهواء هو هيولى جميعها وبعضهم ان امرا متوسطا بين النار
والهواء هو هيولى جميعها وبعضهم ان النار هو هيولى جميعها وبعضهم ان التراب هو هيولى
جميعها وبعد اختلافهم فيها اتفقوا على ان جسما من هذه الاجسام المذكورة ليس بممتد
ومتصل في ذاته وان امتداده واتصاله ليس الا بسبب الكم المتصل العارض ولهذا اسلم
الشراح قول المصر المنقول انفا انه كان الموجود الواحد جوهرا لا يملك امتدادا تاما
اذ لو ملك لكان كميا وان اراد الصورة التي اوجبها نفسه فنقول اوجب شيئا لم يوجبه
احد قبلك فثبت العرش ثم انقشه قال فيه وعلمت ان هذه الامتدادات المعينة هي حقيقة
اقطاره وهي تلحقه وتتبدل اقول نعم لكن قد علمنا ايضا ان مطلق الكم المتصل لا يتبدل
قال فيه وصورته وجوهره لا يتبدل اقول جوهره المركب من الهيولى والصورة النوعية
لا يتبدل وكذا مطلق الكم المتصل اللازم له واما ان صورته الجسمية لا تتبدل فاضافتها
الى الجسم والحكم عليها بهذا الحكم اي بانها لا تتبدل موقوف على ثباتها وهو لم يثبتها فهذا
ليس الا تحكم بالتحكم وقال فيه لكن هذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له مباد
ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادي فالمبادي التي بها يحصل
جسميته منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهذه اولى عندهم بان تسمى مبادي
وهي اثنان اقول ان اراد ولكن هذا الجسم الذي يكون له هذه الصورة الجسمية الجوهرية
من حيث هو جسم طبيعي له مباد ومن حيث كائن فاسد بل متغير بالجملة زيادة في المبادي
كما هو المتبادر من اسم الاشارة وسياق كلامه فيقال عليه ان هذا الحكم محتاج الى التحقق

الى التحقق مثل هذا الجسم وهو لم يتحقق وان اراد كهذا الجسم المرئي لنا من حيث هو جسم طبيعي له مباد
الى اخره فهذا حق لكن ان اراد حينئذ بقوله فالمبادي التي بها يحصل جسميته منها ما هي اجزاء
من وجوده وحاصلة في ذاته المبادي التي بها يحصل جسميته الطبيعية النوعية فلا يصح على رأيه
قوله في مقام التعيين والبيان وهي اثنان فان المبادي والاجزاء التي بها يحصل الجسمية الطبيعية
النوعية عنده ثلثة الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية الجوهريتان وان اراد
المبادي التي يحصل بها جسميته الطبيعية الجنسية اثنان فقط اي الهيولى والصورة الجسمية لان
الجسمية الطبيعية الجنسية انما تحصل بهما فقط ولا دخل في حصولها للصورة النوعية فيقال
ان الجسم الطبيعي موجود خارجي ولا شيء من الموجود الخارجي بحاصل ومركب من الموجود والمعدوم
فالجسم الطبيعي ليس بحاصل من الموجود والمعدوم ولما كانت الصورة الجسمية التي يقول بها
ابن سينا معدومة كما سيجيء لا يمكن ان يتركب منها الجسم الموجود في الخارج ثم قال احدهما منه
قائم مقام الخشب من السرير والاخر منه قائم مقام صورة السرير وشكلها من السرير فالقائم
منه مقام الخشب من السرير يسمى هيولى والقائم منه مقام الصورة السريرية يسمى صورة يريد
به ان يبين الهيولى والصورة الجسمية كانه قال كما يوجد في المركب الصناعي مثلا في السرير
امران احدهما الخشب الذي هو مادة السرير والاخر صورته الصناعية وشكله كذلك يوجد
في المركب الطبيعي امران احدهما قائم مقام مادة المركب الصناعي وهو الهيولى والاخر قائم
مقام صورته الصناعية وهو الصورة الجسمية لكن نحن نقول انما يعلم به الهيولى الاولى والصورة
النوعية الجوهرية لا الصورة الجسمية الجوهرية لان الصورة النوعية يمتاز بها المركب منهما
ومن الهيولى من المركب من صورة نوعية اخرى ومن الهيولى كما يمتاز السرير المركب من الخشب
والصورة السريرية بصورته السريرية من كل مركب صناعي اخر معمول من الخشب وصورة
صناعية مغايرة لصورة السرير واما الصورة الجسمية التي قال بها ابن سينا فلا يمتاز المركب
منها ومن الهيولى من المركب من صورة جسمية اخرى ومن الهيولى لكونها ماهية نوعية مشتركة
بين جميع الاجسام الفلكية والعنصرية على رأيه كما قال في الاشارة الرابعة من النمط الاول
من طبيعيات الاشارات ولما قال في الفصل الرابع المنقول من منطق الشفاء في مواضع عديدة
من ان الجسم لا يخالف بها جسما اخر ثم قال فاذن صورة الجسمية اما متقدر الى قوله فليوضع
للطبيعي اقول الاحكام التي حكم بها على الصورة الجسمية محتاجة الى بيان وجودها فلا تقبل قبل
بيانه قوله فليوضع للطبيعي ان للجسم بما هو جسم مبدءا هو هيولى اقول لا حاجة له الى هذا
الوضع فانه علم وجوده بما اثبته المصر في الكتاب الاول من الثمانية قوله ومبدءا هو صورة
ان شئت صورة جسمية اقول لا انشاء ولا تصح العدم ثبوتها قوله وان شئت صورة نوعية
اقول لا حاجة له الى وضعه لعلمه وجودها باثبات المصر اياها قوله وليوضع له ان هذا الذي
هيولى لا يتجرد عن الصورة قائمة بنفسها البتة اقول عدم تجرده عن الصورة الجسمية لا يصح
لما عرفت وعدم تجرده عن صورة ما نوعية ثابتة قوله ولا يكون موجودا بالفعل الى قوله
لتعدمها الهيولى اقول ان اريد بالصورة الصورة الجسمية لا يسلم قوله الا ان يحصل الصورة
الى اخره وان اريد الصورة النوعية يكون قوله صحيحا كما مر ويجيء وما قال في الفصل الثاني

من المقالة الاولى من الهيات الشفاء واما المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار
ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي فنير وعليه ان المقدار لا يعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي
لانه لا بعد مقوم للجسم الطبيعي عند الحكماء كما مر وسيجيء تفصيلا ولا في نفس الامر كما سنبرهن عليه
بعد قال ومنه ما يقال له مقدار الى قوله وقد عرفت الفرق بينهما قد عرفت ما ورد عليه
وستعرف بعد ما سيرد وقال وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة اقول عدم مفارقة
الكمية المتصلة مسلم واما عدم مفارقة البعد المقوم للجسم الطبيعي فانما يصح بعد ان كان موجودا
ولم يثبت قال ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة وانه ايضا مبداء
لوجود الاجسام الطبيعية اقول قد عرفت ما عليه قال فاذا كان مبداء لوجودها الى قوله
فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات اقول انما يصح ما قال بعد اثبات وجوده ولم يثبت
ثم ما قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء ان معنى هذا الرسم للجسم
الى اخره صحيح حق واما ما قال فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته
وهو بها هو ما هو فاقول لا يجوز هذا التعريف لان الجسم لا يكون بالصورة الجسمية هو ما هو
ثم قال في سائر الابعاد المفروضة الى قوله لكمالاته الثانية حق واما ما قال فالجسمية
بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة فليس بحق كما عرفت
وستعرف ثم قال وهذا المعنى غير المقدار الى اخره اقول قد عرفت ما اورد عليه بهذا
واما ما زعموا من ان الجسم المطلق متصل في نفسه كما هو كذلك عند الحس مع قطع النظر
عن الصورة النوعية والمقدار وان الصورة الجسمية الجوهرية جزء منه وزعموا ان هذا
هو مذهب ارسطو ومن جاء بعده من الحكماء المشائين حتى زعموا ان ارسطو وسائر
المشائين اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال
والاتصال اي الصورة الجسمية لا تقبل نفسها اي الاتصال ولا ضده اي الانفصال
فالجسم ليس باتصال فقط اي صورة جسمية ففيه ما يقبلهما وهو الهيولى فكل ذلك فاسد
اما اولا فلانه لم يقل ارسطو ولا واحد من الحكماء المشائين بكون الصورة الجسمية الجوهرية
جزءا منه بل هم انما قالوا ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة النوعية الجوهريتين
فقط والاتصال والانفصال انما يعرضان له بواسطة الكم المتصل العارض بواسطة الصورة
النوعية كما صرحوا به في مواضع كثيرة وقالوا ان مبادي الجسم الطبيعي المكونة الداخلة فيه
اثنان فقط الهيولى والصورة النوعية ومبادي تكون الاجسام الطبيعية المكونة ثلثة فقط
الهيولى والصورة النوعية والعدم كما علم ذلك من الكتاب الاول المشروح من الكتب الثمانية
المعمول لبيان مبادي الاجسام الطبيعية ومما نقل في هذا الشرح من سائر الحكماء المشائين ومن
كتب الكون والفساد وشروحها مفصلا واما بعض اشراح كسقوطس فليس من الحكماء بل من علماء
نصارى كما قلنا سابقا بل لم يقل احد من طوايف الحكماء بوجود الصورة الجسمية لا بكونها جزءا
من الجسم ولا بكونها مفروزة كما نقل السهروردي وسائر حكمائنا الاسلام المشتغلين بالحكمة كما علم
من كتب ارسطو وشروحه القديمة والحادثة واما ثانيا فلانه لم يقل ارسطو ولا احد من سائر
الحكماء بكون الجسم الطبيعي المطلق متصلا في نفسه مع قطع النظر عن الصورة النوعية والكم المتصل

بالمتصل بل ذهبوا الى انه لا يلزم لولا عروض كم متصل لم يكن منقسما ولا ممتدا اصلا كما نقلنا
عن الفيلسوف من انه قال في المتن الخامس عشر من الكتاب الاول في رد مليسوس
القائل بكون الموجودات شيئا واحدا غير متناه وانه ان كان الموجود الواحد جوهرا لا يكون
غير متناه ولا يملك اخذ اعظاما الا لو ملك لكان كميا وقبله جميع من احد ولم يجب احد
منهم من طرف مليسوس بانه اذا كان الموجودات جوهرا واحدا يكون متصلا وممتدة
في نفسها اتصالا وامتدادا جوهريا لا كميا ولانهم ذهبوا الى ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة النوعية فقط واذا كان كذلك فلو لوحظ الجسم بدون الصورة النوعية
والكم المتصل يبقى الملحوظ هو الهيولى فقط على رايهم والهيولى الملحوظة فقط لا يكون
لها في ذاتها امتداد ما اصلا لانها في ذاتها بسيطة لا مركبة اصلا وكل بسيط لا مركب في ذاته
لا ينقسم في ذاته اصلا وكل ما لا ينقسم في ذاته اصلا لا يكون له امتداد ما في ذاته اصلا
فالهيولى الملحوظة فقط لا يكون لها امتداد ما في ذاتها اصلا اما الصغرى فتثبت بان
الهيولى الملحوظة كذلك لو كانت مركبة لكانت اما مركبة كصبرة الاحجار او كالعسكر
المرتب او كالبيت او مركبة جوهرية او عرضية والتالي بط بجميع اقسامه فكذا المقدم
فالهيولى بسيطة لا مركبة اصلا ويثبت بطلان التالي بان عدم كونها مركبة كصبرة الاحجار
او كالعسكر المرتب او كالبيت ظاهر غني البيان واما عدم كونها مركبة جوهرية فلان
المركب الجوهري هو الحاصل من القوة والفعل اي الهيولى والصورة كما افاد المعلم
الاول في المتن الثامن والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخرى وصرح
به تابعهم توماس اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه وهو مما ذهب جمهور الفلاسفة فلو كان
الهيولى الملحوظة بدون الصورة النوعية مركبة جوهرية لكانت مركبة من نفسها ومن الصورة
النوعية الملحوظة هي بدونها والتالي بط لان شيئا ما لا يتركب من نفسه ولانه خلاف
المفروض فكذا المقدم واما عدم كونها مركبة عرضية فلان المركب العرضي هو الحاصل
من الجسم الموضوع والعرض كما صرحوا به كالنار الحار والجدار الابيض ولو كانت
الهيولى الملحوظة بدون الصورة النوعية مركبة عرضية لكانت مركبة مما هو كل بالنسبة
اليها اي الجسم الموضوع ومما هو خارج عنها وهو مستحيل بديهة واما الكبرى الاولى اي
قولنا كل بسيط لا مركب اصلا لا ينقسم في ذاته اصلا فلانها لو انقسمت في ذاتها لم تكن
بسيطة لا مركبة في ذاتها اصلا بل مركبة فيلزم اجتماع المتناقضين واللازم مستحيل قطعا
فكذا الملزوم واما الكبرى الثانية فلانه لو كان ما لا ينقسم في ذاته اصلا امرا ممتدا
لانقسم واجتمع المتناقضان والتالي بط فكذا المقدم ولو لوحظ الجسم المركب عندهم
من الهيولى والصورة النوعية بدون الكم المتصل لا يكون له امتداد ما اصلا كما علمت
من المتن الخامس عشر من الكتاب الاول المنقول فيما سبق ولان سبب امتداد الجسم
الطبيعي انما هو الكم عندهم على ما صرح به المعلم الاول في المتن الثالث عشر من خامس
ما بعد الطبيعة فعلم مما حققنا انه لا يوجد في شيء من الهيولى والصورة النوعية و
المركب منهما بالنظر الى ذاتها اتصال وامتداد بالفعل اصلا وهو مذهب الفلاسفة

كما نقل رها بين قومبر جنبش عنهم واليه ذهب اكثر فحول علماء اللاتين نعم قد ذهب
بعض علماء نصارى اليونان واللاتين الى انه يوجد في الهيولى امتداد جوهري
لكنه لا يضرنا واما ثالثا فلانهم زعموا ان المشائين اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق
لما لم يكن مركبا من اجزاء لا تتجزى اصلا او فعلا كان متصلا في نفسه قابلا للاتصال
والانفصال والاتصال اى الصورة الجسمية لا تقبل نفسها ولا ضدها فالجسم المطلق
ليس بصورة جسمية فقط ففيه امر آخر باق وهو الهيولى زعم فاسد لانه ليس
لهذا الدليل اثر في كتبهم بل هم انما اثبتوها بدليل الكون والفساد وعلى ما علم من الكتاب
الاول من الكتب الثمانية وكيف يمكن ان يثبتهم بما نقلوا عنهم مع ان الجسم الطبيعي
ليس في ذاته متصلا وممتدا عندهم فان الاتصال والامتداد انما يوجد فيه
بواسطة الكم المتصل كما عرفت ثم اقول اجمالا ان المدعى والدليل اللذين نقلهما
السفد عن المشائين ليس شيء منهما لهم لانهم لم يدعوا ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى
والصورة الجسمية حتى يحتاجوا الى ايراد مثل هذا الدليل بل هذا الدليل
من توهمات ابن سينا في نفس الامر وذكرها في اكثر كتبه وان كان الظاهر من كلامه
انه اخذه من المشائين ثم من جاء بعده اخذه من كتبه زاعمين انه اخذه من المشائين
لكن لما كانوا موردين هذا الدليل لاثبات تركب الجسم منهما ولم يكن مثبتا لما ادعوه
ناسب ان نتكلم ماله وعليه تفصيلا فنقول ان ارادوا بقولهم لما بطل كون الجسم مؤلفا
من اجزاء لا تتجزى اصلا او يتجزى وهما لا فعلا ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند
الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته ثبت انه متصل في نفسه باتصال ذاتي جوهري
غير خارج عن ذاته قابل للانفصال بقبول جوهري ذاتي لم ينشأ من امر خارج
فمع قطع النظر من كذب النقل لا يلزم التالي للمقدم لان اللازم لعدم تركبه من اجزاء
لا تتجزى اصلا او فعلا كونه متصلا اتصالا ذاتيا مطلقا ذاتيا كان او عرضيا و
قابلا للانفصال قبولا مطلقا ذاتيا كان او عرضيا وان ارادوا به ثبت انه متصل
في نفسه باتصال عرضي وقابل للانفصال قبولا عرضيا فكذلك لا يلزم التالي المقدم
بعين ما مر ولو سلم اللزوم لا يتفرع عليه قوله فله امتداد جوهري بل المتفرع كونه
ذو امتداد عرضي وان ارادوا مطلق الاتصال والقبول فالتالي يلزم المقدم
قطعا لكن لا يتفرع على هذا قوله فله امتداد جوهري بل المتفرع عليه كونه ذو امتداد
مطلقا يتبدل عليه المقادير المختلفة المخصوصة قال وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل
بدون تعقله لى قوله بل هو عند افلاطون اقول مع قطع النظر عن كون زعم زعمهم
هذا باطلا لما عرفت مرارا ان الحكم بان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله وان كان
مسلما عند ابن سينا واتباعه لكنه محتاج الى البيان فان حكماء اليونان تعقلوا
حقيقته بانه مجموع الهيولى والصورة النوعية من غير ان يلاحظوا الامتداد الجوهري
قال ناقلا عنهم لا يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اقول ان اراد ادراكا حقا
مطابقا للواقع فيحتاج الى وجوده وهو غير ثابت وان اراد ادراكا مطلقا حقا

حقا كان او كاذبا فبعد التسليم يكون ذكره حشوا لغوا وبما ذكرنا عرفت انه لا يتفرع على ما
قالوا قوله فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم قال بل هو عند افلاطون واتباعه نفس
الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو
القابل للانفصال اقول هذا كذب وافتراء عليهم كما عرفت قال لان القابل يجب
اجتماعه مع المقبول والاتصال اى الصورة الجسمية يمتنع ان يبقى مع الانفصال اي
فالقابل ليس بالاتصال واذا كان كذلك فلا بد من جوهر قابل للاتصال اى العرضي
والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى
بالهيولى اقول الصغرى مسلمة لوجوب اجتماع الموصوف مع صفته اللاحقة به لكن الكبرى
غير مسلمة لان مرادهم ان الاتصال اى الصورة الجسمية الموجودة في الخارج يمتنع ان يبقى
مع الانفصال وكون الصورة الجسمية موجودة في الخارج غير معلوم لا بديهة ولا نظرا
بل هي من توهمات بعض الشراح وابن سينا فان قلت انهم قالوا لا نزاع في ثبوت جوهر
شانه الامتداد والاتصال وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد
كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد
عليه الاتصال والانفصال قلت ان ارادوا انه لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد
والاتصال الجوهري ففيه نزاع كثير لانه لم يقل به احد من الحكماء بل قالوا لا شيء من الجواهر
بممتد ومتصل في نفسه مع قطع النظر عن الكم المتصل وانما قال به بعض الشراح وابن سينا
واتباعهم وان ارادوا انه لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال المطلق
او العرضي فمسلم لان الجسم الطبيعي جوهر شانه ان يلحق به الامتداد والاتصال العرضي
اعني الكم المتصل لكن لا يلزم منه وجود الصورة الجسمية الجوهرية ثم اقول ان ارادوا بقولهم
انما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس انه متصل باتصال
ذاتي جوهري كما ذهب اليه الحكماء او لا كما ذهب اليه المتكلمون ففيه انه لم يذهب احد
من الحكماء الى انه في نفس الامر متصل واحد باتصال ذاتي جوهري غير خارج عرضي وان
ارادوا انه في نفس الامر متصل واحد باتصال خارج عن حقيقة الجسم عارض له اى متصف
بالكم المتصل فلا يفيد وجود الصورة الجسمية الجوهرية نعم لا نزاع بين الحكماء في وجود الكم
الكم المتصل فان الكم المتصل موضوع علم الهندسة من الرياضيات التي يكون موضوعها نوع
من الموجودات الخارجية المحتاجة في الخارج الى المادة لا في الذهن عندهم نعم قد نازع
فيه بعض العلماء المتاخرين من غير الحكماء لكن قد اجبنا لهم في شرح فصل الكم من كتاب
المقولات العشرة وبرهنا على وجودها ببرهان صحيح واجب القبول وان ارادوا
انه في نفس الامر متصل واحد اى غير مركب من اجزاء لا تتجزى اصلا او فعلا فان ارادوا
بالجوهر الموضوع في هذه القضية الصورة الجسمية الجوهرية كما يدل عليه قولهم وعلى الاول
هل هو تمام الجسم ام لا فيقال عليهم هذا الحكم انما يصح بعد اثبات وجودها ولم يثبت وليس
ببديهي والا لعلمه الحكماء ايضا وان ارادوا به تمام الجسم الطبيعي فلا يكون لقولهم وعلى الاول
هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال معنى ولو

سلمنا ان الصورة الجسمية موجودة تقول ان اردتم بالصورة الجسمية الواقعة موضوعا
في الكبرى اي قولهم والاتصال اي الصورة الجسمية يمتنع ان يبقى مع الانفصال الصورة الجسمية
المتشخصة بالمقدار المعين فلا يتفرع عليها مع الصغرى قولهم فلا بد من جوهر قابل للانفصال
يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى
لانه يجوز ان يبقى مع الانفصال الصورة الجسمية الكلية التي هي ماهية نوعية عندهم ويكون
هو الجوهر القابل لهما الباقي معهما لا المسمى بالهيولى وان اردتم بها الصورة الجسمية الكلية
فامتناع بقائها مع الانفصال نظري يحتاج في اثباته الى اقامة البرهان فان قلتم نبرهن
عليه بان الاتصال العرضي لازم لماهية الصورة الجسمية واذا انعدم بالانفصال انعدم
تلك الماهية قلنا ان اردتم بالاتصال العرضي اللازم لها الاتصال التشخصي فقط لانه يلزم
ان يكون جميع الاجسام متصلا باتصال واحد شخصي وان اردتم به الاتصال الكلي فهو
مسلم لانهم قالوا ان الاتصال الكلي لازم للجسم قطعا لكن نقول الزائل هو الاتصال
الجزئي المخصوص وهو ليس بلازم واللازم هو الاتصال الكلي وهو ليس بزائل مع
ان الحكم بانعدام ذات الصورة الجسمية الجوهرية على تقدير وجودها بمجرد الانفصال
مع كون حقيقة الاقسام الحاصلة به كالمياه الموضوعة في الكيزان الحاصلة من تقسيم الماء
الكائن في الجب وكون تلك الاقسام مسماة باسم الكل اي باسم الماء خارج عن مقتضى
العقل ولهذا قال السعد والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهره
وحدوث اخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته ثم لنتكلم حاصل ما قال شمس الدين
محمد بن محمود الشهرزوري في الفصل الثالث من طبيعيات الشجرة الالهية فنقول
قال فيه ذهب المعلم الاول واتباعه وهم المشاؤن الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
الجسمية واحتجوا بوجهين الاول يبتنى على امرين احدهما نفي الجزء الذي لا يتجزى وثانيهما
كون الجسم البسيط شيئا واحدا في نفسه كما هو عند الحس واذا ثبت هذا فنقول الجسم
الجسم البسيط في حقيقة ذاته شيء واحد اي هو متصل كما هو عند الحس وهو قابل للانفصال
وذلك الاتصال اي الصورة الجسمية اما نفس حقيقة ماهية الجسم او داخل فيها او
خارج عنها والاول باطل لانه لو كان نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال قابلا للاتصال
والانفصال والثاني باطل بقسميه اما الاول فلان الشيء لا يكون قابلا لنفسه واما
الثاني فلان شيئا لا يكون قابلا لضده لو كان الانفصال ضدا للاتصال او لعدمه لو كان
بينهما تقابل العدم والملكة ولانه لو كان الاتصال المذكور اي الصورة الجسمية نفس
حقيقة الجسم المتصل لزم ان يكون الجسم متصلا بذاته لا باتصال زائد على ذاته وما من ذات
الشيء لا ينعدم عنه ولما انعدم اتصاله وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان
الجسم ليس متصلا لذاته وكذا الثالث فانه لو كان خارجا عن ماهية الجسم لم يتوقف تعقله
على تعقل الاتصال والتالي بط فكذا المقدم واذا لم يكن عينه وخارجا عنه فهو جزؤه و
اذا كان جزؤه فله بالضرورة جزء اخر هو قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى
والاتصال المقبول هو الصورة فالجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال

والاتصال ه

في الجب عين حقيقة الماء الكائن فيه

الاتصال الصوري الجوهري ليس هو المتبدل على الشمعة الواحدة من امتدادات
مختلفة متغيرة فانها اعراض لا يتبدل الشمعة عن حقيقتها بتغيرها وهذا الاتصال المذكور
ثابت غير متغير اصلا وهو الصورة الجسمية وصورة القياس المنتج لعدم كون الاتصال
نفس حقيقة الجسم هكذا الجسم قابل للاتصال والانفصال والاتصال اي الصورة الجسمية
ليس بقابل لشيء منهما فالجسم ليس بصورة جسمية والثاني هو قولهم الجسم من حيث هو متصل
يكون بالفعل ومن حيث ان له قوة قبول ابعاد متبدلة واتصالات وانفصالات يكون
بالقوة والشيء الواحد من حيث هو بالفعل لا يمكن ان يكون بالقوة فلو كان الاتصال
اي الصورة المصححة للابعاد العرضية نفس هذه القوة على الاشياء للجسم لوجب ان يعقل
الابعاد المتبدلة وجميع ما يعرض للجسم عند تعقل الجسم وكان تعقل الاتصال ممتنعا بدون
هذه الاشياء التي هي نفس القوة عليها والتالي بط فكذا المقدم وصورة القياس
هكذا الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة ينتج من الاول
الجسم لا يقارنه قوة ثم يجعل النتيجة صغرى وهي لا شيء من الجسم بمقارن للقوة والهيولى
مقارنة للقوة لينتج من الثاني لا شيء من الجسم بهيولى فيجب ان يكون الحامل للقوة التي تعرض
للجسم غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بالفعل بل الحامل لتلك القوة هو
الذي فيه قوة الاتصال والانفصال من الصور والاعراض وذلك هو الهيولى فيجب
ان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما ما عنه الفعل وهو الصورة والثاني ما عنه القوة
وهو الهيولى انتهى ولما كان الفاضل ذاهبا الى مذهب الاوائل اي الذين كانوا قبل
افلاطون وافلاطون على زعمه الباطل انثنى من تقليده لما قال يحيى السهروردي في حكمة
الاشراق وغيرها من ان الجسم هو الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور والاعراض الشاغلة
للحيز الممتد في الجهات وهو على زعمهما متصل واحد وصورة وحدانية لا تركيب فيها اصلا
لكنه قابل للانقسام الى غير النهاية وهو من حيث جوهريته الجسمية سمي جسما ومن حيث انه
يقبل الصور والهيئات سمي هيولى وهو امر واحد في حقيقة ذاته شرع ان يرد على الحجة
الاولى من طرف الاوائل فقال اما الحجة الاولى فالاعتراض عليها من وجوه الاول انها
مبنية على وجود اتصال جوهري في الجسم مغاير له ونحن نمنع وجوده فيه وان لا يكون فيه
الا الاتصال الذي زعمتم انه من عوارض الكم لا غيره وقولكم ان الابعاد والامتدادات
يتبدل على الشمعة مع بقاء الاتصال الواحد الجوهري ممنوع لان الشمعة اذا كانت طويلة
وجعلت مستديرة فانه يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة وبالعكس تتفرق فيها اجزاء كانت
متصلة فالاتصالات المتعينة المختلفة والامتدادات المتغيرة تكون في الشمعة حاصلة
على سبيل البدل فالاتصال الواحد ثابت واما امتداد متعين غير متغير فغير مسلم اصلا ووجه
الثاني ان الاتصال المذكور في الحجة انه جوهر هو عرض لكن ذلك هو الذي يقابل الانفصال
ويبطله لورود ه عليه ثم يعود الجسم الذي بطل عنه الاتصال الاول متصلا باتصال اخر
مثله ثم يبطل هذا ايضا بانفصال اخر الى غير النهاية فهذه الاتصالات المتجددة متبدلة متغيرة
مع بقاء الحقيقة الجسمية والنوعية واستغنائها في قوامها عنها فيكون اعراضا واما الاتصال

مس القوة ه

الذى بين فى الحجة انه غير الجسم فهو قابل للانفصال والاتصال المحكوم بالجوهرية فهو الجسم لا غير
وقولكم ان الاتصال لا يبقى مع الانفصال ولو كان نفس الجسم لوجب بقاء الاتصال مع
الانفصال كما بقى مع الانفصال قلنا الاتصال الذى يبطل بالانفصال هو الاتصال
العارض لا الاتصال الجوهري ولو كان الاتصال الجوهري يبطل بالانفصال لزم
ان لا يبقى الحقيقة الجسمية مع الانفصال وليس كذلك وايضا نقول من طريق اخر فيما يتعلق
بهذا الوجه انه لولا وجود المقدار ما امكن الانفصال على المادة ولولا الاتصال الجوهري
الذى ادعيتم انه مصحح للابعاد الثلثة ما امكن وقوع الابعاد الثلثة ولا الانفصال
فيكون القابل للانفصال الجسم لا المادة ثم لما كان الاتصال الجوهري جزء الجسم على رأيكم
فاذا كان الجسم يبقى مع الانفصال والاتصال الجوهري جزء الجسم كما زعمتم وجب
ان يبقى الانفصال مع الاتصال الجوهري الذى هو جزؤه ايضا فعلم ان الاتصال الجوهري
يبقى مع الانفصال على ما فرضتم فيكون الاتصال مصححا للانفصال وجزء القابل ولكن لقائل
ان يقول ان الاتصال الجوهري وهو الجسم اذا كان قابلا للاتصال العرضي والانفصال
فلا يحتاج الى حامل هو الهيولى فبطل ما ذكروه والثالث انكم زعمتم ان فى الجسم امتدادا
جوهريا وهو الصورة الجرمية وامتدادا اخر عرضيا هو الابعاد الثلثة والامتداد
من حيث ماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة فلا ينبغي ان يختلف مقتضاها فان اقتضى
بعض تلك الطبيعة ان يكون جوهرا وجب ان يكون الكل جوهرا وان اقتضى شئ منها
العرضية وجب ان يكون الكل كذا الرابع ان الاتصال اذا كان بمعنى الامتداد واصطلاحا
فلقائل ان يقول الامتداد لا يقابل الانفصال فيكون الامتداد نفس الجسم وهو القابل
للاتصال والانفصال والخامس الامتداد الجوهري ان لم يكن واقعا فى الاعيان
فيمتنع ان يكون جزء الجسم الموجود فى الاعيان لامتناع كون الذهنى مقوما للعينى وان
كان واقعا فى الاعيان فهو موجود والامتدادات المعينة العرضية موجودة ايضا
فيكون فى المادة الواحدة امتدادان وذلك محال وايضا اذا كان فى المادة الواحدة
امتدادان متباينان فهما مقداران لكون كل منهما حاصلا بالفعل فيكونان مقدارا
بالضرورة واحد المقدارين جوهر والاخر عرض فما فضل احدهما على الاخر فيكون
فى المادة الواحدة امتدادان كبير وصغير فان تقدرت المادة باحدهما فيفضل احدهما
على المادة او ينقص عنها فيكون بعض الامتداد لا فى مادة او بعض المادة لا امتداد لها
وهما محالان وان تساويا فى جميع اقطار فلا يكون بينهما امتياز البتة فيكونان واحدا
من جهة الامتداد وتعين المحل وخصوص المقدار وايضا الامتدادات الثلثة اذا
تبدلت على الشمعة ان تبدل الامتداد الجوهري الى الجهات المختلفة بطل ما ذكروه من تبدل
الاعراض وبقاء اتصال واحد وثباته بل الثابت ليس الا نفس المقدار فان الشمعة
التى لها مقدار معين اذا بدلنا طولها وعرضها وعمقها فكلما زاد فى الطول نقص من العرض
والعمق وبالعكس فالذهاب فى الجهات المختلفة عرضي المقدار والمقدار مقدار ثابت
لم يتغير فى الشمعة وانما التغير للاوضاع والذهاب فى الجهات المختلفة نعم لا يمكنك ان تحكم

ان تحكم بعرضية المقدار المحسوس لاجل التبدل المتغير فان الامتداد الجوهري المفروض
تبدل حكمه هكذا وان لم يتبدل الامتداد الجوهري الى جهة من الجهات فهو ممنوع اذ يمتنع ان يكون
الجسم الذى فيه ذلك الامتداد الى جهة ولا يكون الامتداد المتناهي الى جهة ولا ذا طرف
من الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي فلم يتبدل بل بقي كما كان قبل التبدل فى قطره حال
صغره كما كان فى حال كبره فيكون للقطر الصغير امتداد اخر فاضل عليه وهو محال واما الحجة
الثانية فالاعتراض عليها ان قولكم الجسم ليس نفس القوة على اشياء فنحن نسلم ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون القوة تابعة له ولا يلزم من ذلك ان يكون القوة نفس الجسم فان
ادعيت ان القوة لو كانت نفس الاتصال فقط وفى الجسم قوة الانفصال فكان ان يبقى
الاتصال مع الانفصال فهو رجوع الى الحجة الاولى وقد فرغنا من الكلام عليها من ان الاتصال
اذا كان هو الامتداد فيجب ان يبقى مع الانفصال لئلا يرد ما ذكرناه هناك وقولكم ان
القوة لو كانت للجسم من حيث هو جسم للزم من ذلك ان يكون الشئ الواحد بالفعل و
بالقوة معا وهو محال ولما كان الجسم من حيث هو جسم بالفعل فيكون القوة لغيره قلت
الممتنع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا اما اذا كان الشئ ذاته وحقيقته
بالفعل وله مع ذلك قوة شئ او اشياء اخرى فليس ذلك بممتنع والوجود مشحون
بامثاله فان النفس ذاتها بالفعل ولها قوة قبول العلوم العقلية وجميع الاجسام
من حيث الجسمية بالفعل ومن حيث ان لها قوة قبول امور غير متناهية من الصور والاعراض
بالقوة والهيولى التى اثبتها المشاؤن يجب ان يكون ذاتها وجوهرها بالفعل فانها
حاملة للصور والاعراض ويمتنع ان يكون حاملها ليس له جوهر موجود بالفعل وذات
الهيولى ليست نفس القوة لانه لا يكون امرا جوهريا فتعين ان يكون ليس نفس القوة بل لان نفس القوة ه
هى شئ مع قوة ويكون ذلك الشئ مع القوة غير نفس القوة فيكون موجودا
بالفعل الا انه يجوز ان يكون ذلك الحصول بسبب الغير وليس ذلك بممتنع فان جميع
الممكنات الموجودة حصولها يكون بغيرها مع كونها حاصلة بالفعل فعلم من هذا التقرير
ان الهيولى التى اثبتها المشاؤن بالفعل لا نفس القوة بل فيها قوة على امور اخرى
وبهذا تبطل الكبرى القياس الاول وهى كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا تقارنه قوة
وصورة القياس هكذا النفس بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس تقارنها قوة امر ما ينتج
من الثالث بعض ما هو بالفعل من جهة ذاته تقارنه قوة امر ما انتهى قول الفاضل المذكور
وانا اقول على سبيل الاختصار انه لم يذهب المعلم الاول واتباعه ولا احد من الحكماء
الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية ولم يذكر احد منهم شيئا من الحجتين
اللتين ظن الناقل انهم احتجوا بهما وهذا الناقل كثيرا ما ينقل عن الحكماء المتقدمين
والمتاخرين كانه جالس معهم او رأى كتبهم لكنه يكذب فى كثير من نقوله قوله وثانيهما
كون الجسم البسيط شيئا واحدا فى نفسه اى كون الجسم البسيط متصلا اتصالا جوهريا
فى نفسه اقول لم يبين المشاؤن حجة من حججهم لاثبات الهيولى على هذا الكيف وهم لم يقولوا
بالاتصال الجوهري اى بالصورة الجسمية الجوهرية قوله وذلك الاتصال اى الصورة

الجسمية انفس حقيقة ماهية الجسم الى اخره هذا الحكم موقوف على وجود مثل ذلك الاتصال
ولم يثبت وليس ببديهي ولم يقل به احد من الحكماء وعلى تقدير وجوده نقول على قوله
لانه لو كان نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال قابلا للاتصال والانفصال والتالي باطل
بقسميه اما الاول فلان شيئا لا يكون قابلا لنفسه واما الثاني فلان شيئا لا يكون قابلا لضده
لو كان الانفصال ضد الاتصال او لعدمه لو كان بينهما تقابل العدم والملكة ان ذلك الاتصال
جوهر على ما زعموا والمقبول عرض فلا يكون قابلا لنفسه وانه ليس بضد للانفصال ولا مقابلا له
تقابل العدم والملكة بل ضد الانفصال ومقابله هو الاتصال اللغوي قوله ولانه لو كان
الاتصال المذكور الى اخره اقول ولو كان جزءا على ما ادعوه لزم ان يكون متصلا بجزئه
لا باتصال زائد على ذاته وما هو جزء الشيء لا ينعدم عنه ولما انعدم اتصاله وحدث
اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان الجسم ليس متصلا بجزئه مع انهم قالوا ان الجسم البسيط
متصل لجزئه وقد عرف فيما مر حال قوله وكذا الثالث الى اخره وحال صورة القياس
قوله والثاني هو قولهم الجسم من حيث هو متصل الى اخره اقول هذا ليس بقولهم فانهم
انما يقولون ان الجسم مركب من الهيولى والصورة النوعية والهيولى قوة والصورة
النوعية فعل وتظهر الصورة النوعية من بطون الهيولى فيحصل الجسم بالفعل فيعرض عليه
الاعراض بحسب اقتضاء هذه الصورة وقابلية الهيولى فالجسم عندهم بالفعل بمجرد ظهور
تلك الصورة من الهيولى مع قطع النظر عن كونه متصلا نعم الاتصال المطلق من لوازمه فهذا
القول ليس قول حكماء اليونان بل قول ابن سينا واتباعه فهؤلاء ان ارادوا بقولهم
الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل الجسم من حيث هو متصل باتصال جوهري اي
بالصورة الجسمية يكون بالفعل فيحتاج الى اثبات وجودها وان ارادوا به الجسم من حيث
هو متصل باتصال عرضي يكون بالفعل فلم اذ ارادوا بقولهم يكون بالفعل يكون موجودا
بالفعل او جسما بالفعل فاقول الجسم موجود بالفعل وجسم بالفعل بمجرد تركبه من الهيولى
والصورة النوعية مع قطع النظر عن كونه متصلا باتصال عرضي وان ارادوا يكون
بسبب عروض هذا الاتصال العرضي محلا وموضوعا للاعراض بالفعل فاقول مع قطع
النظر عن عدم مساعدة هذه العبارة لا يكون بهذا القول مقابلا لقولهم ومن حيث ان له
قوة قبول ابعاد متبدلة واتصالا وانفصالات يكون بالقوة على انه لا يجديهم نفعا
في مطلوبهم اصلا قولهم فلو كان الاتصال اي الصورة الجسمية الى اخره اقول هذا من قبيل
تخيل المعدومات عين الموجودات مع ان هذه الشرطية ليست بلزومية لان الهيولى قوة
للصور وجميع المقولات العرضية على ما قال الفيلسوف وابن رشد وسلمه جميع المشائين
مع انه لا يجب ان يتعقل جميع الصور والمقولات عند تعقلها ولا يمتنع تعقلها بدونها
ثم يرد على كبرى دليلهم اي قولهم وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة انه ان ارادوا
لا يقارنه قوة من جهة ذاته فمسلم لكن يمكن ان يمنع من جانب السهروردي كبرى القياس
الثاني اي قولهم والهيولى مقارنة للصورة كيف والهيولى هو الجسم البسيط الموجود
بالفعل غير مقارنة للقوة من جهة ذاتها وان ارادوا لا يقارنه قوة اصلا الا من جهة ذاته

ذاته ولا من جهة غيره فكذبها ظاهرة وتماما اوردنا من الاعتراضات على ادلة تركب الجسم
الطبيعي من الهيولى والصورة الجسمية وتماما اورد الفاضل المذكور وان كان بعض ايراداته
مدفوعة وبعض ما ادعاها غير مثبتة علم انه لم يثبت تركبه منهما ثم لنبرهن على عدم وجود
الصورة الجسمية التي ادعوا انها ماهية نوعية وجزء الجسم الطبيعي فنقول اولا ان هذه
الصورة الجسمية الجوهرية التي هي ماهية نوعية ليست بموجودة لانها لو كانت موجودة
لكانت اما ماهية نوعية اضافية او ماهية نوعية حقيقية لكنها ليست باضافية على ما علم
من كتبهم فيكون حقيقية واذا كانت ماهية نوعية حقيقية فاما بسيطة او مركبة والتالي باطل
بكلا قسميه فكذا المقدم فليست بموجودة وثبت بطلان التالي بانها لو كانت ماهية
نوعية بسيطة او مركبة لوجدت في الخارج بمجرد انضمام التشخصات الجزئية بها من غير احتياج
الى انضمام الصور النوعية ووجدت افرادها الشخصية متميزة عن سائر انواع الجوهر
كما يكون شان سائر الماهيات النوعية كذلك كما يعلم من كتبهم والتالي باطل لانها لا توجد
بدون انضمام الصورة النوعية فكذا المقدم وايضا لو كانت مركبة لزم ان يكون الجسم
الطبيعي مركبا من اجزاء اربعة عندهم والتالي خلاف مذهبهم فكذا المقدم وثانيا انها
لو كانت موجودة في الخارج لكانت اما فعلا او قوة او فعلا وقوة او لا فعلا ولا
قوة فان كانت فعلا والصورة النوعية ايضا فعل فيكون لجسم واحد فعلان وهو
مستحيل وان كانت قوة فيكون هيولى وان كانت فعلا وقوة يلزم التناقض وان
كانت لا فعلا ولا قوة يكون معدومة لان الموجود اما قوة او فعل وثالثا لو كان الجسم
مركبا من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية كما قالوا لزم ان يكون الحد التام المنطقي
الذي لاجزاء الجسم الطبيعي المحدود مركبا من ثلثة اجزاء ماخوذة من الاجزاء الثلثة الخارجية
مع انه ليس كذلك فانه مركب من الجنس والفصل فقط وقالوا ان الجنس ماخوذ من الهيولى
والفصل من الصورة النوعية فلو كانت الصورة الجسمية جزءا لاخذ منه شيء فكان حده
التام مركبا من الجنس والفصل وهذا الشيء فلم يكن المركب من الجنس والفصل فقط حدا
تاما والتالي باطل فكذا المقدم ورابعا انهم قالوا بان الجسم التعليمي موجود فحينئذ لا يخلو اما ان يكون
الصورة الجسمية كافية في كون الجسم الطبيعي ممتدا في الجهات الثلث او لا كافية فيكون
الجسم التعليمي عبثا لان ما يحصل به يحصل بما هو جزء من الجسم وان كانت لا كافية فاما ان يكون
الجسم التعليمي كافيا او لا كافيا فالجائز ان لا يكون كافيا لكونه امتدادا في الجهات الثلث
حتى قالوا انما سمي امتدادا لكونه سببا لامتداد الجسم الطبيعي كما فصلنا في فصل الكم من كتاب
ما تقولون فينبغي ان يكون كافيا فح يكون الصورة الجسمية عبثا خارجة عن مقتضى طبيعة الجسم
الطبيعي لا يقال الامتداد الحاصل بالصورة الجسمية مطلق ومبهم والحاصل بالجسم التعليمي
متعين لا مبهم فلا يكون شيء منهما عبثا لانا نقول الامتداد الحاصل بمطلق الجسم التعليمي
مطلق كالامتداد الحاصل من مطلق الصورة الجسمية والامتداد الحاصل بفرد الجسم التعليمي
متعين فكلا الامتدادين حاصلان به فيكون الصورة الجسمية عبثا خارجة عن مقتضى طبيعة
الجسم الطبيعي لا يقال يجوز ان يكون رابطة جوهرية لاتحاد الهيولى بالصورة من الصور

فان كانت كافية

لانا نقوله

النوعية فلا يكون عبثاً قد عرفت فيما سبق ان اتحاد الهيولي بالصورة النوعية ليس
بواسطة واخلة لان الهيولي قوة جوهرية والصورة النوعية فعل جوهري والقوة والفعل
الجوهريان يتحدان بالذات ويحصل منهما واحد بالذات بلا ريب وايضا ان الصورة
النوعية لا تنضم الى الهيولي من خارج الهيولي حتى تحتاج الى رابطة مثلا بان تكون موجودة
او لا في خارجها ثم ترتبط بها بل تظهر بايجاد الفاعل من بطن الهيولي وقوتها بحسب استعدادها
كما قال الفيلسوف في المتن السادس والعشرين من الكتاب الثاني من كتب النفس وبما
عرفت من ادلة ابن سينا واتباعه لاثبات الهيولي مردودة وان الصورة الجسمية الجوهرية
ليست بموجودة عرفت ان المسائل المذكورة في كتبهم الموقوفة على الهيولي والصورة الجسمية
او كليهما غير ثابتة ولهذا يبقى اكثر الايرادات التي يوردها العلماء عليها وعلى ادلتها او
عليهما غير مندفعة وانما اطنبنا الكلام تحقيقا للمقام قال الشارح ان هذا الرأي الثالث
اي كون الصورة الجسمية الجوهرية لاحقة بالهيولي الاولى خال عن الصدق لان المص قال في المتن
التاسع والستين من الكتاب السابق ان نسبة الهيولي الاولى الى الصورة النوعية والمركب
الطبيعي كنسبة النحاس والخشب الى الصورة الصناعية والمركب الصناعي فكما ليس في النحاس
والخشب مع قطع النظر عن الصورة الصناعية الصنمية والسريرية صورة صناعية اخرى
كذلك ليس في الهيولي صورة جوهرية اخرى ولانه لو كان يحل في الهيولي مثل هذه الصورة
الجسمية الجوهرية لكان في كل جسم طبيعي صورتان جوهريتان بالفعل فاذا كان كذلك فهل يكون
الجسم بكل واحدة منهما ماهية نوعية او يكون باحديهما ماهية جنسية وبالاخرى ماهية نوعية
فان كان الاول يلزم ان يكون جسم واحد بعينه فرد النوعين متخالفين وهو محال وان كان
الثاني فهو مستحيل ايضا لان الصورة الجسمية صورة ولا يمكن ان تفيد صورة ما وجودا
جنسيا لشيء فالصورة الجسمية لا يمكن ان تفيد وجودا جنسيا بل كل صورة انما تفيده وجودا
نوعيا كما يرى ظاهرا في الصورة العرضية لانه لا نرى ان يكون شيء ما ملونا ولا يكون ابيض
او اسود او احمر او اصفر او شيئا اخر من الملونات بل ولا يمكن ان يكون كذلك لان
الجنس لا يمكن ان يوجد بدون النوع ولانه لو كان تلك الصورة موجودة في الخارج
لحصل منها ومما اتصلت معه طبعا بمجرد انضمام العوارض المشخصة مركب جزئي داخل
في نوع والا لكانت صورة كلية كالمثل الافلاطونية وهي لا يمكن ان توجد لكنه لا يحصل
منها ومما اتصلت معه جزئي داخل في نوع فليست موجودة في الخارج وهذا الدليل
مثل دليلنا الاول بل هو قد وقع توارد ثم اجاب عن الدليل الذي ذكره سقوقس بان
تعريف المص للنفس بانها فعل اول لجسم آلي ليس لان الجسم يتقدم عليها وهي يتعلق به
حين ما يوجد فيه صورة اخرى والا لما حصل واحد بالذات بل معنى كونها فعل الجسم
كونها سببا للجسمية الكائنة معها والا لو كان متقدما عليها كيف كانت فعلا له وعن الثاني
بان النفس الناطقة محيطة بالقوة النفس النباتية والحيوانية كما يحيط العدد المؤخر
للمقدم والشكل المؤخر للمقدم على ما قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني النفس
فبهذا الوجه ينشأ منها الجسمية وتعطي شيئا وجودا جسميا بالصورة وان كانت لا جسمية

لا جسمية ولا هيولانية **الفصل الرابع في انه هل يوجد كم ما في الهيولي الاولى ملحوظة بذاتها ام لا**
اعلموا ان بعض العلماء قسموا الكم الى المعين وغير المعين والاول هو الكم المرئي في كل جسم الذي
اعطاه صورته الجوهرية لان الاحاطة والتحديد من خواص الصورة على ما قال الفيلسوف في المتن
الحادي والتسعين من اول كتب النفس فصورة الانسان مثلا تحدد وتشكل الانسان بحدود
وشكل تقتضيه وكذا صورة الفرس تحدد وتشكل الفرس والثاني هو الكم المتقدم في الهيولي
من كل صورة وهو لا كائن ولا فاسد غير مفارق عن الهيولي ابدا ثم يتعين من الصور هكذا
قسمه ابن رشد القرطبي في شرح المتن السادس والثلثين من اول الطبيعيات وفي الفصل الاول
من كتابه جوهر العالم وفي مواضع اخر وتبعه كثير من علماء اللاتين منهم الراهب ابندرقس
يرريش في آقيش زابا ترلاو يري يحيى النحوي ان يكون على هذا الرأي على ما يستفاد من شرح
المتن الثالث والثلثين من الكتاب الاول للكون والفساد ويثبتون دعويهم بانه لو كان الهيولي
بلا كم ما في نفسها لما كان ما حصل منها ومن الصورة الجوهرية كميا بل صار غير منقسم كالنقطة ويثبتون
هذه الملازمة بتقديم مقدمات ثلثة احديها ماخوذة من المتن الثاني عشر من اول ما بعد
الطبيعة وهي ان الانقسام خاصة مخصوصة بالكم بحيث لا يمكن ان ينقسم شيء ليس بكمي
ولو كان شيء قابل الانقسام يكون كميا البتة وثانيها ماخوذة من المتن الثامن من اول الكون
والفساد ومن المتن الثاني من سادس الثمانية ومن المتن الثامن من اول الكون والفساد
وهي انه لا يمكن ان يصير شيء من اللاكميات واللامنقسمات كميا وثالثها تستفاد من المتن العاشر
من ثامن ما بعد الطبيعة وهي ان الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان بل هي غير
منقسمة فيقولون لو لم يكن الهيولي قبل كل صورة متصفة بكم لكانت لا منقسمة بمقتضى
المقدمة الاولى والصورة الجوهرية ايضا غير منقسمة بحكم المقدمة الثالثة فلا يحصل منهما
شيء منقسم كمي بحكم المقدمة الثانية فلما كانت الاجسام الطبيعية كمية ومنقسمة وجب
ان نقر بان الهيولي ذات كم ما في نفسها اقول هذا الرأي مخالفة بينة لما قال المصنف
في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة من ان الهيولي في نفسها ليست كمية لا يقال انها
ليست في نفسها كمية بكم متعين لا بكم غير متعين لانه قال انها ليست في نفسها كمية على الاطلاق
ولو وجد في نفسها كم ما غير متعين لكانت في نفسها كمية بل لا كمية مطلقا ويخالف لمقتضى
البرهان لانه لو كان في نفسها كم ما لحصل من جنسين مختلفين اي الهيولي الجوهرية والكم
العرضي واحد بالعرض ثم حصل من الهيولي والصورة الجوهريتين واحد بالذات
ويستحيل ان يكون الواحد بالعرض متقدما من الواحد بالذات كما يستحيل ان يحصل اولا الابيض
الابيض ثم يحصل البيت فلا يمكن ان يوجد في نفس الهيولي كم ما قبل قبول الصورة و
اجيب عن دليلهم المذكور بان الهيولي الاولى منظورة في نفسها لا كمية بالفعل كما يكون
كل جوهر كذلك وكمية بالقوة لانها جميع المقولات بالقوة كما قال المص في المتن الثاني
عشر من اول الكون والفساد وما يكون بالقوة شيئا يكون بعد بالفعل هذا الشيء بسبب ما
فالهيولي الاولى تكون بعد كمية بسبب الصورة لان الصورة تفيد الوجود لها وما يفيد
وجودها يفيد ايضا ما يتعاقبه اي الكم وقبول الانقسام وساير الاعراض فما قالوا لو لم يكن

الكم المتصل اثنان معين وغير معين وهذا لوصف في الهيولي قبل كل صورة

الانقسام خاصة الكم

لا يمكن ان يكون شيء من اللاكميات كميا

٤ الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان والانقسام

٥ اثبات ان الهيولي تتصف بكم ما قبل كل صورة وابطاله

٦ الهيولي في نفسها ليست كمية

الهيولى قبل قبول الصورة كمية لكانت لا منقسمة والصورة الجوهرية ايضا غير منقسمة
فلا يحصل من هاتين الغير المنقسمتين شئ منقسم كمى فان ارادوا لو لم يكن الهيولى في نفسها
قبل قبول الصورة كمية لا بالفعل ولا بالقوة لكانت لا منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة
فالملازمة مسلمة لكن الهيولى ليست في نفسها لا كمية بالقوة بل كمية بها بل هي في نفسها جميع
المقولات بالقوة كما عرفت وان ارادوا لو لم يكن الهيولى في نفسها كمية بالفعل لكانت
في نفسها لا منقسمة بالفعل فالملازمة مسلمة لكن لا يلزم ان لا يحصل منها ومن الصورة
الغير المنقسمة شئ منقسم لان الصورة لما افادها الوجود وكان في قوتها ان يكون
كمية يفيدها ان يكون كمية ايضا الفصل الخامس في ان الهيولى الاولى هل توجد بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر
عن الصورة ام تاخذ كل وجودها من الصورة اقول فيه اختلاف عظيم بين العلماء قال بعضهم ليس للهيولى الاولى
في نفسها مع قطع النظر عن الصورة موجودية اصلا بل انما تأخذ الموجودية من الصورة
الجوهرية ولهذا قال افوناس الهيولى الاولى لا توجد في الخارج في نفسها لانها ليست
بموجودة بالفعل بل بالقوة فقط ولهذا يكون كونها مجعولة مع شئ لا بالاستقلال اولى
من كونها مجعولة بالاستقلال وقال في موضع اخر كل ما يوجد في طبيعة الاشياء اي
في الخارج يوجد بالفعل ولا يكون هذا للهيولى الاولى الا بالصورة التي هي فعلها ويرى
ان يكون هذا هو رأي الفيلسوف لانه يسميها لا موجودة او موجودة بالقوة
او جوهرا بوجه ما كما سبق بل ولما قرر ايضا في المتن الخامس عشر من خامس ما بعد الطبيعة
ان الصورة علة الوجود ولتوجد الاجسام بسببها لانه بعد ما قال الاجسام البسيطة كالتراب
والنار والماء والتي تكون كذلك والاجسام بالكلية والتي تتركب منها الحيوانات والاجنة
واجزاؤها كلها تقال جواهر لانها لا توجد في الموضوع بل توجد فيها غيرها اي الاعراض
قال للصورة وبوجه اخر كل ما يكون علة الوجود وموجود اي مثل هذه الاشياء التي لا توجد
في الموضوع كنفس الحيوان وهذا الرأي مسلم عند جميع التوماسيين كما قال رهابين قوبسنس
وقبلوه كما قبله قابراولس وقايتانس وفراريس وباولس سونجنس ودومنيقس
باننس ونازارس منهم واستدلوا عليه بانها لو وجدت في ذاتها مع قطع النظر عن الصورة
لكانت موجودة بالفعل لان كل ما يوجد بالنظر الى ذاته موجود بالفعل فكان الصورة جائية
اليها حال كونها موجودة بالفعل ومشهور ان ما يجيء الى الموجود بالفعل لا يحصل منهما واحد
بالذات بل واحد بالعرض فلو كانت الهيولى موجودة بالنظر الى ذاتها لما حصل منها ومن الصورة
واحد بالذات وهو باطل فان قلت هذا الدليل انما يتم لو كان وجود الهيولى الكائن في ذاتها
تاما كاملا وليس كذلك بل هو ناقص يكمل من الوجود الذي تفيده الصورة بعد فيحصل
منهما واحد بالذات اي المركب الطبيعي قلنا اجاب عنه اصحاب هذا الرأي بانه لا يمكن ان يكون
شئ في سلسلة ترتيب واحد بعينه فعلا وقوة وان كان يمكن ان يكون في ترتيبين وسلسلتين
لان الفعل والقوة متقابلان ولهذا لما كان الصورة في ترتيب الماهية فعلا لا يمكن ان تكون
في هذا الترتيب بعينه قوة بوجه ما لكن يكون قوة في ترتيب الموجودية لانها تنتسب الى فعل
الوجود وبوجه القوة والقابلية له لكن كل وجود فعل في ترتيب الوجود فلو تحقق وجود

وجود الهيولى الناقص لكان فعلا البتة لان الوجود فعل وكان في عين هذا الترتيب قوة بالنسبة
الى الوجود التام المتعاقب وانا اقول لو كان كذلك لزم ان يكون الهيولى موجودة بوجودين
وان يجتمع فيها مثلان واللازم باطل فكذا الملزوم وبعضهم قسم الوجود الى التام والناقص كما مر في السلك
المورد من قبلهم والهيولى الاولى توجد في نفسها مع قطع النظر عن الصورة بوجود ناقص لا بوجود
تام والى هذا الرأي ذهب كثير من الفحول مثل جفرفتس وسقوتس والراهب سنارج وثريس
وتبعهم انتونس روبيس وهرتادس وارياقا واوديدو وماستريوس وتبتس واستدلوا
على رأيهم بان ذات الهيولى الاولى مغايرة لذات الصورة فيكون للهيولى وجود مغاير
للوجود الذي تفيده الصورة لان الذات والوجود واحد لا سيما في البسائط وبانه لو اخذت
الهيولى كل وجودها من الصورة والمركب لوجدت وفسدت بعدد الصور والمركبات الكائنة
والفاسدة لان الفساد ليس الا زوال الوجود ولان الاشياء عند الفساد تنتقل من الوجود
الى اللاوجود فلو لم يكن الهيولى موجودة في نفسها كما هو الرأي الاول لوجدت وفسدت بعدد
ما توجد وتفسد الصورة والمركبات والتالي باطل فكذا المقدم ومهدات رح مقدمة لما ذهب
اليه وقال كما ان الفعل مشترك بالاسم لانه يطلق ويراد به الجوهر اي الصورة الجوهرية
كما قال المصنف في المتن السابع من ثاني النفس ويطلق ويراد به العرض مثل الحركة كما قال في المتن
من ثالث الثمانية ويطلق ويراد به العلة الاولى لجميع الموجودات اي الواجب الوجود
بالذات كما قال في المتن التاسع والاربعين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة كذلك لفظ الوجود
والموجودية مشترك بالاسم وكما يكون الانفعال والاستحالة مشتركان بالاسم لان بعض الانفعال
والاستحالة تلف وبعضه زيادة سلامة الشئ الذي يكون بالقوة مما كان بالفعل كما قال المصنف
في المتن السابع والخمسين من ثاني النفس ولان الانفعال والاستحالة المكمل للصحة والسلامة مع
انهما لا ينبغي ان نسميهما بهما لكنا اضطررنا ان نسميهما بهما قال المصنف في المتن الثاني والستين
منه ايضا لما كان انواع هذين غير مسماة باسم وجب ان يستعمل الانفعال والاستحالة
كالاسماء المخصوصة كذلك تعكزوا احكم للوجود والموجودية وقل بعض الوجود والموجودية
حقيقي وهو الذي به يوجد شئ في طبيعة الاشياء بالذات اولا اقل هو الذي به يكون
شئ مستعد لان يوجد بالذات في صف الاشياء واسمي هذا الوجود الموجودية صوريا
وفعليا وهو فعلية ما وفعل لما وجد بالوجه المذكور وبعضه مجازي وهو ليس الا ماهية الشئ
وذاته من حيث انه يكون خارج علله وبه يمتاز هذا الشئ من كل شئ يكون في قوة الفاعل
فقط مثلا الهيولى فيما نحن فيه وان كانت موجودة بالقوة لكنها لما اخرجت في نفس
الامر خارج عللها تسمى موجودة الآن بوجه مغاير للوجه الذي كانت حال كونها في قوة
الفاعل فقط واسمي هذا الوجود والموجودية ذاتيا ووجودا قويا ومما قررنا تعرف
افتراق هذين الوجودين اي الصوري والوجود القوي فان الاول يكون من جانب
سلسلة الفعل والصورة والثاني لا يتبع صورة ما بالضرورة بل يكون في الوجود القوي
وسلسلته ولا يمكن ان يبين هذا الفرق الذين كانوا يقولون ان الهيولى الاولى ملحوظة
في نفسها بلا صورة ما توجد بالوجود الناقص لان التام والناقص يكونان من سلسلة واحدة

الهيولى الاولى جميع المقولات بالقوة

الهيولى الاولى لا توجد في الخارج بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الصورة

الصورة علة لوجود الاجسام

الوجود فعل وكمال

قسم بعضهم الوجود الى التام والناقص

الواجب تعالى علة اولى لجميع الموجودات

بعض الوجود حقيقي فعلي وبعضه مجازي وقوي

يتغير فانه بالزيادة والنقصان فقط ولهذا يرى ان يكون كل وجود تاما كان او ناقصا صادرا من فعل وهذا الفعل لما لم يوجد في الهيولى الملحوظة بنفسها وبلا صورة ما لا يكون موجودة بالوجود الناقص والوجود الذاتي القوي لا يجب ان يتعاقب فعلا واذا عرفت هذا فاقول اولا ان الهيولى الاولى ملحوظة في نفسها بلا صورة ما ليس لها وجود صوري لان الوجود الصوري هو الذي به يوجد شيء بالذات في طبيعة الاشياء اولا اي لا يكون به قابلا لان يوجد بالذات والهيولى الاولى الملحوظة بذاتها وبلا صورة جوهرية لا توجد بالوجود الحقيقي اصلا في طبيعة الاشياء وليست قابلة لان توجد بالذات به وهكذا ينبغي ان يفهم من كلام اقوناس حيث قال الهيولى لا توجد في ذاتها في طبيعة الاشياء اي لا توجد مأخوذة بنفسها وبلا صورة ما كما توجد الاجسام وهذا الوجود هو الوجود الصوري ولهذا اليسلبه عن الهيولى الاولى ولا تكون بهذا الوجود موجودة بالاستقلال بل موجدة مع اعراض كما قال اقوناس ايضا لان الايجاد والاستقلال انما يكون لشيء يوجد حقيقة وبالذات وليست كذلك ولهذا الوجود الصوري يتكلم المصنف في المتن الخامس عشر من خامس ما بعد الطبيعة حين قال الصورة علة الوجود ولكن المصنف واقوناس يتكلمان في الوجود المعقول حقيقة وهو الوجود الصوري ولهذا الوجود اقيم ادلة الراي الاول لانه لو كانت الهيولى موجودة بمثل هذا الوجود لكانت موجودة بالفعل بلا ريب فلما حصل منها ومن الصورة امر واحد بالذات ولا يرد عليه السؤال المورد على الراي الثاني لان الوجود الصوري والوجود بالقوة يكونان من سلسلتين مخالفتين كما قلنا وثانيا ان الهيولى الاولى ملحوظة بذاتها وبلا صورة ما يكون لها وجود ذاتي وقوي لان ذات الهيولى الملحوظة في نفسها اما ان يكون لها وجود بعمل العقل وفي قوة علتها فقطا ويكون لها وجود في نفسها بلا عمل العقل ولا في قوة علتها فقط والاول باطل لانه يلزم ان لا توجد اصلا فتعين الثاني اي ان يكون لها وجود في نفس الامر من غير عمل العقل ولا في قوة علتها فقط وهذا الوجود وجودها الذاتي القوي لا يقال نعم الهيولى الملحوظة بذاتها يكون لها وجود في نفسها لكن بهذا الوجود تتميز بانها لا يكون لها ماهية ذاتية ممتازة من كل شيء اخر وليس وجود والموجودية اي ليس وجودا يوجد به الهيولى لان وجود والموجودية يصدر من الفعل الذي ليس يتحقق في الهيولى المأخوذة بنفسها لانا نقول هذا لا يقدح دليلنا لان الهيولى الملحوظة في نفسها توجد بدون عمل العقل وكل ما يوجد بدون عمل العقل يتحقق في نفسه فالهيولى يتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه يوجد بهذا الوجود الذي يتحقق به في نفسه فالهيولى توجد بهذا الوجود الذي تتحقق به في نفسها كما يقال الافلاك والعناصر والمركبات توجد بدون عمل العقل وكل ما يوجد بدون عمل العقل يتحقق في نفسه فالافلاك والعناصر والمركبات تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه يوجد بهذا الوجود الذي يتحقق به في نفسه فالافلاك والعناصر والمركبات توجد بهذا الوجود الذي تتحقق به في نفسها وكما يقال الصورة توجد بتعلقها بالهيولى تتحقق مع تعلقها بالهيولى وكل ما يتحقق مع تعلقه بالهيولى يوجد مع تعلقه بها فالصورة توجد مع تعلقها بالهيولى وايضا ان وجود الهيولى الاولى على ذاتها فلو كان لها ذات بدون عمل العقل ومن غير

وجود الهيولى على ذاتها

ولكن لا يوجد بتعلقها بالهيولى فالصورة يتحقق مع تعلقها بالهيولى

توقف على الصورة كان لها وجود بالضرورة لكن لها ذات فلها وجود بالضرورة ويثبت كون وجود الهيولى الاولى على ذاتها اولا بان المصنف بعد ما قال اولا في المتن التاسع من ثالث النفس من ان المقدار وماهيته والماء وماهيته متغايران يعني ان هذه الاشياء الخارجية رياضية كانت او طبيعية وماهيتها متغايرتان ومن استنبط اقوناس الفرق بين الماهية والوجود عقبه بقوله وكذلك في اشياء اخرى لكن لا في كلها لان في بعضها ماهية اللحم واللحم واحد انتهى والهيولى الاولى وكذا الصورة من البعض الذي يكون ماهيته عين هذا الشيء كما سنحققه في شرح المتن المذكور وثانيا بان الماهية والذات تمتاز عن الوجود امتياز المحيط عن المحاط كما حققه اقوناس في مواضع كثيرة وظاهر انه ليس في الهيولى الاولى محاط ومحيط ولا قوة وفعل لانها بسيطة فليس فيها وجود مغاير لذاتها وقد بين المصنف في المتن الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة حيث قال النفس وماهيتها واحد والانسان وماهيته ليسا بواحد فان الهيولى كالنفس كما سنفصل هذا في محله المناسب وهذه المقدمة التي استعملها اصحاب الرأي الثاني ايضا لوجود الهيولى اظنها قوية لكن المبنى الثاني لهذا الرأي وان قبله واستحسنه كثير من فحول الرجال لكني اظن انه ليس بشيء في نفس الامر لان الهيولى الاولى لو لم تكن موجودة في نفسها واخذ كل وجود من الصورة والمركب لا يلزم ان يقال انها تفسد بعد ما يفسد الصورة والمركب لان الشيء انما يفسد اذا زال عنه الوجود بحيث لا يكتسب الاخر والهيولى اذا خلعت صورة لبست صورة اخرى في ان الخلع واذا رفع منها وجود تأخذ وجودا اخر في حال الرفع فلا تفسد كذا اجاب الذين يسلبون كل وجود عن الهيولى الاولى

الفصل السادس في انه هل تشتاق الهيولى الى الصورة ام لا

اعلم ان بعض الشوق نفساني وبعضه طبيعي كما بينهما توماس اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه والاول يحصل بعد ادراك شيء ينتقل به المدرك الى ما هو حسن وخير عنده فان كان الانتقال بالادراك العقلي يسمى الشوق ارادة وان كان بالادراك الحسي يسمى الشوق المتعلق به شوقا حسيا والهيولى لا تشتاق بمثل هذا الاشتياق لكونها عديمة الادراك والشوق الطبيعي ليس الا ميل طبيعي به يميل كل جسم طبيعي بلا ادراك ما الى ما هو موافق لطبعه وخير غير حاصل فيه بالقوة كميل الحجر الى جهة التحت والنار الى الفوق وبحثنا ههنا عن هذا الشوق فنقول انكر تيتوس المتكلم النصراني في رد قوانين ارسطوطلس ان يكون الهيولى الاولى مشتاقة بهذا الشوق لان الهيولى لا تسعى ولا تجهد لوجدان الصورة لان السعي عمل والعمل يكون من الصورة كما قال المصنف في المتن الخامس والخمسين من اول الكون والفساد وصاحب هذا الشوق يسعى ويجهد لوجدان ما يشتاق اليه كما يرى في الحجر المرفوع من الارض فانه يميل لطبعه ويسعى بثقله ان ينزل ويصل اليها فالهيولى الاولى ليست صاحبة هذا الشوق ولانها لو كانت مشتاقة الى صورة ما سوى الصورة الحاصلة فيها لاشتاقت الى فساد المركب الذي هي جزؤه لانها لو اشتاقت يحق ان تخرج ما تشتاق اليه الى الفعل ولا يمكن ان تخرج اليه الا بزوال الصورة الكائنة فيها وفساد المركب لكن الجزء لا يشتاق الى فساد المركب لانا نرى كل جزء يميل الى حفظ الكل بحيث ويجهد لخير الكل المركب من غير نظر الى خيره المخصوص فالهيولى لا تشتاق الى صورة ما وتبعه ابن سينا وقال

بعض الشوق نفساني وبعضه طبيعي

الهيولى الاولى لا تشتاق الى الصورة

فى الفصل الثانى من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء قد يذكر فى مثل هذا الموضع حال شوق
الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شئ لست افهمه
واما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيرى الطبيعى الذى
يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر الى السفل ليستكمل بعد نقص له فى اينه الطبيعى
فهذا الشوق ايضا بعيد عنه ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان
هناك خلو عن الصورة كلها او ملال من صورة قارنتها او فقد ان القناعة بما يحصل الصورة
المكملة اياها نوعا وكان لها ان تحرك الى اكتساب الصورة كما للحجر فى اكتساب الاين ان كان
فيها قوة محركة وليست خالية عن الصورة كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فيميل الى نقضها
ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا تشتاق
اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امر فى جوهرها فيكون
هناك سبب يوجبه ولا يجوز ايضا ان يكون غير قانعة بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد
فيها فان هذا محال والمحال ربما ظن انه يشتاق اليه بالاشتياق النفسانى واما الاشتياق
التسخيرى فانما يكون الى غاية فى الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف
يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصورة وانما يأتيها الصورة الطارية من سبب يبطل
صورتها الموجودة لا انها تكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصور المقومة التى
هى كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر
فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا الى الصور المقومة فمن هذه الاشياء تعسر على فهم هذا
الكلام حق الفهم الذى هو اشبه بكلام الصوفية من كلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيرى
يفهم هذا الكلام حق الفهم انتهى والحق انها تشتاق اليها بمعنى سنذكره على ما ذهب اليه
افلاطون والمصنف وتبعهما كل من جاء بعدهما من الحكماء لان الهيولى الاولى من نفسها خالية
عن جميع الصور تكمل باكتسابها بها تصير حسنة وتوجد فى طبيعة الاشياء وتصير هذا الشئ
وجوهرا فى الخارج وكل ما كان كذلك يسعى سعيا طبيعيا لتحصيل كماله والخير المناسب له الغير
الحاصل فيه بالفعل من نفسه لان الكل يشتاق الى الخير كما قال المصنف فى اول الاخلاق فالهيولى
الاولى تسعى سعيا طبيعيا لتحصيل كمالها والخير المناسب لها الغير الحاصل فيها بالفعل من نفسها
وهى انما تكمل بالصور النوعية فتسعى طبعا لتحصيلها فتشتاق اليها اشتياقا طبيعيا لان الشوق
الطبيعى هو هذا السعى الطبيعى فان قلت اى شئ اشتياق الهيولى الاولى الطبيعى قلت ليس
بعرض لانه لا يقوم عرض بها بلا واسطة وليس امرا ممتازا عنها فى الخارج والا لما كانت
الهيولى بسيطة بل هو عين ذاتها فيه من حيث تسعى بذاتها وتميل الى الصور التى هى خير وكمال
لها ومغاير لها بالمفهوم كما عهد ان يقال لقوة الهيولى الاولى انها عينها فى الخارج ومغايرها
بالمفهوم ثم ان قلت الى اى صورة تشتاق الهيولى اتشتاق الى صورة ما ام الى الصورة
المعينة قلت هى تشتاق اولا الى صورة ما يعنى انها حال كونها تحت صورة قابلة الزوال
تشتاق وتسعى الى تحصيل صورة ما اى صورة كانت ثم اذا اتصفت ببعض الاستعدادات
الجزئية تشتاق الى الصورة المعينة اى الى هذه الصورة او تلك لا انها بحسب ذاتها تكون

يكون ميلها الى هذه او تلك بلا فرق لكن اذا استعدت باستعداد متعين يكون ميلها الى معين
اولى من ميلها الى تلك ثم ان قلت هل تميل الهيولى الى الصورة الزائلة عنها ام لا بل الى التى
لم تحصلها قبل فقط قلت هى من حيث ذاتها تميل ايضا الى الصورة التى قد كانت لها وتخلعت
عنها لانها من حيث ذاتها تكون نسبتها الآن الى الصورة التى زالت عنها كنسبتها اليها فى زمان
كانت لم تحصلها فكما كانت قبل مشتاقة اليها تكون بعد ايضا كذلك ولهذا لا يقال اذا فسدت
صورة الماء مثلا وصورة الهيولى بصورة اخرى انها انعدمت بالكلية فانها وان زالت
ولا توجد بعد بعينها لكنها لم تصر لا شيئا محضا بل بقيت موجودة فى قوة الهيولى وكل ما يوجد
بالقوة فيها تشوق هى اليه لان كون شئ فى قوتها هو اشتياقها اليه وما قلنا هو رأى جماعة
الفلاسفة ولا يكون قوة الهيولى واشتياقها الى الصورة الزائلة عبثا بسبب انها لا يمكن
ان تحصل فيها بعد لان هذا امر لم ينشأ من ذات الهيولى بل من غيرها لانه لا يوجد فاعل
طبيعى معط للهيولى عين الاستعدادات السابقة ويخرج تلك الصورة بعينها من قوتها
الى الفعل لكن هذا لا يبدل ذات الهيولى وطبيعتها فتبقى شائقة اليها بالطبع على انه وان لم يمكن
ان تعود هى بعينها لكن يكفى لان لا يكونا عبثا انهما تخرجان الى الفعل بصورة اخرى من هذا
النوع او بما يشابهه وهذا يرى ظاهرا لان حصة هيولى الحطب قبل ان تصير حطبا كانت
فى قوة ان تتصور بصورة الحجر وشائقة اليها فمع انها لم تتصور بها ولا تتصور ولا نقول
ان قوتها واشتياقها اليها عبث فكذا لا نقول فى القوة والاشتياق بالنسبة الى الصورة
الزائلة ثم ان قلت هل تشتاق الى الصورة الحاصلة فيها بالفعل قلت الشوق قسمان
احدهما يسمى شوق الطلب والثانى شوق الرضا وكلاهما ظاهران فى افعال الاختيارية فان
شوق الطلب يسوقنا الى طلب غير الحاصل لنا وتحصيله وشوق الرضا يكون للشئ الحاصل لنا
الآن لا ان الغير الحاصل والمطلوب لنا اولا وبهذا الوجه يمكن ان تلاحظ هذين القسمين
فى الاشياء الطبيعية وفى الهيولى ايضا والى هذين القسمين اشار المصنف فى المتن الجاوى و
الثمانين حيث قال واخر مستعد لان يحب ويشتاق ولعدم امكان تحقق اشتياق للرضاء
فى العدم لم يذكره فى المتن المذكور حين تكلم للعدم بل انما ذكر الاشتياق فقط المراد منه
الاشتياق الطلبى ويجاب عن الدليل الاول الذى ذكره فيثنوس بانه ان اراد بالصغرى
ان الهيولى لا تسعى سعيا عمليا كما يسعى الصورة فمسلمة لكن نقول ان اراد بالكبرى ان كل
صاحب هذا الشوق فيسعى ويجهد سعيا وجهدا عمليا لوجدان ما يشتاق اليه فغير مسلمة لانه
يكفى لصاحب الشوق الطبيعى ان يسعى سعيا ذاتيا بدون عمل بان يكون بالقوة ويميل ويجهد
ميلا وجهدا باطنيا لان يصير بالفعل والحاصل يكفى كونه ذا استعداد وقوة لان يكمل وان
اراد بها ان بعض صاحب الشوق يسعى فلا ينتج مع الصغرى لفقدان كلية الكبرى التى
هى شرط انتاج الشكل الثانى وعن الثانى بان الهيولى التى هى جزء من المركب لا تشتاق
الى فساد المركب بالذات بل بالعرض ولاجل حصول الخير العظيم والكمال التام وهذا
الاشتياق مناسب لاكثر الاجزاء لا يسلب عنها ولكن تعرف هذا على وجه التام ينبغى ان تعلم
ان كل صورة نوعية للاجسام الفاسدة انما تصور الهيولى بتصوير زائل بعد لا دائم لان

الشوق قسمان شوق الطلب وشوق الرضا

الهيولى الاولى تشتاق الى الصورة

كلا منها قابل الفساد وسبب هذا ان شيئا منها لا يشبع الهيولى ولا يخرج تمام قابليتها الى الفعل
ولما لم يكن واحدة منها مشبعة لها ومخرجة تمام قابليتها الى الفعل وكان كل ما حصل فيها
في معرض الزوال فلئلا تبقى عارية وتفقد نفسها بالكلية تشتاق طبعا الى صورة اخرى وتميل
ميلا باطنيا اليها اعني انها قوة لها ولا يكملها الا زوال الحاصلة فيها وفساد الكل فتشتاق الى
زوالها وفساده بالتبع والعرض وايضا ان الخير العظيم والكمال الذي تتهيؤ له بالقصد
طبعها هو الخير الكلي لمجموع الفاسدات وكمالها وهو يحصل بالمكونات الجديدة لان الاشياء
التي تكون تحت فلك القمر من حيث انها فاسدة سيالة لا تدوم الا بها والمكونات الجديدة
يحصل معها الفسادات الجديدة لان تكون هذه الصورة يكون فساد الاخرى ولهذا
تشتاق الهيولى الى الصورة الجديدة ولما لم يمكن ان تصور بها الا بزوال الحاصلة فيها وفساد
المركب تشتاق بالعرض الى فساده بها لانها متهيئة للخير الكلي والكمال التام وبما حققنا تعرف
الجواب عما قال ابن سينا ايضا ولقد اصاب فيما قال وهذا شيء ليس انا فهمه وفيما قال
وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم وما ذكرنا الى ههنا يكفي للمبداء الهيولاني وسياتي
ابحاث اخر متعلقة به في كتب الكون والفساد ثم لنذكر بعض ابحاث المبداء الصوري فنقول

البحث الثاني في المبداء الصوري وفيه اربعة عشر فصلا الفصل الاول في بيان ان الصورة الجوهرية
في راي قدماء الحكماء كانت مجهولة وما بينهم صارت معلومة لما كانت الصورة الجوهرية مبداء ثانيا للاجسام
الطبيعية ولم يعلمها المصر في الكتاب السابق تفصيلا ولم يعلمها في كتاب اخر قصدا وبالذات
بل يعلمها بحسب المناسبة تعليما متفرقا ناسب لنا ان نعلمها تعليما ازيد من تعليم الهيولى الاولى
فنقول ان احدا من قدماء الحكماء لم يعلمها علما تاما ولم يبينها واضحا كما قال المصر في الفصل السادس
من اول ما بعد الطبيعة لانهم انما وجدوا العلة المادية والفاعلية اما الصورية والغائية فلم يجدوها
الى زمان سقراط كما نقل ابن رشد عن الفصل الاول من اقسام الحيوانات للمصر ومن هذا يعرف
لم لم ينقل المصر شيئا للصورة عنهم حين نقل اراءهم المخالفة في الهيولى في الكتاب السابق
واول الكون والفساد وفي كتب ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخرى فاكثر القدماء كانوا
ذاهبين الى ان تمام طبيعة الاجسام الطبيعية وذاتها هو الهيولى لكن اختلفوا في تعيينها فقال
بعضهم هو الماء وبعضهم هو الهواء وبعضهم هو النار وبعضهم هو امر متوسط بين النار
والهواء وبعض الفلسفيين انها هو التراب كما فصلنا في شرح المتن السادس من الكتاب
الاول ويجيء في الفصل الاول من اول الكون والفساد وفي الفصل الثاني من اول ما بعد
الطبيعة وقالوا جميع الامور الموجودة في الاجسام اعراض وملكات وهيئات لها قال
المصر في المتن السادس من ثاني الثمانية كما كان يضع كل واحد منهم المبداء امرا واحدا
او امورا كثيرة كذلك كان يقول بهذا او ذلك المقدار هو كل الجوهر وجميع ما عداه
انفعالاتها وملكاتها واحوالها وانما سلب المصر من كل واحد من القدماء تمام علم الصورة
الجوهرية لا مطلق العلم وقال ابن رشد لم يجد القدماء الى زمان سقراط العلة الصورية
لان البعض شموها في زمان سقراط ونالوا اليها نيلا ضعيفا خفيا ولهذا قال المصر في المتن
الثاني والعشرين من ثاني الثمانية ان انبذوقلس وذيموقراطيس وصلا قليلا الى الصورة

الى الصورة والى انها موجودة انتهى ثم علمها علما ازيد تماوس وبين ان هذه الصور اي صور
الموجودات الدائمة اي المثل اصناما وتماثيل وهياكل واولا والانه كان يقول ان الهيولى
تبقى بعينها في التبدلات مع فساد الصور كما تبقى النحاس والذهب بعينهما مع تغير الاشكال
قال في تماوس الاشياء التي تدخل وتخرج اي اصنام الاشياء والمثل الموجودة حقا
ودائما تكون متشكلة بوجه متعجب عسير البيان جدا ان هذه الاشياء والمثل الموجودة حقا و
دائما كما سنقرر بعد ويجب ان نتخذ الان ثلثة اجناس الاول ما يتولد الثاني ما منه يتولد
الثالث هو الذي منه ياخذ المتولد المشابهة ولهذا يليق ان ننسبها ونسميها هكذا القابل
اما وما تقبل منه والدا والطبيعة المتوسطة بينهما ولدا انتهى وهو دل على الصورة الجوهرية
بلفظ الواحد كما نقل عنه المصر في المتن الخامس والخمسين من الكتاب السابق وفي المتن السادس
من اول ما بعد الطبيعة وقد فصل ما قلنا بلوتينس وثامسطيوس وفيلوبونس
فان قلت لاي حكيم يليق ان يبحث عن الصورة الجوهرية اللطبيعي ام للفلسفي قلت ذهب
بعضهم الى انه يليق للفلسفي اما اولا فلان الفلسفي يبحث عن العلة والصورة الاولى من الكل
كما يظهر من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة وكل من يبحث عن علة وصورة اولى للترتيب يليق
ان يبحث عن بواقي على الترتيب وصورة المرتبطة بها فالفلسفي يليق ان يبحث عنها واما ثانيا
فلان الفلسفي يبحث عن الماهية والصورة ماهية فيبحث عنها وتثبت الصغرى بان مجموع سابع
ما بعد الطبيعة معمول لبيان الماهية وتحقيق الحق في هذا المقام يحصل بتقرير مسائل ثلثة الاولى
هي ان الطبيعي لا يناسب له ان يبحث عن الصورة من حيث عمومها الثانية ان الطبيعي يجب عليه
ان يبحث عن الصورة الطبيعية والفاسدة الثالثة ان الطبيعي يبحث عن وجود الصور المجردة
عن الهيولى لا عن ماهيتها وذاتها وكل يبحث عنها من حيث انها مبداء الحركة يعني نفتش وجودها
ولا نفتش ماهيتها والبحث عن ماهيتها من وظايف الفلسفي والمسئلتان الاوليان تظهران
من المتن الاخير من الكتاب السابق حيث قال واما المبداء الصوري هل يكون واحدا او كثيرا
وكم وايا يكون فالبحث عنه وبيانه بالاستقصاء من وظايف الفلسفة الاولى واما الصور
الطبيعية والفاسدة فنبحث عنها فيما سيبين بعد وكذا قال في المتن الثاني من ثالث
الفلكيات وسبب هذا ظاهر لان الصورة الماخوذة على العموم تشتمل على معان صورية مختلفة
لانها محيطة بالصور الفاسدة والصور المجردة اللامادية وكل ما كان كذلك لا يليق ان يبحث
عنه صاحب علم واحد فالصورة الماخوذة على العموم لا يليق ان يبحث عنها صاحب علم
واحد فلا يليق ان يبحث عنها الطبيعي ويظهر المقدمة الثانية ايضا بان كل صورة طبيعية وفا سدة
توجد في الهيولى وتكون مبداء الحركة وكل صورة جوهرية توجد في الهيولى وتكون مبداء
الحركة يليق ان يبحث عنها الطبيعي فالصور الطبيعية والفاسدة يليق ان يبحث عنها الطبيعي
اما الصغرى فمعلومة من الكتاب الاول والثاني من الثمانية واما الكبرى فلان الطبيعي يبحث
عن الهيولى قصدا وبالذات فيبحث ايضا عما يوجد فيها اي الصورة لان الهيولى والصورة الطبيعية
والفاسدة متضايفان كما قال المصر في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات وكل
متضايفين يبحث عنهما في علم واحد ولانه يبحث عن الحركة بالقصد فيبحث عن مبدائها الذي

تقدم منه اى الصورة فانها مبدا الحركة كما قال الفيلسوف فى المتن الثالث من ثانى الطبيعيات والثالثة بحسب جزئيها ظاهرة مما قال المصنف فى المتن المذكور من ان البحث عن المبدأ الصورى اى عن الصورة المجردة عن الهيولى وبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة الاولى لانه يستفاد منه ان الطبيعى يبحث عن الصور المجردة ايضا لكن لا بالاستقصاء لانه انما يبحث عن وجودها فقط والفلسفى يبحث عن ذاتها وكيفيتها وعددها ولما كان هذا البحث اعظم من الاول جدا وكان العنوان يؤخذ من الاعظم الاكثر كما قال المصنف فى المتن الثانى من ثانى النفس اعطى المصنف الفلسفى البحث عن الصور المجردة عن الهيولى مطلقا كما قال المصنف فى المتن الحادى والسبعين من ثانى الطبيعيات وفى الفصل الاول والسابع من اول الفلسفة الاولى وفى مواضع اخر ولهذا حين صرح فى المتن الخامس من الكتاب الثانى عشر منه الجوهر المحسوس الفاسد والدائم ان يكون من نظر الطبيعى والجوهر الغير المحسوس من نظر الفلسفى والدليل على ان الطبيعى يبحث عن وجود الصور المجردة وكونها مبداء الحركة هو الكتاب الثامن من الثمانية الذى يعلم فيه من الحركة الدائمة وجود المحرك الغير المتحرك ثم تعلم بواقى محركات الافلاك ويرد الدليل الاول للرأى الاول بانه انما يليق ان يبحث من يبحث عن علة اولى من ترتيب العلل عن بواقى علل هذا الترتيب اذا كان حال بواقى الترتيب كحال اوله كما يظهر فى العقل الاول وبواقى العقول فانه لما كان حالها واحدة يبحث عن جميعها الفلسفى وان كانت البواقى مختلفة بالطبع من اول هذا الترتيب كما فيما نحن فيه فان الصورة الاولى مجردة عن كل هيولى والصور الطبيعية مقارنة لها دائما فلا يليق ان يبحث عن بواقى الترتيب من يبحث عن اوله ويرد الثانى بان الصورة كما يبحث عنها الفلسفى بحيثية بحيثية اخرى فان الفلسفى يبحث عنها من حيث انها موجودة والطبيعى يبحث عنها من حيث انها مبداء الكون ومن حيث انها جزء الجسم الطبيعى ومن حيث انها مبداء الحركة ومن حيث كونها حاصلة فى الهيولى والبحث عن شئ واحد فى علوم كثيرة بحسب اختلاف الجهات ليس بامر محدث لانه قال الفيلسوف فى المتن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة قد يكون موضوعات كثيرة لعلم واحد وقد يكون واحد الكثير

الفصل الثانى فى انه هل توجد صورة جوهرية فى طبيعة الاشياء ام لا اعلموا ان جمهور المشائين وبعض القدماء ذهبوا الى انها موجودة فى طبيعة الاشياء ومنهم المصنف فى الفصل الاول من ثانى الثمانية حين قال انها طبيعة لان الطبيعة جوهر ولانه قسم الجوهر فى مواضع كثيرة الى الهيولى والصورة والمركب منهما ويعلم صدق هذا من طرق ثلثة من تقوم الاجسام ومن التبدل الجوهرى ومن افعال الاجسام اما علمه بالطريق الاول فبانه يلاحظ ان جميع الاجسام اما متحدة بالماهية والنوع او مختلفة بها لكنها ليست متحدة بها لان الانسان والفرس والبقر والحمار والطير والسمك والجعل والبقة والنبات والمعدن والتراب والماء والهواء والنار المختلفة المتباينة تخالفا وتباينا بينا ليست متحدة بالماهية جزما كما يشهد به الفطرة الانسانية ومن يقول ان الحجر ناطق كالانسان وهو جماد كالحجر وان هذا التخالف مثل الامتياز عن زيد بالذات والماهية كما لامتياز عمرو عنه بها فليس هذا خروج عن الفطرة الانسانية بل عن الحيوانية ايضا فتعين انها مختلفة فيها ولا يمكن ان تخالف فيهما بالهيولى

بالهيولى الاولى لانها مشتركة وواحدة فى كل جسم تحت فلك القمر فتخالف بامر اخر وهذا الامر الاخر ليس عرضا لان العرض لا يمكن ان يكون مقوما للجوهر لقوته لعرضيته ولانه يجعل شيئا فوق قوته وهو يشتمل التناقض ولان المركب من الجوهر التام منه العرضى وهو يجعل ماهيته للحصول الجوهر من اللاجوهر كما قال المصنف فى المتن الثانى والخمسين من الكتاب السابع لو كان عرضا لما كان جسم ما موجودا بالذات وواحدا بالماهية وداخلا فى مقولة واحدة بل كان كل جسم طبيعى موجودا بالعرض وواحدا بالعرض لتركيبه من جنسين مختلفين اى الهيولى الجوهر والعرض ولان الصور العرضية لا تفعل موجودا بالفعل على الاطلاق بل تجعلها بالفعل وكيفيا بالفعل ومضافا بالفعل وذا اين بالفعل وذا عرض اخر مثل ان تجعله ابيض او كبيرا واباً ومتمكنا كما بين فى المتن الثانى عشر من اول الكون والفساد وسببه ظاهر فان العرض يلحق الموضوع الموجود بالفعل قبل ان يلحق فبقى ان يكون الامر الذى به يتقوم الجسم الطبيعى ويكون جزءا داخلا فيه وبه يمتاز عن اخر بالماهية والنوع جوهرا وهو متحد بالذات مع الهيولى حاصل منهما فقط الجسم الطبيعى وهو ليس بواحد بل كثير يتميز كل نوع الجسم الطبيعى عن اخر بما له من هذه الصور وهذه الصور تسمى صورا جوهرية منوعة واما علمه بالطريق الثانى فبانه يلاحظ ان التبدل المحقق فى الخارج قسمان الاول عرضى والثانى جوهرى به يتولد جوهر ويفسد اخر وهذين التبدلين بينهما المصنف فى المتن الثانى عشر من اول الكون والفساد مع اتفاق رأى جميع الناس لانهم يرون ان بعض الاشياء يتبدل ولا يقولون انه يتكون على الاطلاق وبلا قيد بل يقولون انه صار كيفا او كما مثلا اذا صار الماء حارا او باردا لا يقولون على الاطلاق تكون الماء بل يقولون صار حارا او باردا ويسمى هذا تبدلا عرضيا ويرون ايضا ان بعضها يتبدل بتبدل اخر ويقولون انه تكون على الاطلاق وبلا قيد كذلك كما اذا تولد انسان وفسد ماء وصار هواء ويسمى هذا تبدلا جوهريا وايضا نرى ان بعض الاشياء يتبدل ويكون اسمه وحده الا ان كان محفوظين كالماء اذا تسخن وبعضها يتبدل ويتبدل ايضا اسمه وحقيقته كالماء اذا صار هواء وايضا ان بعض المتبدلات يفعل بعد التبدل الافعال التى كان يفعلها اولا وبعضها لا وهذا الفرق لا يمكن ان يكون الا بان يتبدل ويتكون ويفسد فى هذا التبدل الذى نسميه تكونا جوهريا امر جوهرى وهذا الامر الجوهرى لا يمكن ان يكون هى الهيولى فيكون جزءا اخر سميناه صورة نوعية جوهرية واما علمها بالطريق الثالث فبانه يلاحظ ان افعال بعض العناصر مخالفة لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا افعال بعض المعادن مخالفة لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا افعال بعض النباتات والاشجار مخالفة لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا افعال بعض الحيوانات مخالفة لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وافعال الانسان مخالفة لافعال سائر الاجسام وهذه الافعال الغريبة العجيبة المتخالفة جدا لا يمكن ان تصدر عن الهيولى الاولى لانها واحدة فى الاجسام التى تحت فلك القمر وبلا فرق بالنسبة الى جميع الافعال ولانه ليس لها تاثير اصلا ولا عن الاعراض لانها لو صدرت عنها لصدرت اما من الكيفيات

الاول الاربع اى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة او عن الثانية كالالوان
والطعوم والروائح حاشيا لها لان هذه الاعراض لا تكون فاعلة لا جائز ان تصدر
عن الاول لان بعض الافعال اكمل منها والاكمل لا يصدر عن الناقص لكن المعلول من حيث
انه معلول لا يمكن ان يكون اكمل من العلة فبعض الافعال لا تصدر عنها ولان بعض الاجسام
اذا تبدل كيفيته الاولى يصدر عنه فعله الاول كما اذا سخن المغناطيس فانه يجذب
الحديد كجذبه الاول حين كان باردا فلو كان قوة الجذب من كيفية البرودة لبطلت
لوقت تسخنه وكان لا اقل بعض بارودات اخر كالتراب جاذبا له ايضا ولا عن الكيفيات
الثانية لعين ما ذكرنا ولانها تصدر من الاجسام وان بطلت اعراضها الثانية فيجب ان يوجد
في الاجسام امور اكمل واشرف طبعا من جميع الاعراض تكون علة لهذه الافعال والاعمال
وهذه الامور هي المسماة بالصور الجوهرية المنوعة كالامر الذي يرجع الماء الى البرودة
بعد تسخنه فالذي يكون سببا لبرودة التراب ويبوسته والذي يكون سببا لحرارة الهواء
ورطوبته والذي يكون سببا لحرارة النار ويبوسته واللاتي تكون سببا لخواص المعادن
والنباتات والحيوانات والحاصل كالامور التي تكون سببا للامتياز الذاتي بين
العناصر مع تحولها الى ما والامتياز بين المواليد الثلاثة فان قلت ان الافعال والاعمال
المذكورة الظاهرة من الاجسام وان كانت لا يمكن ان تصدر من الكيفيات والاعراض
المذكورة الظاهرة لنا لكنها تكون صادرة من اعراض اخر اول واقدم من المذكورات
خفية لنا وغير محسوسة بسبب كونها مستورة تحت الاعراض المحسوسة قلت هذا لا يدفع الدليل
المذكور لان هذه الاعراض الاول المستورة الخفية لنا ليست مبينة بدليل حتى يصح ان يقال
انها سبب في تلك الافعال والاعمال الظاهرة المعجبة للمتفكرين فيها ولا يجوز ان يبنى
الموجودات الخارجية على المحتملات العقلية الصرفة ولانها لو وجدت لكانت اكمل طبعا
من جميع الاعراض الظاهرة وكل ما هو اكمل واعلى طبعا منها جوهر لا عرض فالاعراض المذكورة
جواهر لا اعراض بل هي الصور الجوهرية التي نتكلم لها الآن المستورة تحت انواع الاعراض
المترتبة بها الخفية عن حسنا لان الجواهر لا تحس بنفسها كما قال المصر في المتن الرابع والثلثين
والمائتين من ثاني النفس ولهذا تعقل بالاعراض ونقول ايضا في بيان صدقه لما كانت الهيولى
الاولى قوة جوهرية يجب ان يكون فعلها ايضا جوهريا حتى يكون مناسبة لها والا لكان
الفعل دون القوة فلا يتم التفعيل فلان بعض الخواص تترتب دائما على بعض انواع الاجسام المتعينة
لا على غيره وسببه ليس الا صورها الجوهرية ولانه يرى ان يتولد في الاجسام احوال متوافقة
ومتخالفة لا يمكن ان يكون مبداها الا امور جوهرية مكنونة فيها متمايزة بذواتها ولان النفس
الناطقة صورة بدن الانسان وهي اعلى فاعليته توجد بالذات في جوهر واذا كان جميع
ما ذكرنا حقا يكون ما ذهب اليه جمهور المشائين وبعض العقلاء حقا وكذلك ان تخالف ونقول
لولا ان المصر قد علمنا في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة ان الهيولى فقط جوهر وما عداها
انفعالات الجسم واحواله وقواه لانه اذا ارتفع ما عداها لا يرى ان يبقى الا الهيولى وقال
في المتن الرابع من الكتاب الثاني في النفس وفي المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ان

ان المركب من الهيولى والصورة واحد كما ان الشمعة والشكل جوهر واحد في النحاس والاستدارة
واحد وكما ان الشكل والاستدارة عرض فكذلك الصورة والنفس الناطقة ولنا ان نقول
قد ظهر ان المصر ذاهب الى ان الصورة جوهرية كما يدل عليه ما نقلنا عنه انفا وكما يشهد
ايضا في المتن السابع المقدم من المتن المذكور من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال ان الصورة
اقدم واتم وجودا ازيد من الهيولى واذا عرفت هذا فنجيب عن الاول بان المصنف
انما ذكر في المتن الثامن المذكور رأي الاقدمين الزاعمين ان الجوهر هو الهيولى فقط
ودليلهم الذي ذكره فيه هو انه اذا ارتفع ما عداها لا يرى ان يبقى الا الهيولى كذا شرح هذا
المتن اسكندر الافروديسي وابن رشد وتوماس اقوناس ولما اخطاوا في تعيين الهيولى
الاولى حين قال بعضهم انها الماء وبعضهم انها الهواء وبعضهم انها النار وبعضهم انها
المتوسط بين النار والهواء رد عليهم المصر وبين ان اراءهم المذكورة ناشئة من جهل
الهيولى الاولى ثم بينها على ما هي عليه في نفس الامر وقال انها ليست لصورة ولا كم الى اخره
كذا قال توماس اقوناس في شرح المتن المذكور وبين المصر هذا مفصلا في الفصل الاول
من ثاني الطبيعيات وفي الفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات وما نقلي عنهم
لاثبات ما ادعوه من انه اذا ارتفع ما عداها لا يرى ان يبقى الا الهيولى فالجواب عنه ظاهر
وعن الثاني بان مراد المصر من التشبيه المذكور في المتن السابع من الكتاب الثاني للنفس
ومن المتن الخامس من ثامن ما بعد الطبيعة هو انه كما لا يسال باي وجه حصل من الشمعة والشكل
ومن النحاس والاستدارة امر واحد لان احدهما مادة والاخر صورة لا ينبغي ان يسال
هل المركب من النفس والبدن واحد كما قال المصر في المتن السابع المذكور وذكر هذا
القول ليتبين ان تعريف النفس بانه فعل للبدن صحيح وليس مراده منه ان الصورة والنفس
الناطقة عرض كما ان الشكل والاستدارة كذلك بل بين فيهما وحدة المركب الجوهري
كالانسان المركب من البدن والنفس بما هو اظهر لنا اى بوحدة المركب العرضي من الشمعة
والشكل والنحاس والاستدارة ونقول ثانيا ان الصورة الجوهرية ليس لها فعل طبيعي
مخصوص لا يصدر عن الصورة العرضية ولا شيء مما ليس له فعل طبيعي بموجود في الخارج
لانه لا تعطيل في الطبيعة كما قال المصر في المتن الثاني والثلثين من اول الفلكيات وفي المتن
الخمسين والسادس والخمسين من ثانيها وفي المتن الخامس والاربعين من ثالث النفس
فالصورة الجوهرية ليست بموجودة في الخارج وتثبت الصغرى بان الصور الجوهرية انما
تثبت ليتركب ويتقوم منها الاجسام ويكون مبادي للافعال والاعمال وكلاهما يحصلان
من الصور العرضية المعلومة الوجود بلا احتياج الى الصور الجوهرية اما حصول الاول منها
فلان الكيفيات الاول الاربع العرضية تتركب العناصر منها ومن الهيولى من غير حاجة الى انضمام
الصور الجوهرية كما ذهب اليه بعض المشائين وصور المركبات بل النفوس لا ترى ان يكون
شيئا الا امزجة حاصلة من الكيفيات المذكورة واما حصول الثاني منهما فلان الافعال
والاعمال انما تصدر من الصور العرضية من غير احتياج الى الصور الجوهرية اصلا فانها
مبدأها قطعا ولهذا تتغير افعالها اذا تغيرت بالازدياد والانتقاص ولنا ان نجيب

بانه صغرى الدليل المذكور كاذبة ونقول على اثباتها الاول الكيفيات الاول لا تتركب
منها جسم ما اصلا كما بين في كتب الكون والفساد وعلى ان العلماء المذكورين وان خالفوا
جمهور المشائين وقالوا ان الكيفيات المذكورة تتركب منها العناصر لكنهم قالوا انها
جواهر لا اعراض لانهم تعلموا من المتن الثاني والخمسين من الكتاب السابق انه لا يمكن
ان يحصل من اللاجواهر جوهر وان الامزجة الحاصلة من الكيفيات المذكورة ليست صور
المركبات ونفوسها كما برهن المصر في الكتاب الاول من كتب النفس ونقول على اثباتها
الثاني ان المبادي القريبة للافعال والاعمال الصادرة من الاجسام هي كيفياتها المذكورة
والآتها لكن المبادي المبادي الاول والاصول هي الصورة الجوهرية كما يظهر من المتن
الرابع والعشرين من ثاني النفس ان النفس الناطقة مبدا تعقل بها اولا ورد في المتن
الاربعين منه على الذين حكموا بان علة النماء والكبر في النباتات والحيوانات هي النار
والحرارة ولم يذكروا النفس وحكم بان النار ضميمة العلة ومعها اي لها دخل وسببية
في نمو النباتات والحيوانات وكبرهما بوجه ما لكنها ليست علة على الاطلاق بل النفس
ازيد منها في العلية وليس تغير الافعال بحسب ذا اشتد الكيفيات المذكورة وقويت
وضعفت لانها اذا تغيرت يتغير الآلات الجسمانية والمبادي القريبة التي بها تفعل
النفوس وسائر الصور الجوهرية افعالها واذا تغيرت هذه الآلات يتبدل افعال جميع
الصور الفاعلة اياها بسببها وان نقول ثالثا ان كون شئ جوهرا وكونه صورة متنافيان
لان كل صورة نوعية توجد في الموضوع بالضرورة لانها لا يمكن ان تقوم بنفسها وتوجد بنفسها
ولهذا قال المصنف في المتن الثاني عشر من ثاني الطبيعيات ان الصور لا توجد منفصلة الا
بالعقل فتنتهي الوجود بها واثماني الهيولي وسمي الهيولي الاولى في المتن الثاني والثمانين
من الكتاب السابق موضوعا اول ولا شئ من الجوهر بموجود في الموضوع لما قال المصر
في فصل الجوهر من كتاب المقولات فلا شئ من الصور النوعية بجوهر وان نقول رابعا
ان الصورة لا تقبل الاضداد والجوهر يقبل الاضداد كما قال المصر في فصل الجوهر المذكور
فالصورة ليست بجوهر ولهذا لا يسمي بعض متاخري علماء اللاتين الصور جوهرا بل فعلا جوهريا
وبعضهم يسميها الكيفية جوهرية وبعضهم لا يسمي اياها ولا الهيولي جوهرا بل جوهرية ما ويستدل
بان الصورة والهيولي جزءان للجوهر ولا شئ من جزء الجوهر بجوهر اذ لو كان جوهرا لحصل
الجوهر قبل ان يحصل وضوح ولنا ان نجيب عما عن الثالث فبان نقول ان الصورة المنوعة
لا توجد في الموضوع حقيقة لان هذا مخصوص بالعرض كما قال الاسكندر الافرودسي وسمبلقيوس
وامثالهما ولان نفهم هذا كما ينبغي يجب ان نعلم ان الموجودية في الموضوع على قسمين احدهما
بالاستناد اليه والقيام به حقيقة وهذا المعنى الاول هو الموضوع له حقيقة للموجودية في الموضوع
والاخر بالتصور الجوهري وافادة الوجود والاعراض موجودة في الموضوع بالمعنى الاول
والصور المنوعة موجودة في الموضوع بالمعنى الثاني لانها تصور الهيولي الاولى وتكون
فيها بلا واسطة لانها موضوع لها لكنها موضوع بالقوة لا بالفعل كما ان موضوع الاعراض
موضوع بالفعل لها لا بالقوة فاذا قيل الصورة موجودة في الموضوع يجب ان نفهم بمعنى انها

الصورة النوعية لا توجد في الموضوع حقيقة

انها مصورة لها تصويرا جوهريا وسبب لوجودها في الخارج واذا قيل انها قائمة بالموضوع
ومستندة اليه يجب ان لا يؤخذ القيام والاستناد بمعناهما الحقيقي فما قال المصر في فصل الجوهر
من انه لا شئ من الجوهر بموجود في الموضوع يجب ان يفهم ان الجوهر لا يوجد في الموضوع وجود
العرض فيه وانه لا يوجد فيه حقيقة وانه لا يوجد في الموضوع بالفعل كما يوجد العرض او يقال
ان مراد المصر من الجوهر فيه هو الجوهر المركب الكامل واما عن الرابع فبان المراد من الجوهر
الواقع في قول المصر الجوهر يقبل الاضداد هو الجوهر المركب الكامل وعدم تسمية المحدثين
المذكورين اياها جوهرا لا يضرنا لانا قد اثبتنا انها جوهر نقلا وعقلا وما قال بعض منهم ان
الهيولي والصورة ليستا بجوهر لانهما جزءان للجوهر ولا شئ من جزء الجوهر بجوهر فاقول في دفعه
انك قد عرفت مرارا ان الجوهر المادي قسمان احدهما كامل مركب كالاجسام الطبيعية و
الاخر ناقص لا مركب كالهيولي والصورة فعلى هذا ان اراد من الكبرى لا شئ من جزء الجوهر
بجوهر مركب كامل فمسلم لكن لا يجديه نفعا وان اراد لا شئ من جزء الجوهر بجوهر ناقص فباطل
لان الجوهر المركب الكامل انما يحصل من الجواهر الناقصة لما قال المصر ان الجواهر لا تحصل من اللاجواهر

الفصل الثالث في تقسيم الصورة على الاطلاق وبيان اسمائها التي سماها المصنف بها اعلم ان

الصورة تنقسم اولا الى الصورة الجوهرية والعرضية ثم ينقسم الجوهرية الى الصورة
المجردة عن كل مادة كالجواهر المفارقة وتسميتها بالصور ليست لكونها فاعلة لتفعل سائر
الصور ومصورة لشئ بل لكونها افعالا وكمالات في ذاتها ولحينها فان فورما الذي يعبر به
عن الصورة في لغتهم بمعنى الحسن والى الصورة المادية الساكنة في الهيولي وهي تنقسم الى ثلثة
اقسام احدها الصورة الناظرة كالنوتي فانه صورة السفينة كما قال المصر في المتن
الحادي عشر من ثاني النفس وهكذا يكون العقول المحركة للافلاك لانهم ناظرون الى كراتهم
وان كانوا متصلين بها بالطبع على راي المصر كما بين في الفلكيات وثانيها هي الصورة
المخرجة عن قوة الهيولي وبطنها ومرتبطة في وجودها بها وبكونها ومحفوظة فيها بحيث
لا يمكن ان توجد بدونها اصلا كجميع الصور القابلة للفساد وثالثها هي الصور التي لا تخرج
عن قوة الهيولي وبطنها ولهذا تتعلق بالمادة زمانا ما واذا فارقتها توجد وتكون قائمة
بنفسها كالنفوس الناطقة الانسانية فانها تبقى بنفسها بعد خراب البدن ومن هذا يعلم
سبب امتداد الصور المخرجة عن قوة الهيولي وبطنها وانقسامها بامتداد الجسم وانقسامه
وعدم امتداد الصور الغير المخرجة عن قوتها وانقسامها وكذلك الصور العرضية
بعضها خارجة كالمثل والانموذجات فان المصر قد عدها في الثامن والعشرين من ثاني الثمانية
من العلل الصورية لان الانموذج سبب للشئ المصنوع لانه انما صنع بهذا الشئ كذا او ذاك
كذا لكون صورتها في خيال الصانع كذا او كذا وبعضها صور داخلة وهي اما صناعية كصورة
السرير والبيت او طبيعية وهي على ضربين احدهما لازمة لموضوعها طبعا كحرارة النار
والاخرى غير لازمة طبعا كبياض الجدار ومراتب الصور الجوهرية سبع الاول صور الاجسام
البسيطة كصورة النار والهواء والثانية صور المركبات المتشابهة الاجزاء كصورة
المعادن وبهذه الصور يتحقق ماهية البسائط والمركبات المتشابهة ولو جدانها بالفعل

والثالثة صور النبات وهي النفوس النباتية التي بها تنمو النباتات كما بين في المتن الرابع
عشر من ثاني النفس وبعده والرابعة صور النبات الحيواني المعطية للحيوان قوة اللمس
كما بينها المص في الفصل الاخير من ثالث النفس والخامسة صور الحيوانات الكاملة الغير
الناطقة بها تكون بهذه الحيوانات ذوات الحواس السايرة ومتحركة الى القدام كما بين في المتن
الثاني والاربعين من ثالث النفس والسادسة الصورة العاقلة الانسانية وهي تملك جميع
ما تحت فلك القمر واعلاه وهي معطية للتكلم والتعقل والارادة والسابعة هي الصور
الاهيولانية والعقول التي هي علتها هو الموجود الاول الواجب الوجود بالذات الذات
الذي يرتبط ويتعلق به الافلاك ومجموع الطبيعة كما قال المص في المتن التاسع والثلثين
من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ومراتب الصور العرضية سبع ايضا الاولى صورة الكم
لانها اقرب من الجوهر ولهذا يقبلها بلا واسطة وبواسطتها يقبل العوارض الاخر والثانية
هي الكيفيات الاربع الاول الملموسة مع ما الحق بها كالخشونة والملاسة والصلابة واللينة
والثالثة الكيفيات الثانية كالالوان والطعوم والروايح والرابعة الاشكال كالمثلث
والمربع والدائرة والخامسة صور الفعل والانفعال والسادسة صور الاضافة
كالابوة والبنوة والسابعة الصورة الذهنية حسية كانت او عقلية والنور ونحن
لانتكلم ههنا للصور الجوهرية الاهيولانية بل للتي توجد في المادة وتصورها ثم نتكلم قليلا
للصور العرضية ثم اعلم ان المص سمى الصورة الجوهرية باسماء مختلفة سماها انتلخيا اي
فعلا وكمالا في مواضع كثيرة لانها تجعل الهيولى التي هي قوة ولا كاملة في نفسها بالفعل وتكملها
ولانها ليست في ذاتها بالقوة بالنظر الى صورة اخرى طبيعية ولانها بها تحصل الجسم بالفعل
وفورمي وايذوس اي زينة وحسنة لانها تزين الهيولى القبيحة وتحسنها بتصويرها
ولانها تخصص الهيولى الغير المتعينة في نفسها بنوع معين وتجعل الاشياء نوعا ولهذا
سمينا ها منوعة وسماها ايضا ماهية الشيء وسببا وعلة لانه بها يكون المركب ما هو لان
كون الانسان حيوانا ناطقا ليس الا لكونه انسانا ولانها علة الخواص اللاحقة بالجسم وافعاله
وعرفها في ثاني الثمانية بانها وجه ما كان بالقوة لان يكون شيئا اي سبب ما كان بالقوة
لان يكون جسما وسماها غاية لان الفاعل يفعل لاجلها لان كل فاعل طبيعي يريد ان يصدر ما يشابهه
وانما يكون مشابها له بالصورة ولانها نهاية فعل الفاعل وسماها حدا لانها تحد الهيولى
الغير المحدودة في نفسها ولانها تحد افعال الفاعل وسماها مبدا صوريا في مقابل الهيولى
والعدم وسماها نموذجا لانها تتحد وفعل الفاعل لاصدار صورة مشابهة لصورته كانه
ينظر في اعمال اعماله الى مثال وكان الصادرة مماثلة ومشابهة للفاعل وسماها الهية وخيرا
ومحبوبا قال الشارح وانما سميت الهية لانها امر عجيب لان ثيون اي الالهي في لغة اليونان
قد يجئ بمعنى ثاوماستون اي بمعنى الامر العجيب ولانها لكونها فعلا مشابهة للفعل الاول
الذي هو الواجب تع عندهم ولانه كما يعطي الباري تعالى شانه وجودا وحيوة لجميع الاشياء
لكن لبعضها نورا ولبعضها ظلما كما قال المص في المتن المائة من اول الفلكيات كذلك الصورة
يكون سببا لوجود بعض الاشياء فيكون مشابهة له تع في الجملة على رايهم وسميت خيرا لانها

لانها كمال وكل كمال خير وسميت محبوبة لانها تحبها الهيولى وتشتاق اليها كما مر **الفصل الرابع**
في بيان ماهية الصورة الجوهرية قال سمپلقيوس وثامسطيوس في الفصل الثاني من شرحه
لثئولوجيا افلاطون ذهب الاقادميون الى ان الصورة الجوهرية صورة المثال والانموذج
الالهي المنطبعة في الهيولى قال ثامسطيوس في الموضع المذكور الصور في الاجسام ليست شيئا
الا ظلا ويرا للمثل الالهية كما ان الاشكال المنطبعة في الشمعة ليس الا صور الخاتم ثم قالوا
كما يكون في المرآة صور الشيء المقابل كذلك تكون في الهيولى صور الاجسام الفاسدة من المثل
الالهية اي الصور العلمية الالهية ولهذا تكون بهذه الصور اصناما دقيقة رقيقة وتكون تسميتها
باظلال الصور الدائمة اولى من تسميتها بالصور قال نوانس تقص من انه لا انس طبيعة
الصورة ليس الا صورة الله تع الرقيقة وشبه الظل انتهى قالوا ومعنى نور ظاهر في الهيولى
فكما يطلع النور من الجسم النير الى الجسم المقابل كذلك تطلع الصورة من المثال الى الهيولى القابلة
لها ومن ثمة قال ثامسطيوس كل صورة نور يبصر بالعين او يتعقل ولما كانت متناهية فهو
ظل لصورة الله تعالى ونوره انتهى ونقل الشارح عن توماس اقوناس انه قال عن بعض علمائنا
الاعلام رحمهم الله تع ان الصورة حصة وجود الواجب الوجود المنطبقة في الاشياء لانا لا نرى
ان تكون شيئا الا تجلي الواجب تعالى وظهوره في الهيولى قال الشارح لكن راي الاقادميين
مردود عند علماء اللاتين واقوال علماء الاسلام رحمهم الله تع محمولة على المجاز وانا اقول
رد علماء اللاتين بلا سند قوي لا يسمع وحمل كلام علمائنا الاعلام على المجاز مطلقا حمل على خلاف
مرادهم وتسمية المص ايها بالالهية مشعرة بما قال بعض علمائنا العظام والاقادميون ولتوجيه
وجهها بما مر اولا خلاف ظاهر التسمية بلا ريب وتحقيق الحق لا يليق بهذا المقام فانه طور
وراء طور العقل لا يمكن الوصول اليه الا بالفيض المقدس من مفيض الخير والجود قال الشارح
عرفها المص بتعريفين عرفها في المتن الثامن والعشرين من ثاني الثمانية بانها سبب لماهية
الجسم وفي المتن الثاني من ثاني النفس بانها التي بها يقال شيء لهذا الشيء ومعنى هذين التعريفين
عرف من بيان وجوه اسمائها وعرفها شراح اللاتين بتعريفات اخرى عرفها شارح بانها جوهر
بسيط لا كامل يؤلف مع الهيولى من حيث انه فعل لها ماهية الجوهر المركب وقال لفظ الجوهر
قائم مقام الجنس شامل لها ولساير الجواهر وبه لم يدخل في التعريف شيء من الاعراض وبالبسيط
خرج الجواهر المركبة وبالا كامل خرجت الصور المفارقة الكاملة التي هي جواهر بسيطة وبقوله
يؤلف مع الهيولى الى اخره تخرج الهيولى التي هي جوهر بسيط لا كامل ايضا وعرفها رعايين
قو نمبر جنبس بانها فعل بسيط جوهري جاعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات وقالوا الخرج
بالفعل الهيولى من اول الامر وبالبسيط المركب من الافعال المختلفة كالابيض الحلو فانه
ليس فعلا بسيطا وبالجوهري الصور العرضية وبالقيد الاخير الصور الجوهرية المجردة فانها
لا تجعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات قال الشارح هذان التعريفان وان كانا يريان
صحيحين لكنهما لا يخلوان عن قبح فانه كما يجب ان يذكر في التعريفات ما يجب ذكره على قوانين التعريف
كذلك يجب ان يترك الزوائد والتعريف الاول لا يخلو عن الزوائد على ما اظن فانك لو قلت
الصورة هي الجوهر المؤلف مع الهيولى جوهرا مركبا لامتازت من كل ما امتازت منه بالتعريف

الاول فانها تمتاز بالجوهر من الاعراض وبلفظ المؤلف مع الهيولى جوهرا مركبا تمتاز
من الهيولى فانها لا تؤلف مع نفسها جوهرا مركبا ومن الجواهر المركب فانه لا يؤلف مع
الهيولى جوهرا مركبا ومن الجواهر المفارقة فانها لا تؤلف مع الهيولى جوهرا مركبا و
التعريف الثاني لا يخلو عن النقصان فان بعض الافعال لما كان اول كالتصور وبعضها ثان
كالفكر كما قال المص في المتن الثالث والخامس من ثاني النفس كان ينبغي ان يقال فيه
فعل اول كما عرف المص النفس في المتن السابع من الكتاب المذكور بانها فعل اول
للجسم ولفظ البسيط يرى ان يكون مستدركا لانه يتم التعريف بمجرد ان يقال الصورة
فعل جوهري جاعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات فانها تمتاز بمجرد هذا القول من جميع
الاغيار فانها تمتاز من المركب الجوهري لانه لا يقال له فعل وانما يقال هو بالفعل
ومن المركب من الافعال المختلفة فانه لا يقال فعل وكذا لفظ الجوهري ليس بواجب
الذكر لان القيد الاخير اي قولهم جاعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات يفيد كونها
جوهرية فانه ظاهر عند الكل ان العرض مع الهيولى لا يجعل امرا واحدا بالذات فلما كانت
الصورة فعلا جاعلا مع الهيولى امرا واحدا بالذات يظهر منه انها جوهرية فيكون لفظ
الجوهرية غير لازم الذكر وعرفها رحابين قوميلتنسنس بانها فعل اول للجسم قال
الشارح هذا التعريف ايضا لا يخلو عن خلل فان الصور التي نتكلم لها في هذا المقام لا تمتاز
بهذا التعريف من الصورة الناظرة كالنوتي فانها فعل وكمال للسفينة كما قال المصنف
في المتن الحادي عشر من ثاني النفس ولا من الصور العرضية فان البياض فعل اول للجسم اما
انه فعل فظاهر واما انه اول فلان له فعلا ثانيا هو تفريق البصر واما انه للجسم فلانه يكيفه
ولا من الصور الصناعية فانها ايضا افعال اول للجسم الصناعي **اقول** المتبادر من الجسم
بمعونة المقام هو الجسم الطبيعي فلا يصدق التعريف على النوتي وامثاله فانها ليست
فعلا اول للجسم الطبيعي بل للصناعي اي السفينة وامثالها ولا يصدق على الصور العرضية
فانها ليست افعالا اول للجسم بل ثانية وان كان بعضها فعلا اول بالنسبة الى افعاله
ورسمها الشريسمين رسمها اولا بانها جزء للمركب الجوهري اذا وجد يوجد هو واذا انعدم
ينعدم قال قولنا جزء للمركب مع كونه قائما مقام الجنس لانه شامل لامور كثيرة يمتاز به
الصورة من المركب الذي ليس بجزء للمركب وبالجوهري من الاعراض فانها ليست اجزاء
للمركب الجوهري بل للمركب العرضي ومن الصور المجردة والناظرة فانه لا يحصل من العقل
والفلك ولا من النوتي والسفينة مركب جوهري وبالقيد الاخير من الهيولى فانها وان كانت
جزء للمركب الجوهري لكنها اذا وجدت لا يلزم ان يوجد المركب الجوهري فان الانسان
اذا مات يوجد بدنه الذي هو هيولى الانسان ولا يوجد الانسان لكن متى ما وجدت الصورة
يلزم ان يوجد المركب لانها مفيدة وجوده وثانيا بانها الفعل الاول الجوهري المصور للجسم الطبيعي
وبهذا الرسم ايضا تمتاز عن جميع الاغيار فانها تمتاز بلفظ الفعل من الهيولى والمركب
وبالاول من الفعل الثاني وبالجوهري من الفعل الاول العرضي كالعلم والشكل وبالمصور
من الصورة الناظرة ويلي بالقيد الاخير ما هي له ولا توجد فيه لان الصورة تعرف كما تعرف

تعرف العوارض التي تؤخذ في تعريفها ما هي له ولا توجد فيه كما قال المص في المتن الرابع من ثاني
ما بعد الطبيعة وتبيينه ثوماس اقوناس هذا فان قلت الصورة ليست بفعل اما اولا فلانها
لو كانت فعلا فاما تكون فعلا بحيث لا يوجد فيها قوة ما اولا فان كان الاول فتكون فعلا
محضا فان ما لا يوجد فيه قوة ما فعل صرف والتالي مستحيل لانها لو كانت كذلك لكان كل صورة
عقلا عند الحكيم وواجب الوجود بالذات عند اهل الملل فان ما هو فعل محض ليس الا العقول
العشرة التي اولها الواجب تع عند الحكيم والا الواجب تع عند اهل الملل وان كان الثاني
فتكون متركبة من القوة والفعل فلا يحمل عليها الفعل لان الفعل حينئذ جزء منها ولا شيء من الاجزاء
بمحمول على الكل وايضا لو كانت الصورة فعلا مختلطا مع قوة بحيث تتركب هي منها لكان لاحد
ان يسأل ان هذا الفعل الداخل فيها اهل هو فعل محض لا قوة فيه اصلا ام فيه قوة فان كان
الاول لزم ان يكون عقلا او واجبا بالذات وهو محال وان كان الثاني يكون هذا الفعل ايضا
مركبا وهكذا يسأل فيلزم اما كون جزء الجسم الطبيعي عقلا او واجبا بالذات او التسلسل وكلاهما
مستحيلان واما ثانيا فلانها لو كانت فعلا الشيء لا تكون جوهرا لان الفعل لشيء لا يوجد
بالذات لان الفعل والكمال لشيء لا يمكن ان يوجد بدون ما يجعله بالفعل ويكمله ولا يوضع تحت
شيء بل يوضع تحته اخر وكل جوهر يوجد بالذات ولا يوضع تحت شيء قلنا في الجواب عن الاول
اولا ان الصورة منظورة في نفسها امر بسيط ليست بمركبة اصلا لا من الفعل والقوة ولا
من اشياء اخر لكن لا يجوز ان يقال انها فعل محض لانها وان كانت بالنظر الى شيء فعلا فقط
ليس فيها قوة اصلا لانها بالنظر الى الهيولى التي تكون فعلا لها ليس بقوة اصلا لكنها قوة بالنظر
الى امور اخر اما اولا فلانها قوة بالنسبة الى الكل فان الكل لما كان يحصل منها ومن الهيولى
يكون كل منها بالقوة بالنسبة اليه كقابلي الاتحاد بحيث اذا اتحد يحصل منهما الكل كذا يستفاد
من المتن الحادي والثلثين من ثاني الثمانية فان المص حال كونه مقررا العلة المادية عد الاجزاء
منها ايضا حيث قال بعض العلل كالموضوع وكالاجزاء ثم قال لان حروف الهجاء ومادة
المصنوعات والنار والاجسام المماثلة لها واجزاء الكل يكون علة كالذي عنه اي كالمادة
انتهى فانه يفهم منه انه كما يكون الحروف بالنسبة الى الهجاء والمادة الثانية الى المصنوعات
ومادة العناصر الى المركبات كذلك يكون الاجزاء بالنسبة الى الكل ولهذا يكون الكل بمنزلة
الصورة بالنسبة الى الاجزاء والاجزاء بمنزلة المادة وهكذا قال في المتن الثاني من خامس
ما بعد الطبيعة وثانيا ان الصورة بالقوة بالنسبة الى العوارض اللازمة كالانية ومفارقة
فانها تقبلها كالموضوع وثالثا ان الصورة التي هي النفس بالقوة بالنسبة الى افعالها وربما
بالقوة الى الموجودية ويفيد ههنا ما قال ثوماس اقوناس من انه وان لم يكن في الملك
تركيب الصورة والهيولى لكن يوجد فيه قوة وفعل ثم قال ويمكن ان يكون هذا ظاهرا من النظر
في الاشياء المادية التي يوجد فيها نوعان من التركيب الاول من الصورة والهيولى الحاصلة منهما
طبيعة ما والطبيعة المركبة ليس وجودها عين ذاتها بل الوجود فعل لها زائد عليها ولهذا
تنسب الى وجودها كما تنسب القوة الى الفعل واذا تجردت الهيولى وفرض ان الصورة
توجد بلا هيولى يبقى نسبة الصورة الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل انتهى فالصحيح وان كانت

فعلا لكنها قوة ايضا والواجب تع الحق الذي هو فعل صرف عندهم هو فعل بحث لا يكون بالقوة
بالنسبة الى شيء ما اصلا قال الشارح ومن هذا صدق ما قال حكما وثنا من ان الواجب تعالى
لا يمكن ان يكون علة صورية لشيء ما وان يقوم مقام صورة ما واذا عرفت هذا فنقول على ما
قيل من ان الجزء لا يحمل على الكل ان هذا مخصوص بالجزء والكل الطبيعيين واما الجزء والكل الما بعد
الطبيعيان فيحمل الجزء على الكل فان الحمل الحيوان والناطق حملا صحيحا صادقا ونقول الانسان
حيوان هو الانسان ناطق وسره ان الاجزاء الما بعد الطبيعية اجزاء عقلية والاجزاء العقلية
تحمل على كلها حملا صادقا وعلى ما قيل من انه لو كانت الصورة فعلا محضا الى اخره انه ذات
الصورة بسيطة لا مركبة لكنها فعل بالنسبة الى الهيولى وقوة بالنسبة الى الوجود والى شيء
اخر فلا يلزم التسلسل ولا كون جزء ما واجبا بالذات اذ لا جزء لها وفي الجواب عن الثاني
ان الموجودية بالذات والموضوعية تحت شيء اخر انما يلزم ان يتحققا في الجوهر المركب الكامل
لا في كل جوهر ما كان او ناقصا لان الهيولى جوهر مع انها لا يمكن ان توجد بالذات بلا واسطة
الصورة **الفصل الخامس في ان الصورة الجوهرية هل توجد في الهيولى بكليتها او بشيء منها
او تكون محدثة بالكلية** قد عرفت مما مر ان الصور الجوهرية موجودة في الخارج وما هي
فالان ينبغي ان نعرف ان بعضا منها كيف تتكون وتحدث وهذا البحث مشكل جدا لكن ينبغي
ان نعرف اولا انا لا نبحث ههنا عن النفس الناطقة التي توجد او لا قبل الجسم وتتحد معه
كالصورة الناظرة وكالمحرك مع المتحرك على ما ذهب اليه بعض الاوائل مثل هرمس المثلث
بالحكمة وفيثاغورس وافلاطون وقال الشارح وعلى ما ذهب اليه المص ايضا على ما يستفاد
مما قال في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات من انها تقرب من الخارج وقد فصلنا هذا
البحث في البحث الرابع من كتابنا للاحوال الثلثة للنفس وفي شرح المتن العشرين من ثالث
النفس فهؤلاء واتباعهم لما حكموا بانها موجودة قبل البدن ثم تعلقت به لا ينبغي ان يسالوا
هل هي موجودة قبل البدن او لا وكذا لا ينبغي السؤال المذكور من اكثر اهل الملل القائلين
بانها حادثة عند تسوية البدن واعتداله فانها عندهم تكون مفاضة من الواجب تع الى البدن
ومحدثة بعده من غير ان يكون لها شيء فيه اصلا لان تع يخلقها دفعة وتامة لعدا ان تكون معقدة
في الخارج ثابتة في علمه المقدس ح ايضا هذا البحث كلما تداول بين المشائين يستثنون من الصور
صور الافلاك والعناصر لانهم لما ذهبوا الى قدمها لا معنى لان يسال هل توجد في هيولاها
بكليتها او بشيء منها او تكون محدثة من اللاشيء فالبحث انما يكون عما عدا هذه الصور الكائنة
الفاسدة فلما كان هذه الصور الجوهرية موجودة في نفس الامر مغايرة للهيولى ناسب ان يستبه
ويقال ان كانت موجودة في الهيولى قبل تكونها كانت بتمامها موجودة فيها لانها لا منقسمة
بالذات والتالي بط لانها لو كانت بتمامها موجودة فيها لكانت الاجسام الحادثة موجودة
قبل ان تحدث لانه متى ما توجد هيولى جسم وصورته يوجد الجسم ايضا وما خذ جسم ما ولوجب
معاني الهيولى الواحدة صور غير محصورة متنافية والتوالي مستحيلة فكذا المقدم وان لم تكن
موجودة فيها قبل حدوثها يلزم ان تحدث من اللاشيء والتالي مح عند الفلاسفة فكذا المقدم
لا يقال ان الصورة لم تتكون ولم تحدث بل المركب لان كل ما يحدث مركب كما قال انغليسوفي في المتن

في المتن الرابع والثلثين من الكتاب السابق وهو حدث من الهيولى فلا يلزم ان يحدث شيء من اللاشيء
لانا نقول وان كان المركب حادثا حقيقة لكنه لا يجوز ان ينكر حدوث الصورة بوجه ما بل هي حادثة
ايضا كما حققنا في شرح المتن المذكور وايضا ناخذ صورة معينة مثلا صورة هذا الثور الجزئي
من حيث انها مغايرة للهيولى ونقول هذه الصورة الموجودة لم تكن موجودة ثم وجدت
بعد فتكون حادثة وايضا اذا فسد المركب فسد الصورة الموجودة واذا حدث حدثت
الصورة حال حدوثه لانها لم تكن قبل فتكون حادثة فيجيء الاشياء المذكور فيه ولما اشتبه
كذا ينبغي ان يجيبوا عنه واجابوا بعد جهد عظيم بانكار التكون الجوهري والصور الجوهرية
لكنهم لم يتمكنوا دفعه بركلته لا يندفع الا ان ينكروا جميع التبدلات باسرها والصور العرضية
والحركة الاينية وهم لم ينكروها وفي هذه المسئلة افترق الحكماء على فرق ثلثة فذهب بعضهم
الى ان صورة ما لجسم ما لم تتكون ولم تحدث بل قد كانت موجودة بالفعل اولا وبعضهم الى ان
الصور القابلة للحدوث قد كانت موجودة في الهيولى اولا لكنها لم تكن بتمامها موجودة
بالفعل فيها بل بشيء منها وبعضهم الى ان صورة ما لم تكن موجودة بالفعل فيها اصلا بل انما
تحدث اذا تكون الجسم والى الراي الاول ذهب انكساغوراس فانه على ما قال المص
في المتن الخامس والثلثين وفي الفصل الاول من اول الكون والفساد وفي الفصل السادس
من اول ما بعد الطبيعة نطق بما قال من البذر الكلي المتشابه الاجزاء انه يكون كل جسم في كل جسم
ولاجل هذا يكون جميع صور جميع الاجسام موجودة في جميع الاجسام نعم اكثر الاجسام والصور
خفية لنا وانما يظهر لنا الجسم الذي يكون حبيباته المتجانسة اكثر ولهذا يسميه باسم واحد
قال المصنف في المتن الرابع والثلثين من الكتاب السابق ظهور المتفرقات وتسميتها بالمختلفات
يكون بما يزيد غلبته بسبب كثرة غير المتناهيات في الاختلاط انتهى وانما اعتقد كذا الاشكال
المذكورة لانه كان يقول ان في كل جسم يصير من كل جسم واحد الضدين من الاخر فصورة
الابيض مثلا الصائرة الان من الاسود اما كانت اولا موجودة في الاسود ولا فان
لم تكن اولا موجودة فيه بل حدثت جديدة فاما تكونت من نفس الاسود وهو محال
بديهة اذ لا يعتقد احد ان يصير البياض من نفس السواد والحرارة من نفس البرودة والنار
من الماء او تكونت من اللاشيء وهو ايضا محال فبقي انها كانت اولا موجودا في الاسود
قال الشارح ينبغي ان يذكر ههنا ما ذهب اليه ذيمقراطيس وانبذقلس لو اصلحنا الصحيح
في الجملة كما قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني الثمانية فاعلم ان ذيمقراطيس ذهب
الى ان الاجسام تتكون من اجتماع الجسيمات الصغيرة وذهب انبذقلس الى انها تتكون
من تكاثف العناصر وتخلخلها على ما قال الاوائل وقد ابطل المص مذهب انكساغوراس
في المتن المنقول من الكتاب السابق ومذهب ذيمقراطيس في الفصل الثاني من اول
الكون والفساد وهما لم يضعا الصور التي هي احد جزئي المركب على ان توجد اولا لكن
وضعا جسيمات تامة ووضع انكساغوراس جسيمات متجانسة متشابهة الاجزاء ووضع ذيمقراطيس
جسيمات متخالفة بالوضع والشكل والترتيب وهذه الجسيمات اذا اجتمعت واقترنت
يحصل من اجتماعها هذه الطبيعة او تلك واذا تفارقت وتفاصلت يحصل الفساد ولما ابطلها

الملك ليس بمركب من الهيولى والصورة لكنه مركب من القوة والفعل عند النصارى

النفس الناطقة موجودة قبل البدن عند القدماء وارسطو

من الصور هم

وانه يوجد كل جسم في كل جسم

المصور لا تستقل بعد ذلك بها **اقول** لم يعلم من هذا البيان ان الصور هل توجد ولا ام لا فحينئذ
انبذ وقلس وانما نعلم منه انها لم تكن موجودة قبل عند ديموقريطس وانكساغوراس وغيره
ان عدم كونها موجودة اولا عند انكساغوراس مخالف للمقال انها موجودة اولا
عنده **بيان مذهب الذين عينوا في الهيولى مبادي الصور وذكر ادلتهم** وذهب الفرقة
الثانية الى ان الصور الجوهرية كانت ولا موجودة في الهيولى بالفعل لكن لا بتمامها وكمالها
بل بشيء لها وهو مبداؤها وبذرها الذي تحرك بعد ويصير صورة كاملة وهذا الرأي
بيان بوجوه مختلفة قال بعضهم توجد في الهيولى الاولى قوتان احديها انفعالية بها تكون
الهيولى قابلة للصور الجوهرية المتعاقبة ولهذا السبب سميت الهيولى موضوعا اولا
لكل شيء والاخرى قوة صورية صادرة من صورة غير منفكة عنها اصلا حالة فيها وانما
بملكة ما لها وهذه الصورة تسمى صورة جسمية وهي والقوة الصورية تكونان في الهيولى
بالفعل ويكونان مبدأين لجميع الصور التي تكون بعد بالتعاقب والصور الجوهرية
الجزئية تحاط في تلك الصور قبلا امتيازما ثم تخرجها الفواعل الطبيعية منها متميزة متفرقة
قالوا الا انه هكذا فقد ان نفهم بسهولة احاطة صورة بالقوة صورة واصدارها صورة
شابهة لنفسها وعدم تكون الصور من اللاشيء والى هذا الرأي ذهب بعض متأخري علماء
اللاتين كلنقونتيوس مع بعض اخر وبعضهم لم يضعوا مبداء واحدا فقط لجميع الصور كما وضعه
لنقونتيوس وتابعوه بل قالوا يوجد في الهيولى بالفعل مبداء مخصوص لكل صورة حادثة
ثم افترق هؤلاء في بيان المبداء المخصوص فقال بعضهم ان للصور الجوهرية درجات كثيرة
كانها تتركب وتجتمع منها وبكل تحالوا وتبقى واحدة من تلك الدرجات في الهيولى دائما ثم
تكمل بقوة الفاعل الطبيعي حتى تصدر تمام الصورة وبكل فهذه الدرجة الاولى هو مبداء
الصورة فكما ان الكيف كالحرارة يشتد بسبب ان درجة الموجودة اولا في الموضوع يتأصل
فيه زيادة تأصل ويكمل ويخرج الى الفعل لا من اللاشيء كذلك حال هذه الصورة وتلك لا تتكون
من اللاشيء كذا قال باجيس وبعض اخر من علماء اللاتين وقال بعضهم ان مبداء الصورة
الموجود اولا في الهيولى ليس الا امكان الصورة الاستعدادي وهو ينقلب في التكون
الى الصورة التي كان لها هذا الامكان الاستعدادي في الهيولى وكذا اذا عرض الفساد ينحل
الصورة وتنقلب الى هذا الامكان الاستعدادي كذا نقل شارح عن دراندس وقال ابو نصر
بآستتا الذي لا يسلم ان تحدث الصور من اللاشيء انه يوجد في الهيولى الاولى وفي كل جزء
من اجزائها دائما ماهية روحانية حالة فيها غير مفارقة عنها اصلا صادرة من الباري تعالى
مع الهيولى وهي في ذاتها مبهمة غير معينة محيطة في بطنها درجات كثيرة ذاتية وهذه الدرجات
هي الصور المتعينة المقومة لطبائع المركبات المستترة في هذه الماهية الروحانية كما تستتر
النباتات والحيوانات في بذورها واذا استعدت الهيولى من تأثير الفاعل الخارج باستعداد
معد ومهيئ الى طبيعة تخرج الى الفعل درجة تلك الطبيعة المتهيئة اي صورتها وتصور الهيولى
تصويرا متعينا على ما تقتضيه طبعها ومثل لهذا وقال اذا تأثر موضوع كالشجر من الحرارة
واليبوسة واستعد منه لقبول صورة النار تخرج في الحال من البذر الروحاني المتصل به

به درجة كانت مستترة فيه وتقلب درجة الشجر المصورة له وتخفيها ويؤتي بهذا الجسم طبيعة النار
واذا انتقل وانقلب الموضوع المذكور الى طبيعة اخرى مثلا اذا انجذب في هذا الموضوع
اي في موضوع النار باستعداد الحرارة والرطوبة صورة الهواء لا ينعدم درجة النار
التي كانت تصور وتقيم الموضوع اولا لكي تسقط من حال التصوير والتعيين وتستتر في محل
البذر المذكور الى ان تجد استعدادا مشابها لما كان اولا فتبرز ثانيا وتشتغل مصورة له ايضا
وزعم ان هذه الدرجات اي الصور المندرجة في هذا البذر الروحاني تكون بمقدار الطبائع
الهيولانية الممكنة الوجود **ذكر الادلة الرئيسة لمبادي الصور المتحققة في الهيولى** اولا استدلوا
اولا بما قال الفيلسوف في المتن التاسع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة ان الفرق بين
تكون الاشياء الطبيعية والصناعية هو ان مبداء الطبيعيات داخل فيها ومبداء الصناعيات
خارج عنها قالوا ان المصر لم يرد بهذا المبداء المبداء المنفعل اي الهيولى لانها داخلة في كل منهما
بل اراد المبداء الفاعل باي وجه فعل فلما وجب ان يكون مثل هذا المبداء الفاعل والمعين
داخلا في المتكون الطبيعي لا يمكن ان يكون هو شيئا الا صورة ما او شيئا لها كان الفعل للصورة
والانفعال للهيولى فقط كما علمنا المصر في المتن الثالث والخمسين من اول الكون والفساد
وزادوا عليه ان المصر قال في المحل المذكور يوجد في الهيولى الطبيعية جزء من الشيء الذي
يتكون ومثل هذا الجزء لا يوجد في الهيولى الصناعية ثم يتحرك هذا الجزء اي يخرج الى الفعل
حتى قال يصير الصحة من الصنعة والاتفاق لا البيت لانه يوجد في الطبيعيات جزء الشيء المتكون
بحيث يتحرك من ذاتها ولا يوجد في الصناعيات وثانيا بانه لو لم يوجد في الهيولى اولا مبادي
الصور الكائنة للزم ان يكون التكون الطبيعي تبدلا جبريا والتالي بط فكذا المقدم وتثبت الملازمة
بان الجبري على ما عرفه في الفصل الاول من ثالث كتب الاخلاق هو المجعول الذي يكون مبدؤه
امرا خارجا من غير ان يصرف المنفعل قوته فيه فلو لم يكن في الهيولى اولا مبادي الصور الكائنة
لكان المبداء الفاعل للتكون امرا خارجا ولم يكن للهيولى معينة له لان الهيولى من حيث انها
هيولى ليس لها فعل اصلا فكان التكون جبريا وثالثا بان الصورة تتكون وكل ما يتكون
يجب ان يوجد اولا بالقوة حتى يتكون فالصورة يجب ان توجد اولا بالقوة فيكون
في الهيولى شيء يوجد بالقوة ثم يوجد بالفعل وما يكون بالقوة لا يمكن ان يكون هيولى لان
الهيولى ليست الشيء الذي يصير صورة بل هي التي تقبل الصورة لان هذا هو طبيعتها فهو مبداء
الصورة واستدل ابو نصر بآستتا بان الصور الجوهرية ليس لها موضوع معا ان يمكن
ان تحدث عنه وكل ما ليس له موضوع معا ان يمكن ان يحدث عنه لا يمكن ان يحدثه فاعل
طبيعي فالصورة الجوهرية لا يمكن ان تحدثها فاعل طبيعي اصلا فتكون بذواتها موجودة في الهيولى
حالة فيها دائما اما الصغرى فتثبت بان الموضوع المعاون الذي يمكن ان تحدث عنه الصور
الجوهرية اما هيولى او صورة او مركب او عرض لكنه لا يمكن ان تحدث عن الهيولى لانها مخالفة
لها بالذات ولانها موجودة بالقوة فلا يمكن ان يحدث عنها امر موجود بالفعل بوجه ما ولان
المبادي لا يتكون بعضها من بعض كما قال المصر في المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق
ولا يمكن ان تحدث عن الصورة لان هذه الصورة اما صورة المحدث وهو محال لان المحدث

في الهيولى الاولى قوة انفعالية بها تقبل الصورة الجوهرية وقوة صورية صادرة عن الصورة الجسمية على راي بعض علماء اللاتين

لايلقى كل صورته الى البذر او الصورة المتقدمة وهو ايضا محال لانها غير قابلة للانقسام ولا يمكن ان تحدث عن المركب والا لم تكن مبداء للاجسام الطبيعية بل ذات مبداء ولا من العرض لان الجوهر لا تصير من العرض واما الكبرى فتثبت بان الذى يحدث صورة مجدودة لا عن موضوع معا ونحن يجب ان يكون له قوة غير متناهية وهى لا توجد فى فاعل طبيعى اصلا وبان المصر بهذا المعنى وضع ان كل ما يحدث يحدث من اخر لا من اللاشئ و المستصوب فى المتن الثالث والثلثين والرابع والثلثين من الكتاب السابق ما اتفق عليه الحكماء من ان شيئا لا يصير من اللاشئ واثبت فى المتن الخامس والسبعين انه يستحيل ان يكون شئ من اللاموجود وحصل فى المتن الثانى والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة ان كل ما يحدث يحدث من شئ وعن شئ ويصير شيئا فلما لم يكن ان تحدث الصور الطبيعية كذلك فيجب ان يعترف بانها موجودة دائما ولما لم يكن ان يكون لها وجود متعين متميز وجب ان يكون لها وجود مجمل غير متعين وبالقوة ما دامت مستترة فى بطن الذات الروحانية الموجودة فى الهيولى الاولى دائما التى هى مبداء الصور الحادثة بحيث اذا ظهر فيها صورة جديدة بالحدوث لا تظهر كامن الذات المخالفة بل انما تظهر بسبب ان درجة لهذه الذات الروحانية تغلب على ساير الدرجات الكائنة فيها بتحريك الفاعل الطبيعى فتخرج الى الفعل فتعين وتصور الشئ الحادث بحسب حقيقة طبعها **الفصل السادس فى ابطال كون مبادى الصور موجودة بالفعل فى الهيولى الاولى** اعلموا انه لا يوجد فى الهيولى الاولى بالفعل اولا صورة جسمية مع قوة صورية ولا درجة دائمة لكل صورة حادثة ولا استعدادها ولا ماهية روحانية صاحبة درجات كثيرة وبالجملة لا يوجد بالفعل فيها مبداء للصور قبل تكونها واليه ذهب اكثر علماء اللاتين ذكر اكثرهم بابيا منهم آمقنس الراهب وآستسرتس وجبل واليه ذهب الحكيم اقوناس والمدقق شقوتس بانه لو وجد شئ منها واليه ذهب اش رح ايضا وقال اثبته اولا بانه لو وجد شئ منها فى الهيولى الاولى لكان اما جوهرا بالفعل او عرضا كذلك لكنه ليس بجوهر اما اولا فلان الجوهر على ما قال الفيلسوف فى المتن الثانى من ثانى النفس اما هيولى او صورة او مركب منها وليس شئ من الامور المذكورة الموجودة بالفعل فى الهيولى على رايهم بهيولى والا لكانت الهيولى فى الهيولى وهو امر ظاهر البطلان ولا صورة والا لكانت قبل ان تكونت ولا مركبا منهما وهو بين فليس شئ منها بجوهر واما ثانيا فلانه لو كان جوهرا لما كان الموضوع الاول للتكون الجوهرى هو الهيولى فقط بل الهيولى وهذا الجوهر الموجود فيه بالفعل معا وهو باطل وفاقا واما ثالثا فلان مبداء الشئ الذى يحدث بعد وبذره يجب ان يكون متفقا بالطبع مع ذلك الشئ والصور التى ستحدث بمرور الزمان متقابلة متباينة فتكون مبادئها وبذورها ايضا متقابلة متباينة واذا كان الامر كذلك يلزم ان يوجد فى الهيولى البسيطة مباد متخالفة متباينة غير معدودة فلا يكون الهيولى هى الهيولى المعروفة بل تكون خليطا انا قساغوراس ويكون جميع الاجسام موجودة ومتخالطة فيها وهو خلاف المفروض واما رابعا فلان الصور الحاصلة فى الهيولى بطريق التعاقب غير متناهية فلو كانت مبادئها موجودة بالفعل فى الهيولى لوجد بالفعل فيها امور غير متناهية وهو ممتنع قطعا ولو وضع مبداء لجميع الصور واحدا لا يكون مبداء لصور النباتات والحيوانات وايضا لو وجب ان يكون اما صورة او هيولى او مركبا وليس بعرض لاعتراف القائلين به انه ليس بعرض ولان العرض يستدعى موضوعا متحققا موجودا بالفعل كما قال ابن رشد فى شرح المتن التاسع والستين من الكتاب السابق وسلمه كل من جاء بعده فلو كان عارضا لها بالفعل بلا واسطة لزم التناقض لان الهيولى قوة صرفة فى نفسها وايضا لو كان عرضا لما امكن ان يكون مبداء وبذرا للصور الجوهرية لان الجوهر لا يمكن ان يحدث من اللاجوهر فيلزم ان يتكون من اللاشئ فلا بد فع الاشكال المذكور مع انهم انما ذهبوا اليه لما ونصبوا الاجل دفعه فان قلت ان مبداء الصورة وبذرها هو نفس الصورة الموجودة بالفعل فى الهيولى بالوجود اللاكامل كانها متوارية بحجاب الاجمال ثم تصير كاملة بفعل الفاعل الطبيعى وتتعين فتظهر كاملة قلت هذا مردود بالادلة المذكورة ثم البحث ههنا للمبداء الموجود بالفعل فى الخارج المغاير للهيولى فلو كان هذا نفس الصورة لكان صورة بمعنى الصورة التى بها يصير شئ هذا الشئ اى جسما طبيعيا كما عرفها المصر والتالى بط لانه لا يصير شئ بالمبداء المذكور جسما فكذا المقدم وايضا المبداء المذكور اى الصورة اللاكاملة اما متفق بالنوع مع الصورة التى يكون مبداء لها او مختلف بالنوع لها فان كان متفقا بالنوع معها يكون سعى الطبيعة لاخراج تلك الصورة عبثا لانه يكفيها الصورة الاولى المتفقة بالنوع مع الصورة التى تريد ان تصدرها مع ان غرض الطبيعة من اصدار الجزئيات هو حفظ النوع ودوامه وهو يحفظ بالاولى فيكون سعيها عبثا وان كان مختلفا بالنوع لها فلا يمكن ان يكون مبداء لها لان شيئا من النوعين المتباينين لا يكون مبداء للاخر وايضا لو كان المبداء المذكور صورة بالفعل كاملة بالوجود ثم يكمل فهذا الكمال يمكن ان يفهم على وجهين بان يتم ويكمل بقوته بعد ما كان لا كاملا بالفعل او بان ينقلب الى صورة كاملة ولا احتمال لوجه اخر منهما لانه اما ان يبقى حين الكمال بان يتحرك بقوته فيصير هو بعينه صورة كاملة او لا يبقى بل يفسد ويحصل منه صورة كاملة اى ينقلب الى صورة كاملة وكلا الوجهين مستحيل اما الاول فلان الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان واما الثانى فلانه لو فسدت الصورة المذكورة بحسب وجودها اللاكامل فلا تصير كاملة وايضا ان الراى المذكور مردود لانه يلزم منه ان يتحقق فى هيولى واحدة الصور واعدامها معا واللازم باطل لان الصور واعدامها تتقابل تقابل العدم والملكة لا يمكن ان يجتمعا فى موضوع واحد فكذا الملزوم وايضا ان الصور الجوهرية للاجسام الطبيعية المتخالفة بالنوع كصورة النار والذهب والنبات والحيوان وامثالها متباينة بالذات والمتباينات بالذات لا يمكن ان تجتمع فى موضوع واحد بسيط فالصور الجوهرية للاجسام الطبيعية المتخالفة بالنوع لا يمكن ان تجتمع فى موضوع واحد بسيط فلو كانت الصور المتباينة بالذات موجودة فى الهيولى البسيطة الواحدة كما قال اصحاب الراى المذكور لزم ان تجتمع فيها والتالى بط قطعا فكذا المقدم لا يقال ان العدم والصورة المنظورة بحسب الذات الكاملة او بحسب الدرجة المنبعثة فى الهيولى وبحسب الوجود متقابلان قطعا بحيث لا يمكن ان يتحققا فى محل واحد فى ان واحد لكن

العرض يستدعى موضوعا موجودا

والتقابل تقابل العدم والملكة

العدم والصورة اللاكاملة بحسب الذات والدرجة والوجود ليستا بمتقابلين بل يجتمعان
في محل واحد في ان واحد ولهذا لا يكون الصورة لانه توجد في نفسها بل لانه توجد في شيء
لانا نقول هذا ليس بشيء اما اولا فلان الصورة الجوهرية ليست لها جزء ولا درجة بل
هي ذوات بسيطة لا منقسمة بالذات غير قابل للزيادة والنقصان فلا يجوز ان يقال انها
كاملة في وقت لا كاملة في وقت اخرى وانها بحسب جزء او درجة يكون كذا وبحسب جزء
او درجة اخرى يكون كذا ويثبت هذا بما قال الفيلسوف في المتن العاشر من ثامن ما بعد الطبيعة
ان الصور الجوهرية كالعدد الذي لو ضم اليه شيء ما اقل قليل او نقص لم يكن هو العدد الاولى
بل غيره مع ان اصحاب الرأي المذكور يضعون على الصور ويقولون انها تصير كاملة وانها
درجة صادرة وانها توجد بالوجود الكامل ويقولون انها صورة واحدة بعينها واما ثانيا
فلان ذوات جميع الصور يكون في هيولى واحدة على الرأي المذكور ووجود الاشياء
البسيطة عين ذواتها كما بينا سابقا في تحقيق ذات الهيولى ووجودها وبهذا تحقق عين ذات
الصورة ووجودها بالطريق الاولى لما حقق المصر في المتن الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة من ان
وجودها عين ذاتها فيلزم ان تحقق صور غير متناهية في هيولى واحدة بحسب وجودها
وهذا امر ظاهر البطلان فان قلت الصور الجوهرية ليست بمتباينة بالذات بل بالعرض
والاحوال فقط اذ الكل قلت هذا ليس بشيء ايضا فان الصورة التي هي نفس الصورة
التي ليست بنفس متباينتان بالذات فان صورة النار يمتنع بالذات ان يكون صورة
الفرس وكذا صورة الفرس يمتنع بالذات ان يكون صورة النار في رد واولة اصحاب
الرأي المخالف يجيب عن الدليل الاول بان المصر لم يفرق في المتن المذكور بين تكوين
الاشياء الطبيعية والصناعية بل بين الصناعيات فقط فانه مثال في اول هذا المتن بانه
لم يصير بعض الاشياء التي تكون بالصنعة بالاتفاق ايضا وبلا صنعة كالصحة فانها اذا زالت
قد تحصل بالعلاج وقد لا تحصل به وبعضها لا تصير بلا صنعة اصلا كالبيت والسرير ثم اجاب
بانه يقع هذا لانه قد يتقدم في الهيولى التي عليها يعمل الصنعة جزء الشيء الذي سيصدر وهذا
الجزء مبدأ يحرك تلك الهيولى بلا فاعل اخر خارجي ايضا كما يقع كذلك في الصحة العائدة
فانه يتقدم في الانسان حرارة غريزية معي تهيئ المزاج زيادة تهيئ وتقوية زيادة تقوية
حتى يحصل الصحة بسببها طبعا بلا صنعة العلاج اصلا وقد لا يتقدم فيها مبدأ كذا وقوة
فاعلة كما لا يتقدم في مواد الاحجار والخشب والطينات قوة فاعلة يحصل بها البيت
بلا صنعة النجارة ويظهر من الكلام المنقول من المصر امران احدهما كذب العلماء الذين قالوا
ان المصر فرق في المتن المذكور بين تكون الامور الطبيعية والصناعية والثاني ان المصر
لم يرد بجزء الشيء مبدأ الصورة ولا استعداد الهيولى للصورة كما شرحه ثوماس اكوناس
بل انما اراد به القوة الفاعلة التي قد توجد في الهيولى على ما شرحه اسكندر وابن رشد ثم
وضع المصر في المتن الحادي والثلثين من الكتاب المذكور في الدليل الاول هذا الفرق
بين الاشياء الطبيعية ايضا لان القابل الذي يتولد منه الشيء قد يكون قوة منفعلة فقط
ومع لا يمكن ان يتولد منه شيء الا بفعل الفاعل الخارجي المخرج اياه الى الفعل كما لا يمكن ان يصير

وجود الصورة عين وجود ذاتها

ليصير من الخشب نار الا اذا قرب النار الخارجي وقد يوجد في القابل قوة بذرية فاعلة
جزء منه وجزء الشيء المكون كما يقع في البذر والبصل وحينئذ يمكن ان يحدث الفعل
بدون الفاعل الاخر الخارجي وعن الثاني بان الجبري هو الذي يمانع الفاعل في حصول
فعله فيه والهيولى الاولى لا يمانع الفاعل في التكوين الجوهري بل تميل اليه من حيث انها
قابلة ومشتاقة الى حصول الصورة فيها وعن الثالث بان الصورة تكون في قوة
الهيولى وكون شيء في قوة شيء لا يكون بان يكون تمام الشيء الاول او شيء منه في الشيء الثاني
بالفعل بل بان يكون بحيث يمكن ان يخرج من الثاني في الخارج كما سنبين بعد وعن الرابع
الذي ذكره يوانس تابتستا بان الصغرى اي قوله الصورة الجوهرية ليس لها
موضوع معا ونه يمكن ان يحدث عنه باطلة لان الصورة محاطة في الهيولى اولا بالقوة
ثم يخرج عنها وتصير بالفعل كما سنبينه بعد ولهذا قال الفيلسوف في المتن السادس عشر
من تاسع ما بعد الطبيعة ان الهيولى قوة لانها متقدمة من الصورة وقوله لانها مخالفة
لها بالذات لانها موجودة بالقوة فلا يمكن ان يصدر ويكون عنها امر موجود بالفعل
بوجه ما مدفوع بانه لو كان صادقا لانهدم القوة المنفعلة بالكلية لانها مغايرة للفعل
لان كل ما ينفعل يكون في القوة وهي مغايرة للفعل بلا ريب لان القوة المنفعلة من المنفعل
مبدأ التبدل الانفعالي من الغير من حيث انه غير كما قال المصر في المتن الثاني من تاسع
ما بعد الطبيعة فلا يصدق ما قال من ان الهيولى قوة فلا يمكن ان يخرج منها الصورة
محجوبها ولان المبادي لا يكون بعضها من بعض كما قال المصر في المتن الثاني والاربعين
من الكتاب الثاني مدفوع بان المصر لم يقل كذلك فيه بل انما قال لا يكون اي لا يتركب
بعضها من بعض كما بينا في البحث الاول على المتن المذكور تذكرة الفصل السابع في تفتيش
رأي القائلين بان الصور الجوهرية تحدث حين تكون الاجسام التي هي صورها
من فاعل اعلى رتبة ذهبت الفرقة الثالثة الى ان الصور الجوهرية وشيئا منها لا توجد
في الهيولى اولا اصلا بل تكون حادثة بتمامها حين تكون الاجسام التي هذه الصور صور
لها وهذه الفرقة افترقت ايضا الى ثلث فرق فان بعضهم قالوا ان جميع الصور الجوهرية
توجد في الهيولى من الفاعل الخارج الذي هو اعلى مرتبة منها وان دخولها منه فيها اولى
لمن خروجها عنها وقال بعضهم انها تتكون من العدم وقال بعضهم انها تتكون وتحدث
من الهيولى ويسمون هذا التكوين صدورا وخروجا من الهيولى وكلا منها هرتا اولا انما الحق
مع الرأي الاول فاقول هذا الرأي الاول هو رأي افلاطون على ما يستفاد من كتاب
فذون ونقل عنه ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة
وكذا نقل ابرتس الكبير وهو رأي ابن سينا وابو النصر الفارابي على ما نقل عنهما
ابن رشد في شرح المتن المذكور ويستفاد ايضا من الفصل العاشر من المقالة الاولى
من طبيعيات الشفاء ومن الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وهذه
الرجال الثلثة لم يتفقوا من وجه واختلفوا من وجه اخر اتفقوا في ان كل صورة جوهرية
توجد بها المبدأ الخارج في الهيولى وهذا الايجاد هو خلقها قال اقول ان وضع بعضهم

ان الصور معطاة او معلولة من الفاعل المفارق بطريق الخلق وعلى هذا يكون كل فعل
الطبيعة خلقا وقال الشارح هذا الرای مثل ما ذهب اليه النصاری في النفوس الانسانية
فقط من انها تخلقها الله تع عند تمام استعداد المادة الا ان الرجال المذكورين ذهبوا
الى ان فاعل جميع الصور امر خارجي وافترقوا في تعيينه فان افلاطون زعم ان الصور الصحيحة
الصادقة هي المثل فقط وصور الاجسام الفاسدة هي اشباه هذه المثل واظلالها واشباحها
تحركت عنها وانطبعت في الهيولى كما انطبع النقش من الخاتم في الشمعة وكما انعكست صور الاجسام
في المرآة ولهذا كان يقول هو وسائر الاقاديميين هذه الصور اولاد متولدة من المثل كما
من الذكر ومقبولة في الهيولى كما في الانثى وابن سينا زعم ان الصور الجوهرية للاجسام
الكائنة تحت فلك القمر صادرة من العقل العاشر المغاير لمحركه المسمى بالعقل الفعال
وهو واهب الصور المماثل لساير العقول في النوع وان هذا العقل محيط بالقوة جميع الصور
الكائنة تحت فلك القمر فيفيضها الى الهيولى اذا استعدت وتهيأت تهيئا تاما من
الفواعل الطبيعية ويدخلها فيها وقال بعضهم منهم ثوماس جيانش قد وقع الاختلاف
ايضا بين افلاطون وابن سينا بوجه اخر وهو ان افلاطون قد كان يظن ان انبعاث
هذه الصور الفاسدة ودخولها في الهيولى من المثل الدائمة يكون بلا تحول الهيولى وتغيرها
او لا بوجه من الوجوه واما ابن سينا فكان يقول ان الهيولى تتحول وتتغير من الفواعل الطبيعية
فتستعد لقبول الصور فيفيض العقل الفعال صورا مناسبا لاستعداداتها قالوا وانما
قلنا كذلك لانا هكذا فهمنا من كتب افلاطون لانه كان يعتقد ان يكون الصور في الهيولى
مثل انعكاس صور الاجسام الكثيفة في المرايا وانعكاس صور الاجسام فيها يكون بدون
تحولها وتغير احوالها فيكون الصور الجوهرية في الهيولى يكون بدون تحولها وتغير حالها
ولان الهيولى لا تتباعد عن القوة المخصوصة ولا تتقرب الى الفعل كما قال افلاطون
في تيماوس وكل ما يتحول ويتغير يتباعد عن القوة التي كانت فيه ويتقرب الى فعل التحول
والتغير فالهيولى لا تتحول ولا تتغير اقول لكن هذا الاختلاف ليس بواقع بينهما بل هما
متفقان في ان الهيولى تتغير وتتحول وتستعد وتتهيؤ من الفاعل الطبيعي لقبول الصور
المكونة وانما اختلفا في واهب الصور فقط فقال ابن سينا انه العقل العاشر وقال
افلاطون هو المثل الدائم الوجود وما قلنا هو المستفاد من كلام المفضل في تيماوس وما
قال فيه من انها لا تتباعد عن القوة المخصوصة فمراده من القوة المخصوصة هي ماهيتها المخصوصة
عبر عنها بالقوة لانها قوة صرفة وكذا سماها المص في المتن الثاني والثمانين لانه بعد
ما قال انها تتعدد بالنظر الى العدم قال لكن بالنظر الى القوة لا بالذات بل يجب ان يكون
لا قابلة الفساد ولا متكونة والمشابهة فيما قال الافلاطونيون من ان الصور تنطبع
في الهيولى من المثل كما تنطبع عكوس الاجسام الكثيفة في المرايا ليست في انه كما لا تتغير ولا تتحول
ولا تستعد ولا تتهيؤ المرايا من الفاعل الخارجي لقبول العكوس كذلك لا تتغير ولا تتحول
ولا تستعد ولا تتهيؤ الهيولى لقبول الصور من الفاعل الطبيعي بل في ان ذاته كما ان صور
الاجسام المرئية في المرايا ليست باجسام حقيقية كذلك الصور التي حلت في الهيولى المنعكسة

الصور الفاسدة اصنام المثل الافلاطونية واولادها المتولدة منها المقبولة في الهيولى

الصور الجوهرية للاجسام التي تحت فلك القمر صادرة من العقل العاشرة وهو محيط بها بالقوة

المرايا من الفاعل الخارجي لقبول العكوس كذلك لا تتغير ولا تتحول ولا تستعد ولا تتهيؤ

فيها من المثل ليست صورا حقيقية بل عكوس المثل واشباحها **الفصل الثامن في بيان**
مبنى افلاطون وابن سينا لصدور الصور من مبدأ خارجي قال ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلثين
من سابع ما بعد الطبيعة ان مبنى افلاطون اثنان الاول هو ان كل ما يكون في القوة يصير بالفعل
من مماثلة او مجانسة الموجود بالفعل وهذه القاعدة تؤخذ من كلام المص ايضا في المتن المذكور
كالانسان من الانسان والفرس من الفرس وكالبغل من الفرس والحمار وتصديره دليله ان كثيرا
من النباتات والحيوانات تخرج وتصدر من القوة الى الفعل لا من بذر يشابهها بالصورة
وكل ما كان كذلك يجب ان تفيض صورته من صورة اخرى موجودة بالفعل مماثلة او مجانسة
معها وتلك الصورة الموجودة هو المثال الدائم الوجود والمبنى الثاني يؤخذ من الاشياء
التي تتولد بالتولد البذري فانه ظاهر ان الصورة الجوهرية متغايرة للكيفيات الاول
للشيء ومزاجه فاذا تكونت هذه الصورة اما تتكون من ذاتها وهو مستحيل او من المزاج
وهو اما البذر او الصورة المنفصلة لكنه ليس هو البذر لانه وان كان يرى ان يكون هو الفاعل
القريب لكن لما لم يكن نفسيا ليس بمماثل ومجانس له فلا تصدر منه فبقي ان تصدر من الصورة
المنفصلة والمبنى الاول يؤخذ من المكونات من المادة المتعفنة والثاني من المكونات
بالتكون البذري وكلاهما يستندان بمباني اخر وهو ان كل موجود بالقوة لا يخرج الى الفعل
الا من موجود اخر بالفعل مماثل او مجانس له ثم ذكر ابن رشد مبنيين لابن سينا احدهما
هو ان ما يكون بالقوة لا يوجد بالفعل الا من فاعل مماثل او مجانس له والاخر هو ان الصورة
الجوهرية الهيولانية لا يكون فاعلة ولا منفعلة بالذات والفاعلة والمنفعلة هي الكيفيات الاول
ويلزم مما ذكر ان يكون فاعل هذه الصورة امرا الاها وبالجملة تقرير الدليل لو صدرت الصور
الجوهرية الهيولانية عن الفاعل الطبيعي لوجب ان تصدر من صورته التي هي جوهر لان الجوهر
بالقوة يجب ان يصدر من الجوهر بالفعل المماثل او المجانس له لكن لا يمكن ان تصدر منها لانا نرى
كثيرا ما تتكون الصور الجوهرية حيث لا يوجد فاعل طبيعي حتى يصدر منه كما قلنا في دليل افلاطون
ولانه لو صدرت الصور الجوهرية من الصور الجوهرية للفاعل الطبيعي لوجب ان يكون تلك الصورة
انه يكون تلك فاعلة لكنها لا تكون فاعلة بل الفاعلة هي الكيفيات وهي لا يمكن ان تصدر وتفعل
الصور الجوهرية الا انفعالا ليس يخرج عن قوتها الا ان تفعل ما هو ازيد درجة منها فالصور الجوهرية
الهيولانية يجب ان تصدر عن صورة منفصلة وهي العقل العاشر **ابطال رأيي افلاطون وابن سينا**
قال الشارح وهذان الرأيان مردودان من جماعة العلماء الذين جاؤوا بعدهما اما مثل افلاطون
فابطلها المص في مواضع كثيرة من كتبه ومن جملتها تعزيره واما العقل الفعال المغاير لمحركه الذي
قال به ابن سينا فهو من مستولاته ومزخرفاته وقد رد ابن رشد كل واحد من الرأيين المذكورين
بانه لو اوجد الصورة المجردة مثالا كان او عقلا الصورة الهيولانية يلزم ان توجدها من غير
توقفها الى الهيولى واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بان الصور المجردة لا تتوقف
في وجودها على الهيولى فلا تتوقف في علية ايجادها ايضا لانها تعمل كما توجد لان وجه العمل تابع لوجه
الوجود فيلزم ان توجدها من غير توقفها على الهيولى ولان كل مصدر يصدر ما يشابهه اما نوعا
او جنسا فلو كان المصدر صورة منفصلة او عقلا مجردا لا جسمانيا لاصدر صورة اخرى

مجردة لا جسمانية لا الصورة الهيولانية والثاني باطل عندهم في نفس الامر فكذا المقدم وبان
الفاعل المجرد لا يغير الهيولى لان كل ما يوجد صورة هيولانية يجب ان يغير الهيولى فالفاعل
المجرد لا يوجد الصورة الهيولانية وتثبت الصغرى بان الفاعل المجرد ليس بمتكيف بكيفية
متغيرة وكل متغير ومحول للهيولى يجب ان يكون متكيفا بكيفية متغيرة لان التغير والتحول انما يصير
بالكيفيات المحولة المغيرة فالفاعل المجرد لا يغير الهيولى فلا يوجد الصورة الجسمانية فيها
فلما كان لاحد ان يقول من طرف افلاطون وابن سينا ان الفاعل المادي يغير الهيولى
ويجعلها مستعدة والفاعل المجرد يفعل الصورة ويدخلها فيها على ما لا يسعى ابن رشد
ان يبين انه فاعل واحد بعينه يغير الهيولى ويجعلها مستعدة فيفعل الصورة ويدخلها
فيها وليس المغير امرا مباينا للفاعل قال الشارح وهذه القضية صادقة اذا كانت الصورة
من ترتيب التغير والاستعدادات اي اذا كانت هيولانية جسمانية كالتغير والاستعدادات
واما اذا كانت من ترتيب عال وسلسلة عالية منه كنفوسنا الناطقة فليست بصادقة فمراد
ابن رشد من الصورة في قوله فيفعل الصورة هي الهيولانية الجسمانية على ما يدل عليه المقام
وقال الشارح ايضا ما اذ هنا المغير كما ذكره المص في المتن السادس والعشرين والسابع
والعشرين والثاني والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة وخصوصا من قوله بنحو من مواضع كثيرة
من كتبه وقال رادا على رأيي افلاطون وابن سينا انه بعد من الرأيين نشأ من اصل واحد
لانهما يطلبان علة الصور على انها تتكون قصدا وبالذات لكن اثبت ارسطو في سابع
ما بعد الطبيعة انه ما يتكون قصدا وبالذات هو المركب فقط واما صور الاجسام الكائنة
فهي متكونة وهي لا تكون بما تكون وتفسد بل تكون اذا تكون المركبات ولا تكون اذا فسدت
لانه ليس لها وجود مستقل بل المركبات توجد بسببها ولما لم تكن متكونة قصدا وبالذات
لا ينبغي ان يطلب علة تكونها وقال ايضا ان جعلها صورة لا هيولانية مع ان الصورة اللاهيولانية
ليست مماثلة ومجانسة لها فلا تكون علة لها بل لما كان المركب متكونا والمتكون انما يتكون
مما يشابهه في النوع او الجنس ينبغي ان يطلب علة تكونه المشابهة في احدهما ثم رد الشارح
على افلاطون بان المعلول اي الصورة الحادثة جزئية فيجب ان يكون المحدث ايضا
جزئيا لما قال الفيلسوف في المتن الثامن والثلثين من ثاني الطبيعيات ان علل المعلولات
الجزئية جزئية وعلل الكليات كلية وقال ابن رشد في شرح هذا المتن قال كذا يحترز
من رأي افلاطون من ان الكليات تكون علل الجزئيات اقول قال المحقق محمد بن اسعد الدواني في شرح
للعقائد العضدية ان ابن سينا صرح في الشفاء انها مؤثرة في الحقيقة الا الله تعالى وان
تلك الوسائط بمنزلة الالات والشرائط فما وقع في بعض كتبه من اسناد الايجاد الى العقل
الفعال فهو اسناد مجازي من قبيل اسناد الفعل والايجاد الى الشرط فالصور الجوهرية
اوجدها الله تعالى عنده بعد استعداد المواد من بعض شروط خارجة يتوقف عليها فرد
ابن رشد عليه مبني على ظاهر بعض كلماته المؤولة بطريق المجاز لا على مراده الذي بينه صريحا
في بعض المواضع ومبناه المذكور اشتغل الفصل السابق انما هما للفواعل الظاهر التي هي
شروط عند التحقيق عنده ولاجل هذا الرأي كان افلاطون على ما صرح في مكالمة تماوش

تماوش كما سيجيء في الفصل الاول من البحث الخامس من العلة الغائية من شرح الكتاب
الثاني فلا يرد على مراده قول ابن رشد ايضا ثم اقول يرد على ما رد اقوناس عليهما انهما
لم يطلبا علة الصور على انها تتكون قصدا وبالذات حتى يرد عليهما ما نقل عن المصنف
بل على انها لم تكن موجودة قبل ثم وجدت ومعلوم ان كل ما كان كذلك لا بد له في تكونه
من علة فاعلية والا لما وجد ابدا على ان ايجاد المركب المقصود بالذات بكونه انما يكون
بايجاد الصور وقولها بانها متكونة هو كما قال المص في المتن الرابع عشر من تاسع ما بعد
الطبيعة كل صورة تتكون كانت بوجه ما في التكون والتحرك وفي المتن الثالث عشر من ثاني عشر
منه كل صورة تتكون تتكون بمشابهها ورد الشارح على افلاطون تابعا لابن رشد باطل فانه
لم يقل بكون الصور المجردة عللا فاعلية للصور الجسمانية وانما قال انها علل مثالية لها
والعلة الفاعلية لها ولجميع الاشياء هو الله تعالى ولو سلم انها علل فاعلية لكنه ليس شيء
منها كليا بمعنى الكلي المقسم للكليات الخمس بل جزئيات كما قال في الفصل السادس من كتاب
الجمهور وهكذا نقل عنه المص في الفصل العاشر من الثالث عشر مما بعد الطبيعة وبينه في ثاني المقا
الثانية على ما قال هذا الشارح في الفصل الثاني من البحث الثالث من مقدمته على الكتاب
الاول السابق نعم قال ايضا ان كلا منها كلية بمعنى ان كلا منها علة مثالية لصور مادية كثيرة
لا لواحدة فقط كما ان الشمس كلي عند المصنف بهذا المعنى لا بمعنى الكلي المقسم للكليات الخمس

ابطال ادلة افلاطون وابن سينا وبيان كيفية تكون الناميات من المادة المتعفنة ايجازا

اعلم اولا ان اليونانيين واللاتينيين يطلقون الحي بمعنى اعم على النباتات والحيوانات
ولا يطلقون الحيوان على النبات بل يخصونه بما هو ذو حس ويقولون ان في النبات
حياة لا حسا ثم اعلم انه اجاب الشارح عن الدليل الاول لافلاطون بان العلة الفاعلية
للاحياء المتكونة من تعفن موادها هو الفلك مع عقله المقارن له بالطبع وبهذا المعنى
سماه المصنف نفسا وحيا على ما صرح به في المتن الثالث عشر من ثاني الافلاك وفي
مواضع كثيرة فهذا الفلك الحي النفسي يسعى بحركاته واوضاعه واشعة الكواكب و
اقتراناتها والنسب الواقعة بينها التي هي كالالات لاحداث جميع ما يكون تحت فلك
القمر كما بينت في التعليم الثامن من جو الكائنات لكن بوجوه مختلفة لانه يسعى لتكون
الحيوانات المتولدة من البذر على انه علة كلية فقط لانه منه ينشأ وينتظم قوة هذا
العالم المائت الفاسد وكماله كما قال المص في الفصل الثاني من اول جو الكائنات ولانه
يكون لهذا المعلول سوى الفلك اب هو علته المخصوصة الرئيسة ويكون له ايضا علة
آلية هو المني وبهذا المعنى الشمس والانسان يلدان الانسان كما قال المص في المتن
السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات ولا يسعى لتكون الحيوانات المتولدة من الهيولى
المتعفنة على انه علة عامة فقط بل هو علة مخصوصة من حيث يفيض بالالات المذكورة
قوة متسخنة محيية سماها المصنف في مواضع كثيرة روحا ونفخا وهذه القوة تفيض
اليها حياة من الفلك الحي حتى تصير حية ونفسية لكن لا تأخذ هذه القوة الحيوة من الفلك
من حيث انه فلك بحيث تصدر ههنا حياة وهنالك حياة اخرى مثلا بحيث تصدر

المادة المتعفنة ص . تعفن [illegible]
العلم الفاعلية [illegible]
موادها هو الفلك [illegible]
به والحيوانات المتولدة [illegible]
ايضا مع اباتها

بهما ضعفها وهناك ضعفا لان الفلك بلا فرق بالنسبة الى الكل من هذا الوجه بل انما
يكون لها ذلك من حيث توخذ في مادة مستعدة باستعداد وكذا لو باستعداد آخر
كذو من حيث يكون في مقدار كذا متعلق او مقدار كذا مناسبين لهذا النوع او ذاك
ومما ذكرنا تعرف كيف يكون علة للحيوانات المتولدة من المني ومن الهيولى المتعفنة و
تعرف انه لا يطلب ماعدا هذه العلة علة اخرى مثالا لا كان كما قال افلاطون انه عقل فعالا
كما قال ابن سينا ولهذا قال ثوماس اقوناس يكفي لتكون الحيوانات اللاكاملة الفاعل
الكلي وهو القوة الفلكية التي لا تشابه بالنوع بل تناسب ما ولا يجوز ان يقال ان صورها
تتكون من الفاعل المجرد اللاهيولاني انتهى ولما اعترض بان الفلك ليس مماثلا ولا مجانسا
للحيوانات الصادرة من الهيولى المتعفنة فينبغي ان يعين علة فاعلية اخرى لها مماثلا او
مجانسا لها لان كل ما كان في القوة يصير في الفعل مما كان مماثلا او مجانسا له اجاب
الشارح بان عدم كون الفلك مماثلا او مجانسا للحيوانات الصادرة من الهيولى المتعفنة
مردود فان الفلك مشابه لها بالجنس فانه حي مثلها وان لم يكن مشابها لها بالنوع وبما
قال اقوناس من ان الحيوانات اللاكاملة الصادرة من قوة الفلك مشابهة بتناسب ما
وان لم يكن مشابهة له بالنوع وهذه المشابهة تكفي لان تصدر منه اقول جواب الشارح
لا يرفع الاعتراض فان مبناه ان الفلك ليس مماثلا ولا مجانسا للحيوانات الصادرة
من الهيولى المتعفنة العارية عن كل حيوة قبل كونها حيوانات فلا يكون علة فاعلية لها
ولا يخفى ان الجواب بان الفلك مجانس لها فانه حي مثلها لا يرفعه لانها ليست بحية قبل
كونها حيوانات ويرد على جواب اقوناس بانه لو كفى تناسب ما بين العلة الفاعلية
ومعلولها فيمكن ان يوجد ايضا بين العقل الفعال والمثل وبين الصور التي تحت فلك
القمر فلا يصح ما قال ولا يجوز ان يقال صورها تتكون من الفاعل المجرد اللاهيولانية و
لا يمكن ان يقولا المكونات بالقصد هي صورها الحية فتكون مجانسا للفلك ومناسبة
له تناسب ازيد من مناسبتها للعقل والمثل لان المكونات بالقصد عندهما الحيوانات
المركبة منها ومن موادها لا صورها كما مر انفا ولو سلم انها مكونة بالذات منه لانها
هي الصادرة وبسبب صدورها تتكون المركبات فلا نسلم انها مجانسة مع الفلك ومناسبة
له ازيد من مناسبتها للعقل والمثل كيف وهي بسيطة والفلك مركب بل يجوز ان يكون
مجانسة للعقل ومناسبة له او للمثل ازيد مناسبة لكون كل منها جوهرا بسيطا قال الشر
وهذا الدليل ضيق افلاطون وابن سينا كما قال التضييق لان الفلك الذي هو جسم نفسي
حي عندهما ايضا يشابه النباتات النفسية والحيوانات مشابهة ازيد من مشابهة المثل
والعقل الفعال المجردين اللاهيولانيين لها وان شئت ان تعرف كيفية صدور
الحيوانات المذكورة من المادة المتعفنة والقوة الحية المسخنة الفائضة من الافلاك
فاعلم ان الجسم يتعفن ويرم لان حرارته الطبيعية تختنق بسبب غلبة الحرارة الغريبة المختلط
معها عليها فتنحل فتفسد في رطوبته الذاتية فتفسدها فتسيل لانه اذا تحللت حرارته
الذاتية يتحلل معها رطوبته الغريزية كما قال المصنف في الفصل الثاني من رابع جو الكائنات

في بيان صدور الحيوانات المتولدة من الهيولى المتعفنة

الكائنات ولانه اذا عريت الرطوبة عن الحرارة الذاتية الممسكة الحافظة اياها او لا
تسيل بالضرورة بلا مانع ثم تزداد الحرارة الغريبة في الجسم الرميم فتشرع ان تتصرف
فيه فتغلب بقوتها ذلك الرطب السائل فيه وتطبخه وتغلظ بالطبخ فيتجدد وينضبط فيصير
جسما محدودا متصفا بالحرارة الغالبة ويصير كما قال المصنف في الفصل الحادي عشر من ثالث
تكون الحيوانات كالحباب المنزبد ويصير جسما مناسبا لهذا الحيوان او لذاك الحيوان
الذي يليق ان يتولد من تلك المادة المتعفنة فاذا كمل هذا الجسم من الحرارة يصير حيوانا
معينا ومن ثمة قال في الفصل الخامس من كتابه لطول الحياة وقصرها ان الحيوان رطب حار
بالطبع وبهما يكون حيا ولننقل ههنا كلامه المذكور في الفصل الحادي عشر من ثالث تكون الحيوانات
قال فيه تتكون الحيوانات والنباتات في الارض الرطبة لان الرطوبة توجد في الارض
والروح في الرطوبة وفي مجموع العالم الحرارة الحيوانية بحيث يكون كأنه مملو من الروح
ولاجل هذا تتكون سريعا اذا امسكت تلك الحرارة وقبلت واذا امسكت وقبلت
تسخنت الرطوبات الجسمية لتكون كالحباب المنزبد وفرق وجعل بعضها اعلى وبعضها
ادنى في اخذ المبداء الحيواني وسبب هذا الشيء يكون هو المكان والجسم المأخوذ واجاب
عن الثاني بان الصورة تتكون وبعبارة اولى بان المركب انما يتولد من البذر بمعنى انه آلة
التي تفعل بها الفاعل فعله ولهذا لا يجب ان يكون المعلول مشابها للبذر بل للفاعل المستقل
كما ان السرير لا يشابه المنشار بل الصورة الموجودة في عقل النجار لان البذر يفعل
كالاشياء التي تكون من الصنعة يعني كالآلة لانه توجد فيه الصورة بالقوة ومن ثمة
يكون البذر آلة على ما قال المصنف في المتن الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة ومن هذا
يظهر الجواب عما قال ابن سينا فنقول على ما قال من ان الصور الجوهرية ليست فاعلة اي خره
انها فواعل بعيدة كما بها اي بها يفعل الفاعل الحقيقي فعله والكيفيات الاول فواعل قريبة
كما بها والمركبات فواعل حقيقية تفعل بها اعمالها الحقيقية كما قال المصنف في الفصل الاول
من اول الفلسفة الاولى وعلى هذا النار يفعل نارا والفرس فرسا **الفصل التاسع**
في بيان مذهب يحيى النحوي في مخرجية الصور من اللاشي الفرقة التي عينت ان تتكون الصور اذا استعدت
الهيولى وتهيئت تنقسم الى فرق ثلث كما مر احدها ظنت انها تتكون في الهيولى من الفاعل
الخارجي الذي هو من ترتيب اعلى منها وهو علته الفاعلية لا غير وقد باحثنا معهم الى الآن
زعمت ان الصور الجوهرية تتكون من الفاعل الطبيعي ذا المكونة الاجسام وهو علتها الفاعلية
لا غير ويوجدها عن اللاشي وبحثنا الآن معهم فاعلم ان سمپلقيوس نقل عن يحيى النحوي انه
زعم ان جميع صور الاجسام الطبيعية بل الصناعية ايضا اذا تكونت يوجدها الفاعل
الطبيعي عن اللاشي واذا فسدت تفقد وتذهب اليه ولهذا سعى ان يتبين ان ما قال
الحكماء من انه لا يتكون شي عن اللاشي كذب ثم نقل سمپلقيوس دلائله ثلثة عنه ذكرها
في مقابلة برقلوس الاول والثاني ناظران الى خلق العالم والهيولى الاولى من الباري
تعالى شانه وسنفتشها في ثامن الطبيعيات وسنفتش ايضا فيه قولهم المشهور لا يكون شي
عن اللاشي والثالث الى مخرجية الصور عن اللاشي وكلامنا ههنا انما هو لهذا فاعلم

والثانية

جميع صور الاجسام الطبيعية ... عن الفاعل الطبيعي ... عند يحيى النحوي

ان يحيي النحوي ادعى ان الاشياء التي تتكون من الفاعل الطبيعي ومن الصناعي تتكون
عن اللاشئ وتفسد وتذهب اليه واستدل الفاضل علیه بان الاشياء تتكون من الفاعل
الطبيعي ومن الصناعي او تفسد هي الصور فقط وهي تتكون عن اللاشئ وتفسد و
تذهب اليه فالاشياء التي تتكون من واحد منها تتكون عن اللاشئ وتفسد وتذهب
اليه واثبت الصغرى بان الهيولى لا تتكون لانها قابلة التكون ولا تفسد لانها قابلة
التكون ولا تفسد لانها لا قابلة الفساد وكذلك حتى الهيولى الثانية بالنظر الى الصناعيات
وكذلك لا يتكون تمام المركب لانه لا يتكون كل جزء من جزئيه اذ الهيولى لا تتكون فبقى
ان تتكون الصورة فقط وبسبب تكونها يقال تكون المركب واثبت الكبرى بان الصور
تتكون بعد ان لم يوجد لها شئ وكل ما كان كذلك يتكون عن اللاشئ فالصور تتكون
عن اللاشئ وكذا يقاس لفسادها لانها تفسد بحيث لا تبقى لها شئ فتفسد وتذهب
الى اللاشئ وتبعه جوزجيس راجزآش وقال الصور تتكون عن اللاشئ لكن
لا تقال انها مخلوقة لان الخلق يجب ان لا يتقدم عليه استعداد والشئ الذي يخلق بعد
وصدور الصور يتقدم عليه استعدادها المهيئة لها اليه فانها تخرجها الفاعل الطبيعي
الى الوجود بسبب الاستعدادات الكائنة في الهيولى ثم قال انه اخذ هذا التعليم
عن فرنكيس وقال متفقا معه ان الصورة تصدر من الاجرام الفلكية الى الهيولى
القابلة كالنور الصادر من الشمس الى الجسم القابل له والاجرام الفلكية علتها الفاعلية
في بيان ان رأي يحيي النحوي مخالف للواقع ولرأي ارسطوطلس لكن كون رأيه مخالفا لرأي
ارسطوطليس بامر عجيب لانه انما ذهب اليه ليبين ان العالم والحركة ليسا بقديمين كما
ذهب اليه ارسطو واستدل عليه في ثامن الطبيعيات وانما خالفه وسائر المشائين
ليظهر انه معتقد بما يعتقد به اهل الملل فانه كان نصرانيا بطرك اسكندرية ورد عليه
سمبلقيوس في شرح الكتاب الثامن من الثمانية قال الشارح وان كان اعتقادنا الصادق
لا يتوقف على رأي ارسطو لكن انما نتكلم هاهنا على مقتضى القواعد الحكمية فنقول يمكن
ان يثبت عدم تكون الصور عن اللاشئ بالمقدمة التي استدل بها يحيي المذكور كما نقل
عنه سمبلقيوس على ان الله تعالى يخلق الشئ عن اللاشئ بان قال كما يكون ذات كل شئ وفعله
بالنسبة الى المادة كذلك يفعل فعله متوقفا عليها او لا متوقفا عليها لكن الله تعالى مجرد ذاتا
وفعلا عن كل شئ والطبيعة متوقفة ذاتا وفعلا على المادة بحيث لا يمكن ان توجد و
ان تفعل بدونها فالله تعالى يفعل بلا توقف على شئ فيوجد ما يوجده عن اللاشئ ويخلقه
عنه بخلاف الفاعل الطبيعي فانه متوقف على الهيولى فيتوقف فعله عليها ايضا بان يقال
اذا سلم كبرى هذا الدليل اي قوله كما يكون ذات كل شئ الى اخره فنقول في مادة الصور
الجوهرية تكون متوقفة على الهيولى لانها تكون من الفواعل الطبيعية لان لها فقط من طبعها
ان تفعل غيرها كما تكون النفس الحيوان حيوانا والنبات نباتا وجميع الفواعل الطبيعية
تتوقف فعلها على الهيولى لانها هيولانية وكل هيولاني يتوقف فعله على الهيولى كما قال
يحيي النحوي وكل ما يكون متوقفا على الهيولى لا يكون عن اللاشئ كما هو ظاهر كما قال

قال يحيي المذكور فالصور الجوهرية لا يكون عن اللاشئ ولا يفعلها الفاعل الطبيعي عنه
ثم قال وهذا الدليل انما يثبت ما ادعيناه اذا سلم الكبرى التي حكم بها يحيي النحوي من انه كما
يكون ذات كل شئ وفعله بالنسبة الى المادة كذلك يفعل فعله متوقفا عليها او لا متوقفا عليها
لانها ليست صادقة في نفس الامر والا لزم ان يقدر الملائكة ان يفعل ويخلق شيئا
عن اللاشئ وهو باطل اتفاقا ثم استدل الشارح على ما ادعاه من ان الصور الجوهرية
ما عدا النفوس الناطقة لا تكون عن اللاشئ بان الصور الجوهرية غير النفوس الناطقة
تكون اولا بالقوة في الهيولى ثم تصير من الفاعل الطبيعي بالفعل ولا شئ مما يكون اولا
في قوة الهيولى ثم يصير من الفاعل الطبيعي بالفعل يتكون عن اللاشئ لان ما يتكون من القوة
يتقدم تلك القوة التي هي امر خارجي والذي يوجد فيه تلك القوة وما يتكون عن اللاشئ
يجب ان يتقدمه اللاشئ المحض فالصور الجوهرية غير النفوس الناطقة لا تتكون عن اللاشئ
والصغرى مما حكم بها المصرفي مواضع غير محصورة منها ما قال في الفصل الثالث من ثاني
تكون الحيوانات ان النفس النباتية التي هي صورة جوهرية تكون في البذور بالقوة
لا بالفعل قبل ان يحصل ما فيها وان تجذب الغذاء يوجد تجذبه حين حصل ما فيها وقيل
ان تكون نفسية ثم قال لان الجميع اي النفوس يجب ان تحاط اولا بالقوة قبل ان توجد
بالفعل ثم فرق في الفصل المذكور بين النفوس بان النفوس النباتية والحيوانية
لا تأتيان من الخارج لانهما مبدأن لا يمكن ان تفعل افعالها بلا جسم والمبادي التي لا يمكن
ان تفعل فعالها بلا جسم لا يمكن ان تاتي من الخارج بل تتكون عن الهيولى بالضرورة فالنفوس
النباتية والحيوانية لا يمكن ان تاتي من الخارج بل تتكون عن الهيولى المفروشة اولا والنفوس
الناطقة فقط تأتي من الخارج وهي الهية فقط فلو تكون جميع الصور عن اللاشئ لكان
هذا الفرق غير معقول لان ما يتكون عن اللاشئ لا يتكون عن الهيولى وان تكون في
الهيولى اي البدن عند اهل الملل وقال سائلا في الفصل الاول من الكتاب المذكور باي
وجه تتولد النباتات والحيوانات عن البذر لان ما يتولد لا بد ان يتولد عن شئ ومن شئ
ويكون شيئا فما يتولد عنه هو الهيولى ثم قال فيه ومما يكون بالفعل يكون مما هو بالقوة
في افعال الطبيعة والصنعة ويجب ان يكون الصورة فيه وكل ما يفعل بالطبع او بالصنعة يفعله
ما يكون بالفعل عما يكون بالقوة ثم قال فيه البذر والثمرة جميعا كذلك بالقوة اي
نفسانيين وبين ايضا كون الصور مخرجة عن قوة الهيولى بيانا ظاهرا حين بين في المقالة الحادي
عشر من تاسع ما بعد الطبيعة النسبة الواقعة بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة وقال كما ان البانى
بالفعل الى الباني بالقوة والمتيقظ الى النائم والمبصر الى المغمض كذلك الصادر عن الهيولى
اي الصورة الى الهيولى واحد طرفي هذا القسم قوة والاخر فعل انتهى فاطلق يحيي المذكور
من ان كل صورة نفسا كان او لا تكون عن اللاشئ غير معقول لانه لو كان كذلك لما وجب
ان توجد بالقوة اولا وربما يناسب ان نذكر هاهنا ما حقق ابن رشد في شرح المقالة الثاني عشر
من حادي عشر ما بعد الطبيعة من ان التكون متوسط بين الخلق والاستتار فان اناقساغوراس فانه القائلين
بالاستتار يقولون ان كل شئ يكون في كل شئ وان التكون هو خروج الاجسام بعضها من بعض

وان الفاعل ليس الا المخرج والفاصل بعضها عن بعض والقائلين بالخلق يقولون ان الفاعل
يخلق كل شيء من اللاشيء ابتداء وهو لا يحتاج الى مادة يعمل عليها افعاله بل يخلق كل شيء من غير
احتياج الى امر ما اصلا ثم قال والثالث رأي ارسطوطلس وهو ان الفاعل لا يفعل الا المركب
من الهيولى والصورة وهذا يصير بتحريك الهيولى وتغييرها حتى يخرج منها ما يكون بالقوة
فيها اي الصورة الى الفعل ثم قال فيه ان الفاعل عند ارسطوطلس ليس بجامع بين شيئين
في نفس الامر بل هو مخرج ما يكون في القوة الى الفعل وكانه يجمع بين القوة والفعل اي
بين الهيولى والصورة من حيث انه يخرج القوة الى الفعل من غير افنا والموضوع القابل
للقوة وح يفعل في المركب اثنان الهيولى والصورة ويشابه الخلق من حيث ان ما كان
في القوة صار بالفعل ويفترق منه الى اخره لكن لقائل ان يقول ان الصور الجوهرية تتكون
بحيث لم تكن نفسها ولا شيء لها تتكون هي عنه موجودة في الهيولى اولا وكل ما يتكون كذلك
يتكون عن اللاشيء فالصور الجوهرية تتكون عن اللاشيء ويجاب بان ما يتكون عن اللاشيء
يجب ان لا يوجد نفسه ولا شيء له اولا لا بالفعل ولا بالقوة والصور الجوهرية وان لم توجد
اولا نفسها ولا شيء لها في الهيولى بالفعل لكن كانت نفسها فيها بالقوة كما مر مرارا
وبان الصور لا يتقدمها اللاشيء بل امر موجود اي الهيولى وما يتكون عن اللاشيء يتقدمها
اللاشيء فالصور لا تتكون عن اللاشيء وزعم يحيى المذكور ان جميع الصور العرضية
والصناعية ايضا تتكون عن اللاشيء وتذهب اليه ولكن هذا تحكم وقول بلا دليل على التحصيل
بل الحكم بانها تكونت بعدما كانت في الموضوع بالقوة بدلالة الادلة الدالة على تكون
الصور الجوهرية عن قوة الهيولى ونقل بوانس تابتتا عن بعضهم المقرين بتكون
الصور الجوهرية عن اللاشيء من الفاعل الطبيعي انه لا يتكون فرد من الاعراض عن اللاشيء
قالوا لان الاعراض تصدر بالترشيح من الجواهر لانها ادنى الموجودات كذا يتكون النور
الذي ليس شيئا الا اشعة جرم نير لامعة في الجسم القريب الشفاف وكذلك جميع الكيفيات
كالحرارة والبرودة والبياض والسواد والرائحة واشباهها فانها تصدر بالترشيح
من بعض الجواهر الموجودة بالفعل وهي اما موضوعها كجوهر النار بالنسبة الى الحرارة
او فاعل خارجي كالنار بالنسبة الى الحديد المتسخن قال الشارح لكن كلام هؤلاء ليس
بمناسب اما اولا فلانه لما تكونت الصور الجوهرية عن اللاشيء عندهم لعدم كون شيء لها بالفعل
ولا في الهيولى فلما لم يكن شيء للاعراض بالفعل ولا في الموضوع ولم يكن شيء للصورة
الصناعية اولا بالفعل فيه وجب ان يعترف بانها اي الاعراض الطبيعية والصور الصناعية
ايضا تتكون عن اللاشيء كالصور الجوهرية ولو لم تتكون هي عن اللاشيء لم تتكون الصور
الجوهرية ايضا عنه لكن اذا لم تتكون الاعراض التي هي ادنى الموجودات عن اللاشيء
يلزم بالطريق الاولى ان لا تتكون الصور الجوهرية ايضا عنه واما ثانيا فلانه جعل تكون شيء
عن اللاشيء هو جعله بلا تقدم موضوع ما منه وهذا ظاهر من تعريف الخلق الذي هو خروج
الشيء بتمامه عن اللاشيء من غير ان يتقدمه موضوع ما وفي رأي يحيى المذكور ان القائل بان
الهيولى الاولى خلقها اخترع عن اللاشيء من غير ان يتقدم منها هيولى اخرى والفواعل الطبيعية

زعم يحيى النحوي ان جميع الصور العرضية والصناعية تتكون عن اللاشيء

الطبيعية لا تقدر ان تفعل شيئا ما بدون ان يتقدم عليه موضوع ما لانها من حيث انها هيولانية
جسمانية لا تقدر ان تصدر شيئا الا بتأثيرها فيه وتغيير طبيعي وظاهر ان تأثير الفاعل والتغيير
الطبيعي يستدعيان امرا موجودا يفعل فيه الفعل ويتغير فظهر ان الفواعل الطبيعية لا تقدر
ان تفعل الصور الجوهرية عن اللاشيء واما الفاعل فلا يجب ان يتحقق في الفاعل المصدر شيئا
عن اللاشيء الى الوجود قدرة غير متناهية كما ذهب اليه جمهور متكلمي النصارى واستدلوا
عليه بان قدرة الفاعل وكمالها انما تعلم من الشيء المفعول فقط بل ومن اصداره ايضا واصدار
شيء عن اللاشيء يدل على قدرة غير متناهية كائنة في الفاعل لانه يجب ان يوجد في الفاعل
لاصدار صورة ما عن القوة الى الفعل قدرة يصدرها بها عنها ومتى كانت القوة ابعد
عن الصورة يجب ان يوجد فيه قدرة ازيد مثلا يجب ان يوجد فيه اذا اخرج من الماء نارا
قوة ازيد مما اذا اخرج عنه هواء لكن اللاشيء بعيد عن الموجود بعد غير متناه لانه ليس
بينهما تناسب وتقارب ما وح يقال انه كل فاعل طبيعي مستقل ذو قوة متناهية ولا شيء
من ذي قوة متناهية يصدر شيئا ما عن اللاشيء الى الوجود فلا شيء من الفاعل الطبيعي المستقل
يصدر شيئا ما عن اللاشيء الى الوجود وناقش بعضهم في الدليل المذكور بان اللاشيء يتباعد
عن الموجود بوجه والموجود متباعد عنه بوجه آخر لان اللاشيء يتباعد عن الموجود تباعدا بلا حد
ونهاية لانه لا يمكن انه يتباعد شيء عن الموجود تباعدا ازيد من تباعد اللاشيء عنه ولانه ليس
لتباعد اللاشيء عنه مرتبة متعينة بل يكون تباعده عنه ازيد فازيد بحسب درجات
الموجودات ومراتبها واما الموجود فلا يتباعد كل واحد عن اللاشيء بتباعد غير متناه بل
يتباعد عنه بحسب درجات وجوده فان كان درجات وجوده غير متناهية كما يكون للموجود
الغير المتناهي وجوده يتباعد عنه بتباعد غير متناه والا فلا واستدلوا عليه بان احد المتقابلين
انما يتباعد عن الاخر بحسب تحقق درجات التقابل لو فيه فلا يتباعد عنه بتباعد غير متناه
الا الموجود الغير المتناهي ولهذا قال آوغسطينس المتكلم النصراني ان الهيولى الاولى القريبة
الى اللاشيء والاشياء مما هو قريب الى اللاشيء يتباعد عنه تباعدا غير متناه فالهيولى الاولى
لا يتباعد عن اللاشيء بتباعد غير متناه كذا نقل الراهب توماس عن غنغرتس وكذا قال قاردس
وشقوتس وبهذا يشعر ما قال آوغسطينس ليس بين الموجود واللاموجود بعد غير متناه من طرف
الموجود الا ان يكون الموجود غير متناه واذا لم يكن الموجود الطبيعي يبعد عن اللاشيء ببعد
غير متناه يجوز ان يوجد الصور عن اللاشيء بقوته المتناهية قال الشارح وانا اقول ان بين
كل موجود ومخلوق وان كان ادنى الموجودات واحقرها كالهيولى الاولى وبين اللاشيء
تباعد غير متناه اذا وقعت الحركة منه الى اللاشيء وان بين كل موجود ومخلوق وبين الواجب
بالذات الموجود بوجود غير متناه تباعدا غير متناه ايضا لو وقعت الحركة من المخلوق
وان كل واحد من التباعدين المأخوذين بالفعل لو نظر من طرف الموجود المخلوق مثلا من الهيولى
الاولى ليس غير متناه من طرفها بل متناه ومحدود واثبت الاول بانه اذا وقعت الحركة
مثلا من الهيولى الموجودة الى جهة اللاشيء لا يمكن ان يشار تباعد لم يكن غيره ازيد الى غير النهاية
لانه لما لم يمكن ان تصل الى نهاية العدم لا يمكن ان يوجد او يلاحظ تباعد لا يوجد ولا يلاحظ بعد

و اللاشيء متباعد عن الموجود بدرجاته والموجود متباعد عنه بحسب درجات وجوده

اخر والتباعد الغير المتناهي يكون اذا لم يمكن ان يتباعد لايكون غيره ازيد منه الى غير
النهاية لانه غير المتناهي على ما قال المصري المتن الستين من ثالث الطبيعيا هو ما يبقى لاخذه
ما يمكن اخذه دائما فالتباعد المبتداء من الهيولى الاولى الى جهة العدم غير متناه وايضا
التباعد الماخوذ من الهيولى الموجودة الى جهة العدم ليس له حد وغاية لانه ليس للعدم
حد وغاية وغير المتناهي هو الذي ليس له حد وغاية اما من الطرفين او من طرف واحد
فتباعد الهيولى الاولى الموجودة عن العدم غير متناه وبهذا الوجه يثبت الثاني لان اذا
صعدنا من الهيولى الاولى الموجودة الى جهة الواجب بالذات الموجود بالوجود الغير المتناهي
يكون التباعد غير متناه لان بعض الموجودات وان كان اكمل من بعض لانه اقرب الى الاول
لكن لا يمكن ان يوجد مخلوق كامل بحيث لا يمكن ان يخلق اكمل منه الى غير النهاية والا لما كان
قدرة الواجب تع غير متناهية فبين كل مخلوق والخالق تباعد غير متناه والثالث
ظاهر لانا لو تحركنا من العدم الى جانب المخلوق الذي اخذناه نأتي الى هذا الموجود بالفعل
الذي هو نهاية بالفعل للتباعد والحركة فينتهي التباعد من جانب هذا المخلوق فلا يكون
غير متناه وكذلك اذا تنزلنا من الموجود الغير المتناهي بالوجود الى هذا الموجود الماخوذ
نأتي اليه وهو نهاية بالفعل للتباعد والحركة فينتهي التباعد من جانب هذا المخلوق الذي
هو نهاية بالفعل ولعل هذا اراد افلوطينوس بقوله ليس بين الموجود واللاموجود تباعد
غير متناه من جانب الموجود اذا كان الموجود غير متناه ولهذا قال من جانب الموجود
ووصفنا انا التباعدين بقولنا الماخوذين بالفعل لانه يمكن ان يختلف التباعد ويميل
لو اخذ موجود اخر اكمل متباعد من العدم تباعدا ازيد ولا اقل بالمادة ويقرب كذلك
الى الموجود الاول الغير المتناهي وايضح ما قلنا بالامثلة ليمتد خط من نقطة ا الى جهة ب
الى غير النهاية واذا فرض هذا الخط غير متناه فظاهر انه اذا وقع الحركة من ا الى ب
يكون التباعد غير متناه لان الحركة والتباعد متناسبان مع الخط المذكور لكن اذا وقع
الحركة من ب الى ا ينتهي ثم امد خطا اخر غير متناه من النقطة المذكورة اي نقطة ا الى ج
يكون التباعد ايضا غير متناه لو تحركت من ا الى ج ولو تحركت بالعكس اي من ج الى ا
يصل الى الحد المحدود ا وليكن الالف موجودا مخلوقا اي الهيولى الاولى والباء هو
العدم والجيم هو الموجود الغير المتناهي بالوجود ولما لم يمكن ان يختلف الموجودات
بالكمال واللاكمال بالتقرب الكثير والقليل من الموجود الغير المتناهي يختلف التباعد
ويصير ازيد او اقل لكن بالمادة ولا يختلف بحسب معنى عدم التناهي كما يختلف الخط
المذكور الغير المتناهي بين ا و ب لو زيد عليه من طرف ا خط اخر مثلا مقدار ذراع وتفكر
فيما نحن فيه ما قال الفيلسوف من ان الحركة والزمان غير متناهيين من الطرفين فتشبه
العدم بجزء الحركة الماضي وجزء الزمان الماضي والموجود بجزئهما الاتي ثم خذ هذا
اليوم فهو يبعد بلا نهاية من المتقدم لانك اذا ابتدأت منه الى جهة الزمان الماضي
لا تصل الى يوم قبله لم يتقدم عليه يوم اخر وكذلك يبعد بلا نهاية من الزمان الاتي لانك
اذا ابتدأت منه الى جهته لا تصل الى يوم لا يأتي بعده اخر فهذا اليوم متباعد من القسم

من القسم المتقدم والمتاخر تباعدا غير متناه كذلك الموجود المخلوق مثلا الهيولى الاولى تباعد
بلا انتهاء من العدم لانك لا تصل الى حد من هذا الطرف وكذلك تباعد بلا غاية من الموجود
الغير المتناهي وجودا وايضا اليوم الاتي بعد مضي الف سنة من هذا اليوم يتباعد من المتقدم الغير
المتناهي تباعدا ازيد من تباعد هذا اليوم لكن يتقارب الى المتاخر منه تقاربا ازيد من تقارب هذا
اليوم اليه كذلك يكون فيما نحن فيه فان بعض الموجودات يتباعد من العدم تباعدا ازيد من تباعد
اخر منه ويقرب الى الموجود الغير المتناهي قربا ازيد من قرب الاخر اليه لكونه اكمل منه فالحركة
الى الموجود الغير المتناهي والى العدم غير متناهية ويعلم مما ذكرنا بالاستلزام ان الذي ليس
ان يخرج شيئا من العدم الى الوجود يجب ان يكون له قوة غير متناهية وهي لما لم توجد في فاعل
طبيعي لا يقدر ان يفعل شيئا من العدم اصلا واما دليل يحيى المذكور من انه لا يتكون المركبات
فقابل لرأي الفيلسوف من ان كل ما يكون مركب دائما كما قال في المتن الرابع والستين من اول
الطبيعيات وكذا قال في المتن السابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة وقد بينا في البحث
الاول على المتن الثاني والاربعين باي معنى يقال الصورة متكونة او ليست بمتكونة وايضا
الصور لا يقال متكونة حقيقة لانها موجودة بالقوة في الهيولى فقصد من قوتها الى الفعل كما
سيبين بعد بل ما يتكون حقيقة هو المركب فقط وكذا لا يقال تفسد الصور حقيقة لانها لا تفسد
بالكلية بل تبقى في قوة الهيولى وما لا ينعدم ويبقى بالقوة لا يقال حقيقة انه يفسد بل يقال
حقيقة انما هو المركب ومنه ينحل ما استدل بعضهم بان الصور الجوهرية تتكون بعد ان لا يوجد
شيء منها وكل ما كان كذلك يتكون من العدم فالصور الجوهرية تتكون من العدم لان ما يتكون
من العدم هو الذي يتكون بعد ان لا يوجد لها شيء لا بالفعل ولا بالقوة اصلا واما ما يتكون
بعد ان يوجد شيء لها بالقوة كما تكون الصور الجوهرية كذلك فلا يتكون من العدم واما ما استدل
به آخر انّي من ان الصور تتكون من العدم لكنها لا تخلق لانها تتكون بسبب استعدادات
متقدمة في الهيولى والمخلوق لا يتكون بسبب الاستعدادات المتقدمة فالصور ليست بمخلوقة
فكذب محض فان النفس الناطقة مخلوقة بعد كون المادة مستعدة باستعدادات متقدمة
ثم اعلم ان هذه الاراء وامثالها مردودة عند المشائين فاذا لم يدخل الصور الجوهرية
في الهيولى من فاعل خارجي من سلسلة عالية منها ولم توجد فيها شيء لها ولم يكن من اللاشيء والعدم
يجب ان تتكون من قوة الهيولى بقوة الفاعل الطبيعي انتهى ما قال الشارح ثم قال الفصل
العاشر في بيان مخرجية الصور الجوهرية من الهيولى اعلم ان الشراح بينوا ورسموا مخرجية الصور الجوهرية
عن قوة الهيولى بوجوه مختلفة بينها الراهب رج بوجهين الاول هو ان مخرجية الصورة
عن قوة الهيولى هو ان تفعل بفعل يفعل به المركب من الهيولى المتقدمة التي لا تفعل بهذا
الفعل قال والى هذا الرسم اشار توماس اقوناس حين قال ان الصورة غير مخلوقة بل
مخرجة لان ما يوجد بالذات ليس الصورة بل انما يوجد هو المركب والصورة توجد مع المركب
من الهيولى المفروشة اولا واثبته شارح بالاستقراء وقال لانه ظاهر ان يكون الحال
كذلك في جميع الصور المصدرة عن الهيولى وبان المخرجية انما يكون بفعل الفاعل بالذات
ويتوقف بالذات الهيولى وبهذا الفعل يكون الصورة مع تكون المركب وتحد بالهيولى

ولهذا يكون المركب اولا وبالذات ويكون معه الصورة بالتبع وهذا الرسم ليس بجيد
لانه ناقص من وجه ومشتمل على الزايد من وجه اخر اما انه ناقص فلانه ان كان رسما لمخرجية الصور
الجوهرية كما قال الراهب المذكور يدخل فيه مخرجية الصور العرضية ايضا لصدقه عليها
لان الاعراض اللازمة تكون بفعل يكون به المركب من الهيولى المتقدمة لان النار مثلا
اذا اصدرت نارا فكما اصدرت معها صورة النار كذلك اصدرت معها حرارتها فكان
يجب ان يقال هو ان تكون بفعل يكون به المركب الجوهري من الهيولى وان كان رسما
لمخرجية الصور مطلقا جوهرية كانت او عرضية لا يصدق على مخرجية الصور الصناعية
التي هي عرضية لانها لا تكون بفعل يكون به المركب من الهيولى المتقدمة لان المتبادر
من الهيولى المتقدمة هي الهيولى الاولى بل تكون بفعل يكون به المركب من الهيولى المتاخرة
اي الموضوع بالفعل واما انه مشتمل على الزايد فلان توصيف الهيولى بالتي لا تكون بهذا
بهذا الفعل مما لا حاجة اليه لانه لما وجب ان تتقدم الهيولى من هذا الفعل والاصدار حتى
يتبادر من التعريف يستفاد منه بديهة انها لا تكون بهذا الفعل فلا حاجة الى التصريح به
والثاني هو ان مخرجية الصورة عن قوة الهيولى هو تكونها منها مع توقفها عليها في وجودها
وتكونها وذكر هذا الرسم كثيرون اخرون مع تغاير ما قال بعض منهم مخرجية الصور عن قوة
الهيولى ليس في نفس الامر شيئا الا كونها بالتوقف على الهيولى المحيطة اياها وقال بعض
اخر مخرجية الصورة عن قوة الهيولى هو ان تتوقف على الهيولى في الوجود والتكون
والبقاء ومن هذا الحق الراهب برريش واتباعه خواص واحوال خمسة لها كما سيجي
وهذه البيانات صحيحة لكنهم لم يذكروا سبب مخرجية الصورة هكذا واشار اليه توماس
اقوناس حيث قال مخرجية الفعل عن قوة الهيولى ليس شيئا الا ان يصير شيء كان في الهيولى
اولا بالقوة وهذا هو رأي المص بلا ريب فانه حين كان يقرر في المتن الخامس عشر من تاسع
ما بعد الطبيعة كيفية تكون الصورة واتحادها بالهيولى قال الفاعل هو العلة لان يصير ما هو
بالقوة بالفعل ولان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان كل معلول محاط بالقوة
في علته والا لكان العلة مصدرة لما لا تحيطه لا بالفعل ولا بالقوة والاصدار لا لعدد ان يصدر
وهو مستحيل ومن هذا يعلم ان شيئا يمكن ان يكون في قوة اخر بوجهين الاول ان يكون في قوة
الفاعل كما يكون الولد في قوة والده قبل ان تولده وكما يكون المصنوع في قوة الصانع
قبل ان يصنعه بالفعل وكما يكون كل صورة في قوة فاعلها قبل ان يصدرها والثاني ان يكون
في قوة الهيولى والعلة المادية كما تكون الصور فيها فالصور تكون في قوة الفاعل وفي قوة
الهيولى هكذا يستفاد من المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة وسبب هذا هو ان كل علة
محيطة بمعلولها على مقتضى عليتها المختصة بها ولما كان الفاعل يؤثر من حيث انه بالفعل يحيط
معلوله بوجه الفاعلية والتاثير ولما كان الهيولى تكون علة من حيث انها قوة صرفة تحيط معلولها
بجهة القوة والقابلية فعلى هذا مخرجية الصورة عن قوة الهيولى هو ان تخرج الى الفعل باخراج
الفاعل اياها عن قوة الهيولى التي كانت هي محاطة فيها واذا كان الامر كذلك فالصور التي
كانت محاطة في قوة الهيولى هي فقط مخرجة عنها لا غيرها فلو لم يكن واحدة منها محاطة فيها

كل معلول محاط بالقوة في علته

فيها لا يقال انها مخرجة عنها كالنفس الناطقة على رأي اهل الملل فانها لا تخرج عن قوة الهيولى
بل يخلقها الله تعالى فيها اذا استعدت وسويت وقال المص في الفصل الثالث من ثاني تكون
الحيوانات انها تاتي من الخارج انتهى ونعلم اي صورة محاطة في الهيولى واية لا من افعالها
لان الصورة الغير المخرجة عنها يكون لها فعل مخصوص لا يشاركها فيه الهيولى ولا فعل جسماني
كتعقل الكليات والصورة المخرجة عنها يكون جميع افعالها متعلقة بالهيولى ومرتبطة بها ومما
ذكر تعرف ظاهرا حقيقة مخرجية الصور عن قوة الهيولى وان سببها هو ما اشار اليه المصنف
وتوماس اقوناس كما فصلناه وكون الصور متوقفة على الهيولى في وجودها وتكونها وبقائها
تنشاء من هذا السبب فان الصور المخرجة عن الهيولى قد كانت اولا بالقوة فيها ثم اخرجت
الى الفعل عنها فهي معلولات الهيولى لانها كانت محاطة فيها وكل معلول يتوقف على علته في وجوده
فالصور المذكورة تتوقف عليها في وجودها ولما كان يكون ويبقى كل شيء كما يوجد فتتوقف
عليها في تكونها وبقائها ومن هذا الاصل يتفرع الخواص الخمس التي ذكرها بعض الشراح لا سيما
الراهب برريش وزعموا انهم بينوا بها حقيقة مخرجية الصور عن قوة الهيولى الاولى
هي ان تلك الصور الهيولانية المخرجة عن الهيولى يصدرها الفواعل الطبيعية عنها بسبب
الاستعدادات الهيولانية الثانية هي ان تلك الصور تتوقف في تكونها على الهيولى يعني
لا يمكن ان تصدر الا عنها الثالثة هي انها تتوقف عليها في وجودها لانها لا يمكن ان توجد
بدون الهيولى التي اصدرت منها ولو انا بل نفصلها عنها عين فسادها الرابعة هي
انها تتوقف عليها في افعالها الخامسة هي انها تتوقف عليها بالماهية ولهذا لا يمكن ان تحد
الا بما بدونها لكن لا يعلم بهذه المذكورات سبب مخرجيتها واصله بل هي امارات وعلامات
تعلم بها الصور المصدرة وتكون اثار العلة التي ذكرناها لان كون امثال هذه الصور
مخرجة عن الفواعل الهيولانية بسبب الافعال والاستعدادات الهيولانية كما يدل
عليه الخاصة الاولى انما نشاء من كونها اولا في قوة الهيولى لان كل قوة انفعالية لما كان
يحاذيها فاعل مناسب لها كما قال المص في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة و
في المتن الثاني من تاسعه وكل ما يكون في قوة شيء يجب ان يخرج الى الفعل بتاثير مناسب
له وللموضوع الذي هو فيه وكان تلك الصورة في الهيولى وهيولانية لزم ان تخرج
الى الفعل من الفاعل الطبيعي بالافعال الطبيعية ومن هذا الاصل يتفرع الخاصة الثانية
والثالثة يعني ان هذه الصور تتوقف في تكونها ووجودها على الهيولى لانها لما كانت
في الهيولى كما في العلة المادية يجب ان تتوقف فيهما عليها لان كل معلول يتوقف على علته
واذا توقف عليها في وجودها يجب ان تتوقف عليها في افعالها ايضا لان الفعل والعمل
يتوقف على الوجود فتتفرع منه الخاصة الرابعة ايضا واما الخاصة الاخيرة اي كون
ماهيتها موقوفة عليها فعلم مما سبق ومنه تعلم ان ما قيل ان المخرجية عن قوة الهيولى ليس
الا كون شيء كان بالقوة بالفعل حق وتعلم ايضا ان جميع الصور الهيولانية والفاسدة
تخرج عن الهيولى والنفوس الناطقة الانسانية ليست كذلك وتقدر ان تجيب عما ليسائل
لم لا تقال الصورة مخلوقة مع انه لم يكن شيء لها اولا موجودا في الهيولى بان تقول لان

٣ الصور المخرجة عن الهيولى تتوقف في وجودها وتكونها وبقائها اليها

٤ خواص الخمس للصور المخرجة الى الفعل

بهذه الصورة تكون من الموضوع المتقدم الذي كانت هي محاطة بالقوة فيه والخلق هو
اصدار تمام الشيء من العدم يعني من غير ان يكون ولا محاطا وموجودا في الموضوع بالقوة
وان النفس الناطقة وان كانت تكون في المادة لانها فعل لها وفعل كل شيء يوجد
فيما كان فيه بالقوة ويستعد بالطبع ان تكون في الهيولى المخصوصة كما قال المصرفي المتن
السادس والعشرين من ثاني النفس لكنها لم تكون عن المادة هذا ما قالوا ونحن نقول
ان جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى مجعولة ومخلوقة بقدرته تعالى على ما دل عليه الآيات
القرانية قطعا ولنا براهين عقلية يقينية تركنا ذكرها مخافة الاطناب ومن يعتقد ما قلنا
فقد ضل ضلالا بعيدا **الفصل الحادي عشر في ان جميع الصور العرضية هل تخرج عن قوة الموضوع ام لا** انما قلنا
عن قوة الموضوع ولم نقل عن قوة الهيولى كما قلنا في مخرجية الصور الجوهرية لان الهيولى
انما تقال حقيقة بالنسبة الى الصور الجوهرية والموضوع بالنسبة الى الصور العرضية
وهو المركب كذا يستفاد من المتن العاشر من ثاني الكون والفساد ومن المتن الثاني عشر
من ثامن ما بعد الطبيعة ومن المتن الرابع من ثاني النفس وبهذا المعنى لا يقال الصور الجوهرية
توجد في الموضوع كما قال في فصل الجوهر من كتاب المقولات نعم قد يطلق الموضوع ويراد
به الهيولى كما اطلقه المصرفي المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق لكن لا حقيقة بل مجازا
وايضا الظاهر من مخرجية شيء عن القوة الانفعالية هو صدوره من قوة انفعالية
لشيء يوجد هو فيه بعد بالفعل والصور العرضية توجد في الموضوع فلهذا قلنا عن قوة
الموضوع وللصور العرضية اجناس بعضها يقوم بموضوعها ويصفه بالحلول فيه كالبياض
والحرارة وبعضها يسمى به الشيء فقط اشتقاقا من غير قيامها به وحلولها فيه كالفعل و
التاثير الموجود في المعقول المسمى به الموجد فاعلا ومؤثرا وبعض اعراض القسم الاول
جسمانية وبعضها لا جسمانية كالنور والصور الذهنية والاعراض الجسمانية تنقسم
الى اربعة اقسام بعضها خواص وطبيعية كحرارة النار وبرودة الماء وقابلية الضحك
للانسان وبعضها يكون من غير ميل طبيعي للموضوع وتسمى قسرية كالحرارة في الماء وبعضها
يكون كالمتوسطة بينها كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الحاصلة في الخشب
من الفاعل الخارج لانه وان حصلت الحرارة في الماء والخشب من الفاعل الخارج جبرا
وقسرا لكن الاستعداد للانفعال يختلف فيهما فان الماء من حيث انه بسيط وبارد
اشد برودة من الخشب يخالف الحرارة ويمانعها اشد مخالفة وممانعة من مخالفة الخشب
اياها لانه مركب من العناصر وليس ببارد كالماء وبعضها يكون صورا صناعية كصورة
البيت والصنم والسرير وصورا امثالها **في ان الاعراض الجسمانية طبيعية كانت اولا
هل تصدر من قوة الموضوع ام لا** قد تبينت ان بعض الاعراض الجسمانية خواص
وطبيعية وبعضها ليس كذلك والاعراض الاول تصدر مع اصدار تصدر به الصورة
الجوهرية وتمام المركب لان مثل هذه الاعراض تفيض من الذات في الشيء الطبيعي بعضها
واعراض القسم الثاني تفعل بفعل مغاير لفعل به فعل الموضوع كما يفعل النار الحرارة
في الخشب واذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب بعض المتاخرين منهم شيخ محقق وشارح

وشارح واورش لها ان الصور الجسمانية الطبيعية ينبغي ان يقال على الاطلاق انها تصدر
من قوة الموضوع لانه لا يمكن ان يثبت كونها من العدم وخلقها ولا يمكن ان تسمى مخرجيتها باسم
اخر مخصوص قال الشارح لكن لا ينبغي ان يقال انها مصدرة على الاطلاق بل اللائق ان يقال
انها مصدرة مع مصدرية الصور الجوهرية لان هذه الصور لا تكون بفعل مخصوص اخر
بل تكون بفعل تصدر به الصور الجوهرية وتكون فتصدر مع مصدرية الصور الجوهرية
فلا ينبغي ان يقال انها تصدر على الاطلاق بل ينبغي ان يقال انها تصدر مع مصدرية الصور
الجوهرية وايضا الذي يعطي الصور الجوهرية يعطي لوازمها ايضا والاعراض المذكورة
لازمة للصور الجوهرية طبعا فالذي اصدر الصور الجوهرية من بطون الهيولى فهو اصدر
هذه الاعراض معها بهذا الاصدار ومن هذا عرفت باي اسم ينبغي ان يسمى مخرجية هذه الاعراض
وكذا الكيفيات الثابتة كاللون والرائحة والطعم الطبيعية للجسم الموضوع تصدر باصدار الصور
الجوهرية واما القسم الثاني اي الاعراض القسرية التي تكون بدون ميل طبيعي كالحرارة في الماء
واختلفوا في انه هل يصدر من قوة الموضوع ام لا قال بعضهم ان مثل هذه الاعراض لا تصدر
من قوة الموضوع لان مثل هذه الاعراض لا تحاط في قوة الموضوع لانه كيف يعتقد ان تكون
الحرارة محاطة في قوة الماء مع انه بارد بالطبع باعلى مراتب البرودة وكل ما لا يحاط في قوة
شيء لا يصدر من قوته كما مر في الفصل السابق فامثال هذه الاعراض لا تصدر من قوة الموضوع
انتهى لكن حقق بعضهم انها مصدرة من قوة الموضوع التي حصلت فيه بفعل الفاعل الخارج
مثلا ان الحرارة الحاصلة في الماء من النار اصدرت من قوة الماء لانها لا تكون من العدم
لانها تكون من الفاعل الطبيعي ومن الموضوع المتقدم والفاعل الطبيعي لا يخرج شيئا من العدم
الى الوجود ولا تكون من الانقلاب الكلي لشيء اخر اليها ولا تنتقل من الفاعل او من شيء اخر
اليها لان العرض لا ينتقل من معروض الى معروض اخر ولا تصدر مع امر اخر فبقي ان تصدر
بسبب الفاعل من قوة موضوعها وايضا ان امثال هذه الاعراض تتوقف في ابتداء
كونها ووجودها على موضوعها وكل ما يتوقف في ابتداء كونه ووجوده على موضوعه
يصدر من قوة موضوعه فامثال هذه الاعراض تصدر من قوة موضوعها واجابوا
عن دليل اصحاب الرأي الاول بان الحرارة تحاط في قوة الماء لكن لا بوجه صورته
بل بوجه مادته لان الهيولى بذر كل شيء وكما قال الفيلسوف في المتن الثاني عشر من اول
الكون والفساد من انها تكون شيء بالقوة ولما قال في المتن الرابع والعشرين من ثانيه
ان العناصر تتولد من هيولى واحدة بالتبادل واذا كان الامر كذلك كانت الحرارة ايضا
في قوة هيولى الماء فتكون في قوته فاذا كانت في قوته تصدر من قوته ايضا لكن المقدم
حق فكذا التالي واما القسم الثالث اي الاعراض المتوسطة كالحرارة في الخشب
فتصدر من قوة الموضوع بسبب الفاعل الخارجي للدليل الذي ذكر لاثبات صدور
القسم الثاني من قوته واما القسم الرابع اي الصور الصناعية فالعلماء اختلفوا
في انها هل تصدر من قوة موضوعاتها ام لا فذهب بعضهم الى انها لا تصدر منها لكن
لا بطريق واحد ولا بدليل واحد لان الراهب شارح زعم انها ليست الا بعض وجوه

عرضية ولما لم يكن لاجلها عمل طبيعي بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط ولايكون
لها مخرجية حقيقية عنها وبين هذا بان الصانع يميل بالذات الى صورة يريد ان يصنعها فيحرك بالصنعة
عمله ليفعل الصورة المقصودة لكن هذا العمل الذى يصل به الى مقصوده لاينتهى بالذات
وبلا واسطة الى هذه الصورة بل الى وجه اخر مثلا وهى منه لان امثال هذه الصورة تحصل
دائما بالحركة المكانية التى تنتهى الى المكان ومنها مثلا واشكال المصنوعات اما بقطع
الاجزاء وتفريقها ولحنها او بتركيبها ووضعها مرتبة واذا كان الامر كذلك فلا تكون فى عمل
هذه الصورة مخرجية مخصوصة كما يكون فى الاخراج الطبيعي وحصل من هذا ان لايكون
مختصا بالصور الصناعية من حيث انها صارت بالصنعة بل يكون شاملا لجميع الاشكال
وان حصلت بعمل طبيعي لانها تصير دائما بالتعاقب والتبعية فقط اما المخرجية المقدار او
تخلخله او تكاثفه او لوضعه وذهب رهاب فو تمبر جنيس وبعض اخر الى ان الصور
الصناعية لاتخرج من قوة الموضوع لانها لايكون للموضوع بالنسبة اليها قوة طبيعية ولا
اليها ميلا طبيعيا بل قوة مطيعة الى صنعة الانسان وكل ما يخرج من قوة الموضوع يكون
للموضوع قوة طبيعية وميل طبيعي بالنسبة اليه لان مثل هذا الموضوع علة مادية وكل علة
مادية تميل بالطبع الى معلوله فالصورة الصناعية لاتخرج من قوة الموضوع ووافقهم توماس
جيانس وبعض اخر فى انها لاتصدر من قوة الموضوع لكن لا لان القوة التى تكون من مادتها
مطيعة لاطبيعية بل لان هذه الصورة تحصل بدون استحالة الموضوع لانه ليس للصنعة
قوة محولة للموضوع ولا تصدر صورة بدون الاستحالة من قوة المادة وهكذا يعتقدون
للحركات الجبرية قال الشارح ان جميع الصور الصناعية والاشكال الحادثة فى موضوع ما
مصدرة من قوة موضوعاتها واثبت دعواه بان الصور الصناعية تكون من الموضوع
بعد عدمها متوقفة عليه وعلى تغيره لان النحاس الذى لم يكن صنما وكان يمكن ان يكون صنما
ومع تصير صورته من الموضوع متوقفة عليه بعد عدمها بتغير الصنعة اياه فان الصانع
مبادمبدلة لاخر لا من حيث انه اخر كما قال المصرفى المتن الثالث من تاسع مابعد الطبيعة
وكل ما يكون من الموضوع بعد عدمه وتغير موضوعه متوقفا فى وجوده عليه يصدر
من قوة موضوعه فالصور الصناعية تصدر من قوة موضوعها وثانيا بانها اعراض
خارجية بلا ريب وهى لاتنتقل الى المصنوعات من موضوع اخر لان العرض لا ينتقل
من معروض الى معروض ولا يمكن ان تصير من موضوعاتها بمجرد التعاقب والتبعية كما سيجئ
فبقى انها تصدر من قوة الموضوع بالصنعة ثم قال ان الاشكال الحادثة من موضوع تصدر
ايضا من قوة الموضوع لان الاشكال يقبلها الموضوع وتلازمه بالطبع تصدر مع صدوره
مثلا شكلا الفرس والبيضة لما كانا لازمين لصورتهما يصدران من قوة الهيولى مع اصدار
صورتهما الجوهرية من هيولاهما كما قلنا للاعراض الطبيعية وكذا اذا صنع صنم من حجر
تصدر شكله من قوة الحجر بالصنعة الحاصلة بها الصنم ثم ردوا قال الشارح رح ان لما لم يكن
لاجل حصول صور الصناعية عمل طبيعي بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية
فقط ولا يكون لحصولها مخرجية حقيقية عنها بانه خطاء فاحش لانها لاتحصل بالذات

جميع الصور الصناعية والاشكال الحادثة فى موضوع مصدرة من موضوعاتها

صنما يصير بعد عدمه

بالذات وبلا واسطة بفعل الطبيعة لانه يلزم ان لاتصدر من قوة المادة والا لما اصدرت
الصور الجوهرية ولا العرضية الطبيعية من قوتها لانه لاجل حصولها فعل طبيعي بالذات
وبلا واسطة لان الصور على الاطلاق لاتكون بالذات كما قال الفيلسوف فى المتن السادس
والعشرين من سابع مابعد الطبيعة لانه لم تكون صورة الفرس بالذات بل الفرس
ولم تكون البياض بالذات بل الابيض مع ان هذه الصورة مصدرة من قوة المادة
قطعا فالملازمة المذكورة اى قوله لما لم يكن لحصول الصور الصناعية فعل وعمل طبيعي
بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط باطلة لايقال ان الصور الصناعية
حاصلة بالتعاقب فلهذا لايكون لها مخرجية حقيقية بخلاف الصور الجوهرية والعرضية
الطبيعية ولهذا يكون لها مخرجية حقيقية لانا نقول ان الصور الجوهرية والعرضية الطبيعية
ايضا حاصلة بالتعاقب وبعد الاستعدادات الحاصلة فى المادة فلو كان التعاقب مانعا
لصدور شئ من قوة شئ لما كانتا صادرتين من قوة المادة والتالى باطل فكذا المقدم
وربما قال فو تمبر جنيس بان للموضوع الصناعى قوة مطيعة لصنعة الانسان وهذه
القوة ليست خارجة من دائرة سعة قوة الطبيعة لانها يمكن ان يخرجها الفاعل الطبيعي
الى الفعل سواء كان هذا الفعل مناسبا طبعا اولا ولهذا فعل الصانع هذه الصورة
يفعلها بالقوة المحركة الطبيعية وان كان تحركها بالارادة وتسددها بالصنعة ولهذا يقع
كثيرا ان تفعل هذه الصورة باجتماع الاسباب الكثيرة وقليلا ما بالاتفاق وربما قال
جيانس وبعض اخر بان قولهم لان هذه الصور تحصل بدون استحالة الموضوع كاذب
ان اخذت الاستحالة اعم من الحقيقية والمجازية لظهور تغير حال الموضوع بها وغير مفيد لهم
ان اخذت حقيقة لان الاستحالة الحقيقية ليست بلازمة فى تكون الصور الصناعية

الفصل الثانى عشر فى ان الكيفيات الانعكاسية كالنور المنعكس من الشمس الى الهواء والصورة الذهنية المنعكسة فى الامور الخارجية الى الذهن هل تصدر من قوة موضوعها ام لا

قال سونجنس واجدييس وثوماس وارجنتنو واسكندر الفنس وجيانس
وبعض اخر انها لاتصدر منها لان هذه الصورة تكون فى ان واحد بلا مقابلة ضد لها وبلا تبدل
الموضوع طبيعيا ولهذا تسمى صور الامادية والصور المصدرة من قوة موضوعها يجب
ان تكون تدريجا ومع مقابلة ضد لها وتغير موضوعها تغيرا طبيعيا فالصور المذكورة
لاتصدر من قوة موضوعها ولانها لاتوجد فى الاجسام التى تحت فلك القمر فقط بل توجد
فى الافلاك ايضا وظاهر ان صورة ما لايمكن ان تصدر من قوة الفلك والا تقبل الانفعال
وتغيرات فى الخارج فكان قابلا للفساد وهو مخالف لرأى المشائين فلا يجوز ان يقال
انها مخرجية عن قوة موضوعها على رأيهم انتهى قال الشارح لكن ينبغى ان يقال ان النور
والصور الذهنية كما انها كيفيات موجودة لامادية كذلك تصدر من موضوعها القابلة
لا بوجه مناسب لها ولاثبات هذه الدعوى نضع مقدمة ونثبت اخرى نضع ان الكيفيات
المذكورة موجودات خارجية لاطبيعية ولا هيولانية بل انعكاسية ولهذا لاتكون موجودة
فى موضوعها بوجه اخر لان الاعراض الطبيعية الهيولانية توجد فى موضوعاتها بالاستناد

اليها والاعراض الانفكاسية توجد في موضوعاتها كما في الحامل الموصل ولهذا لا يجوز
ان يقال انها تصدر من موضوعاتها بلا وجه صدر بها الاعراض الهيولانية بل يحتاج الى وجه
اخر مناسب لها وينبغي ان نبين ما قلنا بان نتكلم لهذه الصور مع ملاحظة نسبتها الى الصور
الطبيعية فنقول لجميع الاشياء التي تجتمع في مخرجية الصور الطبيعية الهيولانية توجد في النور
والصور الذهنية على وجه مناسب لهما كما يوجد في مخرجية الصور الطبيعية فاعل مخرج
اياها كذلك يوجد ههنا جسم منير لان النور على ما قال الفيلسوف في المتن التاسع و
الستين من ثاني النفس هو حضور الجسم المنير وكما يوجد هناك هيولى اي موضوع يتقبل
فيه الصور الطبيعية التي هي افعال وكمالات له كذلك يوجد ههنا بوجه مناسب موضوع
حامل موصل اي جسم شفاف يتقبل فيه النور هو فعل وكمال له لما قال في المتن المذكور و
المتن الثالث والسبعين من الكتاب المذكور ان النور فعل الشفاف اي كماله وكما ان
الشفاف وكما يكون الموضوع هناك خاليا عن الصورة اولا ثم تخرج عن قوته كذلك
ههنا يكون والمتوسط الحامل للنور والصور خاليا عن النور والالوان بالفعل وقابلا
لان يأخذهما لما قال في المتن الحادي والسبعين من الكتاب المذكور قابل اللون يكون بلا لون
وقابل الصوت يكون بلا صوت وايضا كما ان الاعراض الطبيعية تتوقف في وجودها و
بقائها على الموضوع كذلك النور والصور تتوقف على موضوعهما الحامل لهما ولهذا شنع
المصرفي المتن الرابع والسبعين من الكتاب المذكور ذيموقريطس القائل بانه لو توسط
الخلاء بيننا وبين الفلك لابصرنا ابصارا عيانا لو كان فيه نملة بان هذا ينبغي ان يظن
محالا لان ضوء الالوان يجب ان توصل بواسطة والخلاء ليس كذلك لانه لا يكون
حاملا موصلا لها وايضا كل منهما يكون بتحول الموضوع اما الصور الهيولانية فبالتحول
الطبيعي الفسادي واما هذه فبالتحول الكمل المفيد وايضا كل منهما يكون بعد عدمه
الخاص ويفيدنا فائدة تامة ما قال المصرفي المتن الثاني والعشرين من الثاني عشر
ما بعد الطبيعة من انه كما يوجد في التكون والتبدل الطبيعي امور ثلثة اعني الحد منه
كالاسود والحد اليه كالابيض والموضوع كالسطح كذلك يكون الظلمة في تكون النهار
كالحد منه والهواء كالموضوع والنور كالحد اليه ومن هذه الثلثة يتكون الليل
والنهار لكن في تكون الليل يكون الحد منه هو النور وفي تكون النهار يكون الحد منه
هو الظلمة فاذا تحقق في تكون النور والصور الذهنية هذه الامور التي تكون في الصور
العرضية الهيولانية امارات لمخرجيتها عن قوة الموضوع يكونان هما ايضا مخرجين
من قوة موضوعهما بوجه مناسب لهما ثم قال ويثبت ايضا بان النور والصور
الذهنية موجودات خارجية واعراض مطلقة وهي لا تحلقان ولا يكونان في شيء
واحد اي في الفاعل وفي الموضوع بحيث اذا تكونا تدخلان في الموضوع الذي يكون
الان بل يحلان في القابل الذي يكونان فيه ومتوقفان بحالهما المخصوصة على القابل
الذي هو علتهما المادية كما بينا انفا فيخرج من قوة موضوعهما ثم رد الدليل الاول
لاصحاب الراي المقابل بان ما قالوا ان الصور المتضادة يجب ان تتكون تدريجيا لا

النور حضور الجسم المنير

في آن كذب لان الصور الجوهرية تتكون في آن واحد كما يستفاد من اول خامس الثمانية
وبان ما قالوا ان صدور الصورة يجب ان يكون بمقابلة الضد مع الموضوع كذب ايضا
لان الصور الجوهرية تصدر من الهيولى مع انها لا تقابلها عند مصدريتها صورة جوهرية
اخرى مضادة لها لان الجوهر لا يضاد شيئا وبان ما قالوا من ان مصدرية الصور تستدعي
تغير الموضوع وتبدله الطبيعي كذب نعم مصدرية الصورة الطبيعية تستدعي تغيرا طبيعيا
مفسدا ويكفي لصدور الصور المعنوية تبدل موضوعها المكمل له لان الهيولى مثلا او جسما
اخر شفافا كذلك في قبول النور بالذات وان كان يتبدل قليلا لانه يعود من القوة
الى الفعل ويتحول من عدم صورة الى وجودها ولانه يأخذ في نفسه امرا موجودا لكن
لما لم يكن مثل هذا التغير طبيعيا وهيولانيا سميت هذه الصور صورا بلا مادة وكونها
تكون بلا مادة ومما ذكر ينحل الدليل الثاني ايضا لان الفلك قابل للتبدل والتغير المكمل
الذي لا يأتي به الفساد بل الكمال **الفصل الثالث عشر في ان الصور الرفيعة من الطبع
هل تصدر من قوة موضوعها ام لا** قال الشارح هذه الصور العالية عن الطبيعة المسماة
بالفائضة بالذات كالكرم واللطف والايمان والشفقة وامثالها مغايرة للاعراض
المذكورة انفا ولم يبحث عنها المشاؤون لكونها فوق الطبيعة بمراتب غير محصورة وقد
بحث عنها متكلموا النصارى هل تصدر من قوة موضوعاتها ام لا فذهب بعضهم الى انها
لا تصدر من قوتها لان النفس الانسانية لا تحيطها احاطة العلة بالمعلول وكل ما يصدر
من شيء انما تصدر منه بعد ما احاط هذا الشيء اياه احاطة العلة بالمعلول لان اصدار
شيء من شيء اي اخراجه عنه هو ايجاده بالفعل منه بعد ما كان بالقوة فيه فالصور العالية
لا تصدر من قوة موضوعها اي النفس الناطقة وتثبت الصغرى بان الكيفيات العالية
من الطبيعة ليست منتظمة في سلك ترتيب النفس الناطقة بل اعلى منها ومن قوتها بمراتب
غير متناهية اي ليس بينهما مناسبة وكل ما يحاط في شيء احاطة المعلول في العلة يجب
ان يكون منتظما في سلك ترتيبه والا تخالف العلة والمعلول ولم يكونا متناسبين وبان
النفس الناطقة لا تميل الى امثال هذه الكيفيات العالية لكونها امرا طبيعيا والعلة
تميل بالطبع الى معلوله فالنفس الناطقة ليست بعلة فلا تصدر منها واثبتوا ما قالوا
ايضا بان النفس الناطقة وقواها اي العقل والارادة التي تقوم بها الكيفيات المذكورة
ليست لها قوة طبيعية بالنسبة اليها وكل موضوع يصدر شيء من قوته يجب ان يكون له
قوة طبيعية بالنسبة الى ما يخرج عنه فالنفس الناطقة ليست بموضوع يصدر منها تلك
الكيفيات المذكورة وذهب جمهورهم الى انه وان لم يكن مصدرية الصور العالية اصدارا
طبيعيا لكنه ليس خارجا من سعة دائرة مصدرية الصور من قوة الموضوع فلهذا يجب ان يقال
على الاطلاق ان هذه الكيفيات تصدر من قوة موضوعها الطبيعة قال كذا قال قايتانس
وثوماس اقوناس وبارتلومئس مديناس وسارج وراهبيو قومبلتنسس وسائرهم
واستدلوا بان الصور المذكورة تتوقف على موضوعاتها في وجودها وبقائها لانها
اعراض وكل ما يتوقف على موضوعه في وجوده وبقائه يصدر من قوته فالصور المذكورة

تصدر من قوة موضوعاتها وبان الصورة لاتخلق لانها اعراض والمخلوقية في عرفهم تكون
للجواهر كما يكون التكون والتولد لها كذلك فكما ان تلك الاعراض لاتتكون ولاتتولد فكذا
لاتخلق ولاتخلق ايضا بالمعية لان المخلوق بالمعية يقال لايخلق مع الغير تعالى وهى
لم تخلق مع النفس الناطقة فلما لم تكن مخلوقة مستقلة ولامخلوقة بالتبع تعين ان يعترف
بانها مصدرة من قوة الموضوع لان مصدرية الصور في الاشياء المطلقة مساوية
لعدم المخلوقية بحيث يصدق ان يقال هذه الصورة غير مخلوقة بالاستقلال ولابالتبع
فمصدرة من الموضوع واعترض بان الصور وان كانت لاتتكون حقيقة واصالة كما مر
غير مرة لكن لما كانت النفس الناطقة التى هى صورة ايضا مخلوقة على ما ذهب اليه
اهل الملل يجوز ان يكون الصورة الرفيعة ايضا مخلوقة اجاب الشارح بان النفس الناطقة
موجودة بالذات وساكنة في البدن كالجوهر المستقل والصور العالية ليست كذلك بل
لايمكن ان يكون كذلك لانها اعراض واجاب اصحاب هذا الرأي عن الدليل الاول
بان كون الشئ محاطا بالقوة في شئ كما في الهيولى والموضوع يقع على وجهين الاول
ان يحاط في قوته الطبيعية كما يحاط الصور في الهيولى واذا كان كذلك يكون العلة
والمعلول من سلك ترتيب واحد وتميل العلة الى المعلول بالطبع والثاني ان يحاط
في قوته المطيعة والمحيط بهذا الوجه لايجب ان يكون من سلك ترتيب واحد مع المحاط و
لاان يميل بالطبع الى المعلول بل يكفي ان يكون له قابلية فقط لان يستعمله فاعل الترتيب العالى
على مقتضى ارادته وبهذه الاحاطة تحاط الصور العالية في النفس الناطقة لان لها استعدادا
وقابلية لايوجد في غيرها ولهذا قال آوغسطينس قوة اخذ الانسان الكرم والمجد طبيعى له
واما اخذها فمن الله تع وعن الثاني بان الكبرى اى كل موضوع يصدر من قوته شئ يجب
ان يكون له قوة طبيعية بالنسبة الى ما يخرج عنه كاذب ان اخذ موضوعها اعم لانه لايجب
ان يكون لكل موضوع ماديا كان او لا يصدر منه صورة قوة طبيعية لانه يكفي ان يكون له
قوة طبيعية او قوة اخرى وان اخذ اخص اى بمعنى كل موضوع طبيعى فلا يستلزم المدعى
ونعم ما قال الشارح ان الموضوع ليس مع القوة الطبيعية للصور العالية وهذه الحال
يطلبها اصحاب الرأى الاول في الموضوع ليصح ان يقال ان الصورة العالية اصدرت
مع قوته ولما لم يجد وها حكموا بانها لاتصدر منه لكن هذه الحال وان كانت واجبة
للصدور الطبيعى لكنها ليست بواجبة للصدور المطلق الداخل تحته صدور الصور
العالية وقال قايتانس ان القوة المطيعة وان كان من طرف الموضوع طبيعية
لانها استعداد النفس الناطقة لكنها من طرف الفاعل والحد اليه فوق الطبيعة وسببه
ظاهر لان معنى القوة المنفعلة لاتعلم من موضوعها الذى هى فيها لاتوجد في موضوع
واحد قوى كثيرة بل تعلم من النسبة الى الفعل المقبول والفاعل لما قال المص في المتن
الثانى والعشرين من ثانى النفس ان القوى تتنوع بالفعل ومن هذا تعرف تحقق
نسبة كافية بين القوة المطيعة للنفس الناطقة والصور العالية المخرجة عن تلك
القوة لها وعن الثالث بان اصدار امثال هذه الصور يسمى خلقا على مقتضى علم الاخلاق

الاخلاق من حيث انها لاتتكون من الاستعدادات والقوى فايضة من حيث انها
لاتحاط في القوة الطبيعية للنفس الناطقة وتصدر من الفاعل الاعلى **الفصل الرابع
عشر في ان صور الافلاك والعناصر هل اصدرت في ابتداء خلق العالم من قوة
الهيولى ام لا** قال الشارح هذا البحث لايجرى بين المشائين القائلين بقدم العالم بل
بين القائلين بحدوثه وبتركب الجسم من الهيولى والصورة على ما ذهب اليه بعض المليين
ثم قال افترقت النصارى الى فرقتين فذهب آرثلوميس مولانا وواسقوج واتباعهما
الى انها تصدر من قوة هيولاهما لان صور الافلاك والعناصر تتوقف في ابتداء ايجادها
على هيولاها وكل ما يتوقف في ابتداء ايجاده على الهيولى يصدر من قوة الهيولى فصور الافلاك
والعناصر تصدر من قوة الهيولى وتثبت الصغرى بان الصور المذكورة تتوقف الآن
في وجودها وبقائها على الهيولى وكل ما يتوقف الآن في وجوده وبقائه على الهيولى يتوقف
يتوقف في ابتداء ايجاده عليها لان كل شئ يحدث كما يوجد فالصورة المذكورة تتوقف
في ابتداء ايجادها على هيولاها ولان صور العناصر في ابتداء خلقها لما لم تجعل بجعل جعل به
هيولاها الاولى بل بعد ما جعلت الهيولى اولا جعلت هى فيها بجعل مغاير لجعل الهيولى صارت
مصدرة من قوة هيولاها لكن المقدم حق فكذا التالى اما الملازمة فظاهرة واما حقية
التالى فلان الجعل الذى اوجدت به هيولاها قد بقى الى هذا الآن لانه مبق لوجود الهيولى
وابقاء الشئ هو دوام جعله والجعل الذى اوجدت به بعض صورها لم يبق الى الآن لانها فسدت
فانقطع الجعل الموجد اياها عن ايجادها فلما كان الجعل المبقى لوجود هيولاها متحققا الآن
والجعل المبقى لوجود صورها غير متحقق الآن وكان الابقاء والجعل امرا واحدا بالذات
فظاهر ان الهيولى اوجدت بجعل والصور بجعل اخر ولما لم يمكن ان يوجد الصور
قبل خلق الهيولى لتوقفها في وجودها عليها يجب ان يعترف بان الهيولى اوجدت اولا
كالموضوع فاخرجت عنها وجعلت فيها في الحال الصور فقبلتها وذهب توماس اقوناس
واتباعه الى ان صور الافلاك والعناصر ليست بمخرجة عن قوة هيولاها بل خلقت مع
خلق الافلاك والعناصر وصورها ليس لها وجود مستقل بالذات بل في الكل وتوجد
بسبب الكل المركب وكل شئ يتكون كما يوجد لان التكون يترتب للوجود فهما في ابتداء خلقها
لاتخلقان بخلق مستقل بالذات بل مع خلق الافلاك والعناصر وبان صور الافلاك والعناصر
ليست متأخرة بالزمان في ابتداء خلق العالم عن الهيولى وكل ما يخرجه الفاعل عن قوة
الهيولى يجب ان يتأخر عنها بالزمان فصور الافلاك والعناصر لايخرجها الفاعل عن قوة
هيولاهما اما الكبرى فلان ما يكون فيه قوة وفعل وكل ما ينتقل من قوته الى الفعل يكون
الفعل متأخرا بالزمان وانما عن القوة كما يظهر من المتن السادس من ثانى النفس في المتن
العشرين من ثالث النفس وفي المتن الثالث عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فلو كانت صورها
في ابتداء خلق العالم في قوة هيولاهما واصدرت منها الى الفعل لكانت متأخرة عن هيولاهما
واما الصغرى فلان الهيولى الاولى لم تكن في ابتداء خلق العالم مخلوقة اولا فقط ثم صورت
بالصورة بل هى والصورة خلقتا معا فيه فانه اذا خلق الله تع اولا الفلك والارض

على ما في اول سفر التورية انما خلقهما اي مشتملين على هيولاهما وصورتهما معا وبانه مبنى ما
اصدر صورة من قوة موضوع يجب ان يكون هذا الموضوع في عدمها الخارجي اي
عديم الصورة في الخارج وما يكون في عدمها يكون اقدم منها والتالي باطل لانه لا يمكن
ان تبدع منفردة لكانت بالفعل ولا بالفعل معا والتالي مح فكذا المقدم فاذا لم تكن هيولاها
اقدم لا تكون صورتها مخرجة عنها واجاب الشارح عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الاول
بر وصغراه فان صورتها لا تتوقف في ابتداء ايجادها على هيولاها فانها خلقت معا
تبعا لخلق الافلاك والعناصر وعن الثاني بان ابقاء الشيء ليس فعلا مغايرا في الخارج
لجعله بل هو بقاء جعله كما ان ابقاء النور في الهواء هو بقاء الفيض من الشمس على ما قال
ثوماس اقوناس وحسبه ظاهر لانه يحصل بجعل الفاعل المؤثر شيء في المفعول فلو كان الابقاء
فعلا مغايرا في الخارج للجعل لوجب ان يحصل بفعل المبقي شيء في الشيء المخلوق وهو محال
لانه لا يمكن ان يحصل بمثل هذا الفعل وجود الشيء لان ما حصل لا يحصل بعد ما حصل ولا امر
زائد والا لما بقي وجود مستمرا ولا نضم الى الشيء المخلوق شيء اخر والتالي باطل فكذا
المقدم واذا عرفت هذا اقول في رده ان كان الكلام في بقاء الفلك فاقول انه باق
بعينه وكذا جعله الذي خلق به من اول الامر لان جعله الان هو جعليته الاول وكذا جعل
هيولاه وصورته معه باق الى الان لان الجعل المستمر المبقي للفلك اولا وبالذات يبقي
جزئيه بالتبع واذا كان الامر كذلك لا يمكن ان يجري الدليل المذكور عليه وان كان
في بقاء العناصر فاقول اذا فسد بعض العنصر الواحد مثلا اذا انقلب بعض الهواء
الى الماء وصار بعض صورة الهواء فاسدة ينقطع ابقاء استرجع هذا البعض من الصورة
وابقاؤه بعض هيولاه لان ابقاءهما معا تبعا لخلق كل الهواء ونشأ ابقاء اخر
هو حين ايجاده تبع الماء المذكور قال الشارح هذا المقدار لبيان احوال الصور فلنبحث
بعد عن العدم الذي هو الحد منه والمبداء الثالث لكون الاجسام الطبيعية وحدوثها

البحث الثالث في بيان العدم الذي هو مبداء ثالث لكون الاجسام الطبيعية وحدوثها وفيه فصول ستة الفصل الاول في بيان مفهوم العدم وقسمه

واقد عرف ان المبداء الثالث لحدوث الاجسام الطبيعية هو
هو العدم على رأي الفيلسوف وجميع المشائين ولما كان معرفة ماهيته هو مشكلا ينبغي
ان نتبع ما قال الفيلسوف في كتبه لبيانه فاعلم انه قال في المتن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة
وفي المتن الخامس عشر من خامسه ان العدم اي عدم الملكة هو عدم الصورة في الموضوع
القابل لها بالطبع انتهى ومن ثمه يستدعي مفهوم هذا العدم امرين عدم الصورة وقابلية
الموضوع لها بحيث لو انفسخ منهما لا يتحقق العدم اي عدم الملكة حقيقة ومن هذا تعرف
الفرق بين هذا العدم الملكة والعدم المطلق اي العدم بمعنى السلب المطلق فان
عدم الملكة يدل على عدم الصورة في الموضوع مع قابليته لها والعدم المطلق يدل
على عدم الصورة في الموضوع لكن لا مع قابليته لها ولهذا لا يقال بالمعنى الاول
الحجر عديم البصر بل بالمعنى الثاني وهذا هو بعينه ما قال بعض العلماء منهم ثوما س
ان السلب والنفي المطلق يبعد ولا يضع شيئا ولهذا يعده المص من الاشياء التي

التي لا توجد والعدم بالمعنى الاول يبعد الصورة ويضع القابلية ثم اعلم ان الفيلسوف قال
في الفصل الثاني والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة العدم يستعمل على وجوه مختلفة من طرف
القابلية ومن طرف سلب الصورة وبينه اولا من طرف القابلية وعد وجوها خمسة
الاول ينظر من طرف الشيء المعدوم لا من طرف الموضوع لانه يقال بهذا الوجه هذا الشيء
عدم الفلان اذا لم يتصف به هذا الشيء ويمكن ان يتصف به الاخر ويقبله قال فيه العدم
يقال بوجه واحد اذا لم يكن في شيء امر من الامور التي يمكن ان يقبلها شيء اخر وان لم يكن
الشيء الذي لا يوجد فيه امر منها قابلا لان يأخذ شيئا منها وبهذا الوجه يقال النبات
عديم العين انتهى لان العين لما امكن ان يأخذها موجود اخر اي الحيوان يقال بهذا الوجه
النبات عديم العين وان لم يكن قابلا لان يأخذها والثاني ينظر من جنس الموضوع لا
من نوعه بان العدم امر من شيء لا يكون قابلا له بالذات لكن يكون جنسه قابلا له وبهذا
الوجه يقال اليربوع عديم البصر لانه وان لم يكن نوعه قابلا له لكن يكون جنسه اي الحيوان
قابلا له بل يكون اكثر انواعه مالكا له بالفعل وانما يكون بعضه عديمه بسبب اقتضاء فصله لا بسبب
جنسه بل بسبب جنسه يكون قابلا له والثالث ينظر من نوع الموضوع بان العدم امر من شيء
يكون قابلا له بالذات ولا يأخذه وبهذا الوجه يقال بعض الان ان عديم البصر وتبع هذين
الوجهين ايضا فيه والرابع ينظر من نفس الموضوع بالنظر الى بعض اجزاء الازمنة والامكنة
او بالنظر الى بعض اجزاء الموضوع وبالنظر الى شيء اخر اما بالنظر الى الزمان فكما اذا كان
شيء قابلا بالطبع لان يأخذ صورة لكنه ليس في بعض اجزاء الزمان قابلا لان يأخذها بالفعل
لكن حينئذ لا ينبغي ان يقال عديم الصورة بل ينبغي ان يعبر بعبارة اخرى مناسبة مثلا
لا يقال لاولاد الكلاب في ابتداء ولادتهم انها عمي وعديم البصر بل يقال انها لا تبصر
واما بالنظر الى المكان فكما ان الليل الذي هو عديم النور لا يقال في كل مكان لا يوجد فيه
النور لكن انما يقال في مكان قابل ومتهيئ لان يوجد فيه النور ولهذا لا ينبغي ان يقال
يوجد الليل في جوف الارض ومغاراتها وكذا بالنظر الى جزء من اجزاء الجسم وبهذا الوجه
لا يقال الانسان ادرم اي عديم السن بسبب عدم كونه ذا سن في اليد او الرجل بل
انما يقال كذلك اذا لم ذا سن في جزئه القابل له وكذا بالنظر الى شيء اخر اذا لم يكن شيئا متصفا
بشيء كما يتصف به الاخر لان زيدا مثلا لا يقال قصير وعديم القد الطويل لاجل ان ليس له
قد مثل قد الجبل وطول له بل انما يقال كذلك اذا لم يكن له طول وقد يكون من طبع الانسان
قابلا ومستعدا له والخامس ينظر من الموضوع المقسور اذا رفع شيء بالقسر لانه لما كان
كل قسر وجبر مخالفا لمقتضى فعل طبيعة الشيء المقسور فظاهر ان الرفع بالقسر يكون بالنظر
الى ما يكون قابلا ومستعدا لان يأخذ شيئا لكنه يبعده عنه كما يرى في الحجر المرفوع من الارض
هذا ما ذكره المص للعدم من طرف قابلية الصورة الممكن القبول والموضوع ثم بينه من طرف
سلب الصورة وقال انه يستعمل على وجوه كثيرة لا يفيد ما ذكرها ههنا ومما ذكرنا الى ههنا
تعرف ان تعريف العدم المشهور بانه هو لا وجود الصورة في الموضوع القابل بالطبع لها
وان كان يبين العدم من وجه لكن لا يبينه بيانا تاما وتعريفه التام هو ان العدم هو لا وجود

صورة في الموضوع القابل لها بالطبع بحيث لا يأخذها متى كان قابلا ومستعدا لان يأخذها ثم اعلم ان بعض الاعدام يكون في الموضوع بالفعل كما يكون عدم السواد في الجدار الابيض وبعضها يكون في الموضوع بالقوة كما يكون الهيولى الاولى كذلك وبعضها قبل الصورة وبعضها بعد الصورة وفسادها والعدم قبل الصورة يبعد الصورة من الموضوع القابل لها ويرفعها منه ولا يرفع قابلية اخذها وقوته والعدم بعد الصورة وفسادها لا يرفع الصورة فقط بل قوة اخذها بعينها ايضا ولا يقال الصورة تعادا ولا تعاد من العدم الاول لانها لم تكن قبل لكن يقال الصورة صارت من العدم وهذا العدم في الهيولى الاولى هو الحد منه للتكون ومبداء الاجسام الحادثة ولا تعاد الصورة بعينها من العدم اللاحق بالطبع وهذا هو المراد مما قال المص لا يعطي العود من العدم الى الملكة والوجود وهذا العدم هو الحد اليه للفساد هذا ما قال المص والشارح واقول القول بان الصورة بعينها لا تعاد من العدم بالطبع يشعر بانه يمكن ان تعاد لا بالطبع بل بعيدها الفعال الغالب على الاطلاق وبان امتناع الاعادة على الاطلاق ليس مذهبا للحكماء **الفصل الثاني في ان العدم هل هو امر موجود في الخارج اولا وكيف يكون موجودا فيه** العدم يرى ان يكون موجودا خارجيا اما اولا فلان العدم ملكة ما كما يستفاد من المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة من ان الذي يملك في نفسه عدما يملك شيئا بهذا السبب وانه يمكن ان يؤدي كملكة ما ومما قال بعده من انه لما كان العدم ملكة ما تصير جميع الاشياء المالكة له موجودة بسببه وصورة ما على ما قال المص في المتن الخامس عشر من ثاني الثمانية وعرض الهيولى كما قال في المتن السادس والستين من اولها وكل ملكة وصورة وعرض موجود في الخارج فالعدم موجود في الخارج وايضا ان العدم يقال عليه الموجود فانه يقال بالتناسب لا على الجوهر وعلى الطريق اليه وانفعالاته وكيفياته فقط بل وعلى العدم كما قال المص في المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة وكل ما يقال عليه الموجود موجود فالعدم موجود واما ثانيا فلان العدم محسوس بالبصر كما قال المص في المتن الثامن والثلثين والمائة من ثاني النفس ان الظلمة اي عدم النور مبصر وكل محسوس بحاسة موجود في الخارج بل وموجود جسماني لان الحس لا يتعلق الا اليه فالعدم موجود في الخارج بل وموجود جسماني واما ثالثا فلان العدم يعمل في الخارج لانه يفسد الصورة في الخارج كما يفسد العمى صورة البصر فيه وكل ما يفسد فيه كما يعمل الفساد فيه فالعمل يعمل الفساد فيه وكل ما يعمل في الخارج لان ما لا يوجد فيه لا يعمل شيئا فيه فالعدم موجود في الخارج واما رابعا فلان الطبيعة تتحرك في التكون والفساد بحركة ما وكل حركة من حركاته تكون بقصد امر موجود لانها تتحرك لغاية ومنفعة كما قال المص في الفصل السابع من ثاني الثمانية فالطبيعة تتحرك بقصد امر موجود فتقصد بالتكون الصورة وبالفساد العدم فالعدم موجود مما كالصورة واما خامسا فلان العدم محبوب ومشتاق لانا نحب عدم جميع ما يضر لنا ونشتاق اليه وكذا الغنم تحب عدم الذئب وتشتاق اليه وكذا الفارة تحب عدم الهرة وتشتاق اليه وكل محبوب ومشتاق امر موجود وخير لان محبة اللاشئ والشر واشتياقهما امر غير معقول فالعدم امر موجود وخير **نقل اراء العلماء في هذا**

في هذا البحث وبيان رأي الفيلسوف فيه قال بعضهم ان المراد من العدم الذي وصفه الفيلسوف مبداء للاجسام المتكونة هي الصورة الاولى من حيث اقترانها بعدم الصورة اللاحقة وقد فصلنا هذا الرأي وابطلناه في البحث الثالث على المتن الثالث والاربعين لانه لو كان كذا لكان موجودا في الخارج بلا نزاع وقال بعضهم ان العدم صورة ما موجودة في الموضوع مغايرة له بالذات حتى نقل سمبلقيوس عن اسكندر الافروديسي انه قال انه كيف وان كان نقل عنه زاباتزلا ما يغايره وبعضهم قسم الموجود الخارجي الى الموجود الوضعي والى الموجود العدمي ثم قالوا العدم ليس موجودا خارجيا وضعيا بل هو موجود خارجي عدمي واليه ذهب كثير من المتأخرين كما قال آ اشتريس وتبتس وقسم بعضهم السلوب ناقلا عن غوتش الى قسمين بعضها سلوب عقلية وبعضها سلوب خارجية والسلوب العقلية هي التي تتحقق في الاشياء بمجرد ملاحظة العقل كسلب مفهوم الموضوع من الانسان المحمول في قولنا زيد انسان فانه انما يتحقق فيه بمجرد ملاحظة العقل والسلوب الخارجية هي التي تتحقق في الاشياء بدون الاحتياج الى ملاحظة العقل كسلب الحجر من الانسان فان الانسان ليس بحجر بالطبع في نفس الامر لا بمجرد ملاحظته كذلك والاعدام تدخل في هذا القسم ويقرون ان الاعدام امور خارجية واليه ذهب كثير من شقوتيين وتبعهم آ اشتريس وتبتس وان كانا يقولان بعد ان السلب والعدم موجود في الخارج لكن لا يستعمل لفظ الوجود فيه استعمالا فصيحا كما يستعمل في الموجودات الوجودية بل استعمالا قبيحا وهذه الاراء متفقة في انه امر موجود في الخارج وظن بعضهم ان العدم الملحوظ بالصورة موجود عقلي وحاصل بسبب العقل ليس موجودا في الخارج الا مادة ومبنى اي مادته ومبناه موجود فيه فقط كما يكون سائر الموجودات بسبب العقل كذلك والى هذا الرأي ذهب شوتخس والراهب برديس ودومنقس سوتس وكذا يفهم من كلام ابن رشد وآقوتاس وبعضهم ذهبوا الى امر متوسط فانهم يقولون ان العدم ليس موجودا في الخارج بالوجود الوضعي ولا موجودا بالعقل فقط بل له وجود خارجي عدمي في الموضوع والى هذا ذهب شارح ويقولونانس وقارآولس وقايتانس وفرآريس وقونبرجنبتس وروبيس وآورسا وبعض آخر قال الشارح وانا اظن ان العدم يمكن ان يلاحظ بثلثة اوجه لانه قد يذكر ويراد به الشيء المتصف القابل للملكة وقد يذكر ويراد به معناه المصدري اي محض لا وجود الصورة في الموضوع وهذه الوجوه تلاحظ في العمى لانه قد يذكر ويراد به العين العديم البصر لان العين من حيث انها عين من شانها ان يكون لها بصر وقد يذكر ويراد به قابلية العين للبصر لان العين قابل له بالطبع وقد يذكر ويراد به معناه المصدري اي لا وجود البصر وكذا الظلمة التي هو عدم النور وقد تذكر ويراد بها موضوعها الذي هو الهواء المظلم وقد تذكر ويراد بها معناه المصدري اي صرف لا وجود النور واذا عرفت هذا فاقول العدم الملحوظ به المادة المتصفة به القابلة للملكة والملحوظ به قابلية موضوعه لها امر موجود في الخارج اما الاول فلانه لما كان العدم لا وجود الصورة في الموضوع القابل لها يجب ان يتقدم الموضوع منه وهو امر موجود في الخارج بلا ريب فيكون العدم الملحوظ بهذا الوجه موجودا في الخارج

المراد من العدم الذي هو مبدأ التكون عند البعض هو الصورة اللاحقة المقارنة مع عدم الصورة الاولى التي يكون للاجسام

العدم الذي هو مبدأ صورة ما موجودة في الموضوع وكيف عند البعض

قابلية موضوعه لها وقد يذكر ويراد به معناه صح

وبهذا الوجه لاحظ المص العدم حين قال في المتن الستين والسابع والستين من الكتاب انه
واحد بالعدد ومع الهيولى كما ان الهيولى موجود في الخارج كذلك العدم بهذا الوجه موجود فيه
واما الثاني فلان قابلية الموضوع للصورة المعدومة امر طبيعي كقابلية العين للبصر والهواء
للنور وقابلية الهيولى الاولى للصورة الاتية فان قابلية الهيولى في نفس الامر ليست
الا تلك كما بيناه في تعليم الهيولى والعدم الملحوظ بالوجه الثالث اي المعنى المصدري فمن حيث
انه محض لا وجود الصورة في الموضوع ليس بصورة خارجية ولا امرا موجودا في الموضوع
بوجود خارجي لان العدم الملحوظ بهذا الوجه محض لا وجود الصورة في الموضوع ولا شيء
من لا وجود الصورة فيه بصورة خارجية وامرا موجودا في الخارج فالعدم الملحوظ بهذا
الوجه ليس صورة خارجية وامرا موجودا في الخارج وبهذا المعنى لاحظ المص العدم حين
يقول في مواضع كثيرة انه معدوم بالذات ومما حققنا يرد رأي الذين قسموا الموجود
الخارجي الى الوضعي والعدمي وقالوا وان لم يكن العدم موجودا في الخارج بوجود خارجي
وضعي لكنه موجود فيه بوجود خارجي عدمي لانهم لو ارادوا به ان العدم الملحوظ به المادة
والقابلية موجود في الخارج بوجود خارجي عدمي فبطلانه ظاهر لان العدم الملحوظ به بهذا ان
المعنيان موجود في الخارج بوجود خارجي وجودي لا عدمي كما عرفت وان ارادوا ان معناه
المصدري محض لا وجود الصورة في الموضوع موجود في الخارج بوجود خارجي عدمي ففساده
بين لان معناه المصدري اي محض لا وجود الصورة في الموضوع ليس بموجود في الخارج
بوجود خارجي اصلا لا بوضعي ولا بعدمي كما عرفت وايضا ان الوجود الخارجي تضمن بمعنى
الوجود الوضعي الذي به يمتاز من المعدوم الخارجي وموجود العقل لكون شيء موجودا
خارجيا وعدم كونه موجودا بوجود وجودي مشتمل على التناقض وايضا ان شيئا من العدمي
لا يزيد امرا على شيء في الخارج بل بعده عنه فيه وكل موجود خارجي يزيد امرا عليه فيه فلو
كان العدم بالمعنى المصدري موجودا خارجيا عدميا لكان زائدا على شيء امرا في الخارج
ولا زائدا ما وليس هذا الا تناقض صريح وايضا يتحقق في الهيولى الاولى اعدام الصور
الغير المتناهية لانها على ما قال الفيلسوف قابلة لان تأخذ بالتناوب صورا غير متناهية
وهذه الاعدام على مقتضى هذا الرأي تكون موجودات خارجية عدمية فتكون في الهيولى
الاولى موجودات خارجية غير متناهية والتالي باطل فكذا المقدم ثم اقول وان لم يكن العدم
المراد به معناه مصدري امرا موجودا في الخارج لكنه يؤخذ بسببين كالموجود اما اولا
فلانه يلاحظ العقل في الموضوع كالمكيف له واما ثانيا فمن حيث انه يرفع صورة في الخارج
من الموضوع رفعا صادقا والوجه الاول موافق لما قال المص في المتن الثاني من رابع
ما بعد الطبيعة حيث ذكر فيه حين عد معاني الموجود ومفهوماته الاعدام والسلوب ايضا
بسبب انها لما كانت دالة على النسبة الى الجوهر التي ينظر فيها الفلسفي ناسب له ان يبحث عنها
فينظر اليها كما ينظر الى الموجودات ويعقل ويصور منها قضايا صادقة كما يقول الا موجود
معدوم ولهذا استنتج الفيلسوف وقال فالمعدوم نقول انه لا موجود انتهى وتصوير
الدليل هكذا الاعدام والسلوب ينظر اليها العقل ويصور منها قضايا صادقة في نفس الامر

الامر كما ينظر الى الموجودات ويصور منها قضايا صادقة في نفس الامر وكل ما ينظر اليه
العقل ويصور منه قضايا صادقة في نفس الامر كالموجود الخارجي وموجود ذهني فالاعدام
والسلوب كالموجودات الخارجية وموجودات ذهنية لانه ليس ببعيد ان يكون ما يعلم
ويصور منه قضايا موجبة صادقة كقولنا الاعمى متحقق موجودا بالذهن او قل موجودا
في الذهن وان لم يوجد في الخارج وبهذا المعنى يجب ان يفهم تقسيم موجود العقل الى السلب
والعدم والاضافة فبهذا الوجه يقال ان العدم بالصورة شيء وموجود ما والوجه الثاني
ظاهر لان العمى مثلا متحقق في العمى مع قطع النظر عن تعقله بل ومع تعقل عدم تحققه فيه
ولهذا قد يقال قد حدث العمى وعدم صورة وقد يقال ارتفع عدم الصورة وتحقق
هي ومما ذكرنا يعرف فساد الادلة الموردة عليها قلنا اما الاول فمورد بالنظر الى العدم
الملحوظ بالوجه الثالث من الوجوه الثلثة التي ذكرناها لان الذي يملك العدم بهذا الوجه
يقال بهذا الوجه ملك شيئا لانه ملك لا وجود الصورة الخارجية في نفس الامر والعدم
الملحوظ بهذا الوجه يقال ملكة ما وصورة ما وعرض الهيولى لانه يؤخذ في الموضوع كصفة
موجودة ويتصف به في الخارج كاتصافه بالصفة الخارجية كما بينا في تحقيق هذا الوجه
ولكن لان تعرف مفهوم المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة المنقول في هذا الاول
ينبغي ان تعلم ان المص عد في ذلك الموضوع معاني القوة وفرق القوة الفاعلة من المنفعلة
بان القوة الفاعلة تتولد دائما من ملكة وصورة والمنفعلة تتولد منها قليلا لان الموضوع
المتصف بالمنفعلة يملك في نفسه استعدادا هو علة ومبداء لانفعاله وهذه العلة والمبداء
يمكن ان توجد في شيء على وجهين توجد فيه بسبب ان الموضوع يملك في نفسه شيئا موجودا
وتوجد فيه بسبب انه ينعدم منه شيء وبالوجه الاول يمرض الانسان وينفعل بسبب انه
يملك في نفسه اخلاطا فاسدة مؤدية الى المرض وبالوجه الثاني يقال الانسان مريض
بسبب انه انعدم منه قوة القوة الطبيعية المانعة الدافعة للمرض وبين المص هذا حيث
قال لانه يرى ان يكون كذا لاجل انه يملك شيئا احيانا ولاجل انه ينعدم منه شيء احيانا
ومعنى قوله فيه ولما كان العدم ملكة ما تصير جميع الاشياء المالكة له شيئا بسببه هو انه لو قلنا
ان العدم ملكة بوجه ما وملكة ما كما قلنا في المتن الثاني من الرابع منه يكون جميع الموضوعات
متصفة بمثل هذه القوة المنفعلة اي قابلة الانفعال بسبب انها مالكة لشيء ويرجع كلا
وجهي مبداء الانفعال الى واحد اي ان شيئا ينفعل بسبب انه يملك في نفسه شيئا اي
العدم ولما سمي العدم ملكة بوجه ما وقال انها تؤخذ علتلا ينخدع احد قال بعد هذا لانا نقول
الموجود بالتناسب يعني سميت العدم ملكة بوجه ما لان الموجود لفظ متناسب ولا يلزم
منه كون العدم موجودا في الخارج ثم قال لو امكن ان يؤخذ العدم انتهى ومما حققنا
تعرف ان المحل المذكور لا يدل على ان العدم الملحوظ بالصورة امر موجود في الخارج
واما الدليل الثاني فيدفع بان البصر يميز ويفرق الظلمة لكن لا بالذات ووضعا بحيث
ينتهي فعل الابصار اليها بل بالعرض وسببا العدم وصول النور الى الجسم الشفاف ومن ثمة
قال في المتن الخامس والعشرين من ثالث النفس ان العدم يعرف بوجه ما بالضد كالشر

بالخير وبهذا الفرق اى فرق ابصار النور والظلمة بينه المصنف فى المتن الثامن والثلثين والمائة
المنقول فى هذا الدليل لانه بعد ما قال فيه تمييز بالبصر النور والظلمة قال لكن لا على السوية
ولهذا لم يقل ان البصر يبصر الظلمة بل قال اذا لم نبصر نميز بالبصر الظلمة والنور واثبت بهذا
فى جميع الحواس الظاهرة فانه قال فى المتن التاسع والستين من ثانى النفس ان كل حاسة
تميز موضوعه وعدمه واما الدليل الثالث فيدفع بان العدم لا يعمل شيئا فى الخارج وقولهم
لانه يفسد الصورة مردود فان المفسد هو الفاعل الخارج كالنار المفسد لصورة الخشب
مثلا اذا افسد الفاعل صورة الموضوع يكون تلك الصورة معدومة فاسدة وذلك
الموضوع عديم تلك الصورة فالعمى لا يفسد البصر بل المفسد له انما هو امر اخر فاذا افسده
يحدث عدمه لان افساد الصورة ليس الا اعدامها واما الدليل الرابع فيدفع بان الطبيعة
تقصد الصورة اولا وبالذات والعدم ثانيا وبالعرض بسبب ان الصورة اللاحقة
لا تلحق بدون انعدام الصورة السابقة فما يقصد اولا وبالذات اى الصورة هو موجود
وخير لان الموجود والخير متساويان لا ما يقصد بالتبع اى العدم واما الدليل الخامس
فيدفع بان العدم ليس بمحبوب ومشتاق اليه اولا وبالذات بل بالتبع فقط والحفظ
امر موجود كما نشتاق الى زوال المرض لاجل تحصيل الصحة وكما يشتاق الغنم الى عدم الذئب
والفارة الى عدم الهرة لحفظ وجودهما

الفصل الثالث فى ان معنى عدم الملكة هل هو استعداد الموضوع للصورة وقابليته لها او هو لا وجود الصورة

لما كان العدم الذى هو مبدا للتكون المطلق
لا وجود الصورة فى الموضوع القابل بالطبع لانه ياخذها بالفعل ولم ياخذها ناسب
ان ينظر فيه امران احدهما لا وجود الصورة والثانى الموضوع القابل بالطبع لان ياخذها
(اى قابلية بالطبع لانه ياخذها)
ولهذا ناسب ان يفتش العلماء ان ماهية هذا العدم الصورية المميزة له من السلب المطلق
هل يكون كليهما او واحدا منهما فذهب ارزيتس الى انها كلاهما اى لا وجود الصورة وقابلية
الموضوع لها كانها مركبة منهما وذهب سونخس وشارح وعامة المتاخرين الى انها
لا وجود الصورة فى الموضوع ظرف له واستدلوا عليه اولا بانه يعرف به ويحمل عليه
انه لا وجود الصورة وقيد فى الموضوع ظرف له وبيان لمحل تحقق هذا اللاوجود
وليس بمحمول عليه حمل المعرف او جزئه على المعرف وثانيا بوجه التعبير فانه يقال قولا
صحيحا ان العمى لا وجود قوة البصر ولا يقال قولا صحيحا ان العمى قابلية قوة البصر نعم يقال
قولا صحيحا ان العمى لا وجود قوة البصر فى الموضوع القابل لها فاللاوجود محمول عليه
وفى الموضوع ظرف له وثالثا بان لا وجود الصورة لا يمكن ان يجتمع مع الصورة بل
ترتفع به من الموضوع والقابلية يمكن ان تجتمع معها ولا ترتفع بها فعدم الصورة ليس
هى قابلية الموضوع لها بل انما هى قيد مبين لمحل تحققه وقال الشارح لكنى اظن ان ماهية
العدم الصورية ليس لا وجود الصورة فى الموضوع بل قابلية الموضوع للصورة واثبته اولا
بان عدم الملكة المطلق بلا وجود الصورة فى الموضوع بل بقابلية الموضوع لها على ما اعترف كلهم به
وبينه المصنف فى المتن السابع والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة حيث نعلم ان السلب وعدم
الملكة يقال عليهما لا وجود الصورة بمعنى ويتميز عدم الملكة بقابلية الموضوع وكل ما يتميز شيئا بالذا

بالذات فمن اخر يعينه لان المميز والمعين امر واحد وكل ما يعين شيئا هو معنى ذلك الشئ
وماهيته فقابلية الموضوع هو معنى ذلك الشئ وماهيته فقابلية الموضوع هو معنى العدم
المذكور وماهيته لا لا وجود الصورة فى الموضوع وقد رد بهذا بعض العلماء بان عدم
الملكة لا يتميز عن السلب المطلق بامر داخل فيه بل بمدلوله المعنى اى الموضوع فقط والقاعدة
القائلة بان المميز عن المعين انما تصدق فى الوجوديات لا فى العدميات وقال عامة
المتاخرين ان القاعدة المذكورة صادقة فى الاسماء المطلقة لا فى الاسماء الصفات
الدالة راسا على الصفة ومعها على الموضوع لانها لا تمتاز بالمدلول الرئيس بل بالمدلول
المعنى فقط لكن القول لا يرد دليلنا بل يرجع عند التحقيق لانه اذا لم يتميز العدم من السلب
المطلق بامر داخل فيه اى بلا وجود الصورة بل بالموضوع كما قال ذلك البعض لا يكون
معنى عدم الملكة الصورى ماخوذا من لا وجود الصورة لانه مشترك بينه وبين المطلق
بل من قابلية الموضوع للصورة ومن هذا يعلم ان تخصيص القاعدة بالوجوديات
تخصيص بلا موجب لان المميز فى العدميات ايضا هو المعين واما القول الثانى
فكذب لان الابيض والاسود من الاسماء الدالة بالمعية لكن لا يفترقان بمدلولها
المعنى الذى هو موضوعها فما قالوا من ان اسماء الصفات الدالة بالمعية لا تتميز بالمدلول
الرئيس بل بالمدلول المعنى فقط كذب اما كون الابيض والاسود من الاسماء الدالة
بالمعية فظاهر ولهذا يقول عامة العلماء ان الابيض يدل بالذات على الصورة اى
الحدث فقط ويدل مع الدلالة عليها على الموضوع وقالوا ايضا ان الحد البسيط هو
بعينه ما يسميه نحاة اليونان واللاتين اسماء جوهريا وذاتيا وهو الذى يدل بوجه
القيام بالذات والدال بالمعية هو بعينه ما سموه صفات وهو الذى يدل بوجه القيام
بالغير واما عدم افتراقهما بمدلولها المعنى فبين من ذاته ان الابيض والاسود لا يتميزان بمعنى
الموضوع بل بمعنى السواد والبياض فقط لانه قد يكون موضوعهما امرا واحدا بطريق التناوب
والتعاقب وثانيا بان لا وجود الصورة فى الموضوع عام مشترك بين السلب المطلق وعدم
الملكة لانه يتحقق فى الحجر الذى يكون فيه سلب البصر كما يتحقق فى الانسان الاعمى الذى يكون فيه
عدم البصر وكل ما يكون عاما مشتركا بين الشيئين لا يمكن ان يكون معنى صوريا وماهية لشئ
منهما فلا وجود الصورة فى الموضوع لا يمكن ان يكون معنى صوريا وماهية لشئ من السلب
المطلق وعدم الملكة وثالثا بانه لو كان المعنى الصورى للعدم المذكور هو لا وجود الصورة
فى الموضوع يلزم ان يتحقق العدم المذكور كلما تحقق هذا المعنى الصورى بالبديهة وكما
بينه المصنف فى المتن الثامن والتاسع من ثانى النفس واللازم باطل لان عدم البصر يتحقق فى الحجر
ولا يتحقق فيه العدم المذكور ورابعا بان لا وجود الصورة قائم مقام الجنس فى تعريف العدم
المذكور وقابلية الموضوع لها قائم مقام الفصل والمعنى الصورى لكل شئ وماهيته يؤخذ من فصله
لا من جنسه لان الانسان ليس بانسان لكونه حيوانا بل لكونه ناطقا فالمعنى الصورى للعدم المذكور
وماهيته لا يؤخذ من لا وجود الصورة بل من قابلية الموضوع والقضية الاولى اى قولنا لا وجود
الصورة قائم مقام الجنس فى تعريف العدم المذكور يعرف من الاعراض المنتزعة والمركبة فانه

اذا عرفت المركبة بوضع الموضوع مقام الجنس والصورة او قل العرض مقام الفصل واذا عرفت
المنتزعة بوضع الصورة مقام الجنس والموضوع مقام الفصل كما قال المصنف ثوماس قوناس
وبينه رحمهما بين ثوميلتنتس وبينه بمثال اورده المصنف وهو الافطس والفطسة لان الافطس
مركب وحديم الانف المستقيمة ويعرف بانه انف متقعرة والانف الذي هو الموضوع
وضع موضع الجنس والتقعر الذي هو صورتها وضع موضع الفصل والفطسة صورة ما
وعرض منتزع وعلم بانه تقعر الانف فوضع التقعر الذي هو صورة وعرض مقام الجنس
فيه والانف الذي هو الموضوع مقام الفصل لان التقعر كما يوجد في الانف يوجد في اشياء
كثيرة اخرى والانف تخصصه بها فتصير فصلا للفطسة ومنه يظهر صدق القضية القائلة بان
لا وجود الصورة في تعريف العدم قائم مقام الجنس وقابلية الموضوع لها قائمة مقام الفصل
ثم اجاب عن الدليل الاول لاصحاب الرأي المخالف بان العدم يعرف كالعرض المنتزع و
لهذا يقوم لا وجود الصورة الذي يتوجه الصورة الواضعة للموضوع في التعريف مقام
الجنس والموضوع مقام الفصل وظاهر ان المعنى الصوري لكل شئ يؤخذ من فصله لا من جنسه
وعن الثاني بنفي كون تعريف العمى بسلب القوة البصرية ولا وجودها صحيحا لان هذا التعريف
يصدق في الحجر مع انه لا يتحقق فيه العمى لكن يمكن ان يعرف تعريفا صحيحا بان يقال العمى هو قابلية
الموضوع للقوة الباصرة لانا اذا قلنا قابلية الموضوع نفهم امرين احدهما هو نفس قابلية
الموضوع والاخر هو لا وجود القوة البصرية لان قابلية الموضوع واستعداده يكون بالنسبة
الى شئ يوجد فيه ويمكن ان يوجد وعن الثالث بان بعض القابلية بعيد وكلي كما ان قابلية الهيولى
كلية وبلا فرق بالنسبة الى الصور وبعضها قريبة وجزئية وهي تكون بالنظر الى صورة معينة
وترتفع بحصولها ولا تجتمع معها **الفصل الرابع في الفرق بين العدم الذي هو مبداء للتكون وبين**
الموضوع ذهب افلاطون الى انه عين الهيولى بالكلية وليس بينهما فرق اصلا كذا نقل عنه المصنف
في المتن التاسع والستين وفي الثمانين من الكتاب السابق والى هذا الرأي ذهب الافلاطونيون
لا سيما بلوتينوس ويمكن ان يثبت هذا ببعض كلمات الفيلسوف فانه قال في المتن الستين او السادس
والستين من الكتاب السابق ان الهيولى والعدم متحدان بالعدد وكل شيئين يكونان متحدين
بالعدد لا يتغايران لان الوحدة العددية كما قال المصنف في المتن الثاني عشر من خامس ما بعد
الطبيعة اكبر الوحدات واعظمها فالهيولى والعدم لا يتغايران بل هما امر واحد وذهب
شوتيخنس وكثير من المتاخرين الى ان العدم ليس عين الهيولى العديم الصورة التي يحصلها
بعد بل مغاير لها مغايرة خارجية عدمية ولان يفهم المقام كما ينبغي وينحل الشبهة ينبغي ان نذكر
الحيثيات الملحوظة للعدم المذكورة في الفصل الثاني من هذا البحث من ان العدم يؤخذ بمعنى
المادة وبمعنى قابلية الموضوع للصورة وبمعنى نفس لا وجود الصورة في الموضوع و
ان يعلم ان المغايرة قسمان احدهما مغايرة ذاتية والاخر مغايرة عقلية والمغايرة الذاتية
ايضا قسمان احدهما تسمى ذاتية على الاطلاق ومغايرة خارجية كمغايرة موجود خارجي
لموجود خارجي اخر وبهذا الوجه يغاير زيد لعمرو والثاني يسمى مغايرة ذاتية صورية فقط
وبهذا الوجه تتغاير الاشياء التي تكون واحدة بالذات والوجود في الخارج وتكون

ويعرف ما

المغايرة قسمان ذاتية وعقلية
والذاتية قسمان مغايرة
خارجية ومغايرة
صورية

وتكون تعريفاتها متغايرة وبهذا الوجه يغاير الفعل للانفعال فانهما حركة واحدة بالذات
والوجود في الخارج لان الحركة الواحدة من حيث تصدر من الفاعل تسمى فعلا ومن حيث تتعلق
بالمنفعل تسمى انفعالا لكنه يكون تعريفاهما متغايرين لان الفعل يعرف بالتاثير والانفعال
بالتاثر وبهذا الوجه يتميزان تميزا صوريا والمغايرة العقلية تنقسم ايضا الى قسمين
احدهما يسمى مغايرة عقلية معتبرة بفتح الباء وهي تكون بين الشيئين الذين يكونان
امرا واحدا بحسب الذات والصورة ونفس الامر لكن يكون على كل حال يمكن ان تكون
مبنى قريبا يمكن ان يبني العقل عليها مفهومين مغايرين وبهذا الوجه يغاير فينا النفس
الناطقة للنفس الحيوانية وهذه للنباتية والثاني يسمى مغايرة عقلية اعتبارية صرفة
وهي تكون بين الشيئين اللذين يكونان امرا واحدا بحسب الذات والصورة في نفس الامر
ولا يكون على حال يمكن ان تكون مبنى قريبا يمكن ان يبني العقل عليها مفهومين متغايرين
بل يكون بحسب صرف العقل واختراعه وبهذا الوجه يغاير زيد نفسه بحسب صرف العقل
وتصوره اياه مغاير لنفسه واذا تذكر ما مر وعلم هذا يعلم انحلال الشبهة بتقريرات
ثلثة الاول هو ان العدم الماخوذ بمعنى المادة والموضوع لا يكون مغايرا للهيولى بقسم
من قسمي المغايرة الذاتية ولا بالمغايرة العقلية المعتبرة بل بالمغايرة العقلية بحسب صرف
العقل وتصوره فقط والثاني هو ان العدم العدم الملحوظ بمعنى اصل قابلية الموضوع
للصورة التي تكون بلا فرق بالنسبة الى كل صورة لا يكون مغايرا للهيولى بقسم من قسمي المغايرة
الذاتية لكن يغايرها بالمغايرة العقلية المعتبرة والثالث ان العدم الملحوظ بمعنى نفس لا وجود
الصورة في الموضوع لا يكون مغايرا للهيولى في نفس الامر لكن لا مغايرة ذاتية حقيقية
كمغايرة موجود لموجود بل يغايرها بمغايرة ذاتية مجازية من حيث انه قد يتحقق في الهيولى وقد
لا يتحقق مع بقائها وهذه المغايرة يسميها علماء اللاتين مغايرة خارجية عدمية ثم لنبين
كل واحد على التفصيل فنقول ان العدم الملحوظ بمعنى المادة والهيولى ليسا امرين موجودين
في الخارج بل واحد عينه فقط وكل متغايرين تغايرا ذاتيا على الاطلاق اي تغايرا خارجيا
تغاير موجود لموجود موجودان في الخارج كزيد وعمرو فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى
ليسا بمتغايرين تغايرا ذاتيا على الاطلاق اي تغايرا خارجيا وتغاير موجود لموجود
فثبت ما قلنا في الجزء الاول من التقرير الاول وان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى
ليس لهما تعريفان صوريان متغايران بل لهما تعريف واحد صوري وكل متغايرين تغايرا
صوريا هما الشيئان اللذان يكون تعريفاهما الصوريان متغايرين وان كان لهما ذات
ووجود واحد في الخارج فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليسا بمتغايرين تغايرا
صوريا فثبت ما ادعينا في الجزء الثاني من التقرير الاول وان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى
والهيولى ليس لهما حال يمكن ان تكون مبنى قريبا يمكن ان يبني عليها العقل مفهومين متغايرين
احدهما للهيولى والاخر للعدم لان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى عين الهيولى مفهوما وكل
شيئين متغايرين تغايرا عقليا معتبرا يكونان امرا واحدا بالذات والوجود في الخارج
لكن يمكن ان يكون لهما مبنى قريب يمكن ان يبني عليه العقل مفهومين متغايرين فالعدم

المغايرة العقلية قسمان
معتبرة واعتبارية

الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليسا متغايرين تغايرا عقليا معتبرا فثبت ما ادعينا في الجزء
الثالث من التقرير الاول لكنهما يتغايران مغايرة عقلية صرفة لان المغايرة العقلية الصرفة
تكون بين الشيئين اللذان لا يوجد فيهما حال في نفس الامر يمكن ان يبنى عليه العقل مفهومين
متغايرين بل كل التغاير يكون بصرف تصور العقل واختراعه كما نتصور زيدا مغايرا لنفسه
فكذا يتصور العقل العدم الملحوظ بمعنى الهيولى الذي هو عينها مغايرا لها وهذا هو ما ادعينا
من الجزء الرابع من التقرير الاول وبما ذكرنا تحصل وتعرف الجزء الاول والثاني من التقرير
الثاني اعني ان العدم بمعنى اصل قابلية الهيولى للصورة ليس بمغاير لها مغايرة ذاتية على الاطلاق
ومغايرة موجودة لموجود ولا مغايرة صورتية لان اصل قابلية الهيولى لما لم يكن موجودا
مغايرا لها ولا صورة اخرى والا لما كانت الهيولى بسيطة فظاهر انه لا يكون مغايرا لها بوجه
من هذين الوجهين ولكنه يكون مغايرا لها مغايرة عقلية معتبرة كما ادعينا في الجزء الثالث
من هذا التقرير لان اصل قابلية الهيولى وان كان عين الهيولى لكنه يفهم تحت مفهوم اخر
كما قررنا سابقا في بيان الفرق بين قوة الهيولى والهيولى وانما اخذنا اصل القابلية
دون القابلية مطلقا لان القابلية والاستعداد القريب ليس عين الهيولى بل يحدث
فيها من بعض الاسباب واما اذا اخذنا العدم بالصورة فيكون مغايرا للهيولى بالمعنى
الذي ذكرناه في التقرير الثالث وهذا ظاهر مما قال المصنف في المتن الستين من الكتاب السابق
من ان ماهية الانسان واللاموسيقي ليست بواحدة وتلك تبقى وهذا لا يبقى لان اللا مقابل يبقى
لان الانسان يبقى والموسيقي وعديم الموسيقي لا يبقيان والمركب منهما كالانسان اللاموسيقي
وقال في المتن السادس والخمسين منه وبعض الاشياء الذي قلنا انه يكون كالبسائط
يبقى وبعضها لا يبقى لان الانسان يبقى اذا صارت انسانا موسيقيا واللاموسيقي وعديم الموسيقي
لا يبقى مفردا كان او مركبا فانه يؤخذ من هذين القولين برهان تغاير العدم الملحوظ بالصورة
والهيولى لانه اذا ابقى احد الامرين مع انتفاء الاخر يكون مغايرا له قطعا ولهذا قال في المتن
التاسع والسبعين ان الهيولى والعدم متغايران وان الهيولى لا موجود بالعرض واما العدم
فلا موجود بالذات والهيولى قريب الى الجوهر وجوهر ما واما العدم فليس كذلك اصلا و
كذلك اثبت في المتن السادس والستين ان الهيولى والعدم اثنان بالمعنى والصورة فالعدم
الملحوظ بهذا الوجه وان لم يكن موجودا لكن يقال انه مغاير للهيولى مغايرة ذاتية عدمية
بسبب انه قد يتحقق فيها ويزول عنها وبهذا الوجه يقولون ان الظلمة مغايرة للهواء لكن اشتبه
ههنا بوجهين الاول هو انه لو كان يقال العدم مغايرا للهيولى من حيث انه قد يتحقق في الهيولى
وقد لا يتحقق فيها مع بقائها كما قد تحقق الصورة فيها وقد لا تحقق مع بقائها يلزم منه انه كما
يبقى عدم الصورة في الهيولى اذا زالت عنها الصورة ان يبقى فيها كذلك عدم العدم اذا
زال عنها العدم فيلزم ان يتحقق في الهيولى اعدام غير متناهية واللازم غير معقول فكذا
الملزوم والثاني هو انه اذا تغاير العدم الملحوظ بالصورة والهيولى بالوجه المذكور
في التقرير الثالث كما يسأل باى وجه الاعدام بعضها البعض ويدفع الشبهة الاولى بابطال
الملازمة فان العدم ليس مماثلا للصورة لان الصورة ملكة فيكون لها عدم واما العدم فلا

وجود فلا يكون له عدم كما لا يكون للا وجود لا وجود وللوجود وجود وتحقيقه ان عدم
العدم هو صورة فمن قال ان العدم اذا زال من الهيولى تحقق عدم العدم يريد انه يدل به
ان العدم اذا زال من الهيولى تحقق الصورة التي كانت منعدمة بهذا العدم ويدفع الثانية
بان الاعدام على ما بين المصنف في المتن الخامس عشر من عاشر ما بعد الطبيعة تقاس بما اضيف
اليه من الملكات والصور ولهذا يغاير بعضها لبعض بسبب تغاير ملكاتها التي اضيفت هي
اليها بحيث لو تغاير الصور بحسب العدد تغاير اعدامها ايضا كذلك كعمى زيد وعمرو ولو
بحسب النوع تغاير اعدامها ايضا بحسبه كالعمى والصمم ولو بحسب الجنس كصورة الانسان
وصورة النار تغاير اعدامها بحسبه كعدم صورة الانسان وعدم صورة النار ومنه
يستنبط ان عدم الملكة لا يمكن ان يعرف الا بما اضيف اليه من الصور والملكات ولهذا
قال المصنف في الفصل السادس من ثامن الجدل لبعض اجناس المتقابلات يعرف كل منه
باخر كالمتضايفات وبعضها يعرف واحد باخر لا بالعكس كالاعدام والملكات لان الملكة
توضع في تعريف العدم والعدم لا يوضع في تعريف الملكة لانا نعرف الظلمة تعريفا صحيحا
بانه غيبوبة النور ولا نعرف النور تعريفا صحيحا بانه غيبوبة الظلمة وثانيا بان عدم الملكة
اى لا وجود الصورة لا يدرك الا بملكته كما علمنا المصنف في مواضع كثيرة بل لا يدرك الا
بالصورة المعدومة ومن ثمه لا يمكن ان يدرك الا بعد ادراكه ولهذا قالوا ان الجنين
الذي لا يبصر النور في الرحم لا يبصر الظلمة ومن لا يعرف العمى ومما ذكرنا يعرف بطلان ظن
اثبات ان العدم والهيولى واحد بكلمات المصنف لان العدم الملحوظ صورة فمغاير لها
قطعا كما بينا انفا والى هذا ذهب المصنف في المتن الستين والسادس والستين لانه
بعد ما قال ان العدم والهيولى واحد بالعدد حكم بانهما ليسا متحدين بالصورة والمعنى

الفصل الخامس في بيان ان العدم باى وجه يكون مبداء للتكون والمتكون

قد بينا في البحث الثالث
على المتن الثاني والاربعين اى استعداد الهيولى واى عدم عين حدا منه للتكون ومبداء ثالثا
للاجسام الطبيعية الحادثة وبينا ايضا في بحث واحد على المتن السادس والخمسين انه اشياء تكون
مبداء بالذات للتكون وانه يكون ايضا مبداء بالذات للمتكون بالفعل ولا ينبغي ان نكرره ههنا
تفصيلا بل نقول اجمالا ان العدم مبداء بالذات للتكون وهذه الدعوى مسلمة عند الكل و
بينها المصنف في المتن الثالث والاربعين وفي المتن السادس والستين من الكتاب السابق بانه
كلما يتكون يتكون من ضده لانه لا يتكون اى شيء كان ما كان من اى شيء كان ما كان الا ان يأخذ
احد بالعرض لانه لا يتكون الابيض من الموسيقي الا ان يعرض الموسيقي على الابيض والاسود
بل الابيض يتكون من اللا ابيض حقا لا من الكل بل من الاسود والموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل
لا موسيقي بل من اللاموسيقي القابل للموسيقي ونبين ايضا ان العدم لا يمكن ان يتحقق ويعلم التكون
بدونه لان كل تبدل يكون من شيء الى شيء وكل ما كان كذلك يكون مبداء بالذات للتكون
فالعدم مبداء بالذات للتكون ولا ابتدائه منه يكون حدا منه له ثم اقول ان العدم الملحوظ
بمعنى الهيولى والموضوع مبداء ثالثا نتكلم له ههنا لان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والموضوع
ليس حدا منه للتكون لان العدم الملحوظ بهذا الوجه عين الهيولى التي هو موضوع التكون الباقية

بعد التكون والحد منه لا يبقى حين التكون والعدم انما يكون مبدأ ثالثا من حيث انه حد منه
للتكون فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى ليس مبدأ ثالثا نتكلم له بهنا وكذا العدم الملحوظ بمعنى
الاستعداد الكلي البعيد ليس مبدأ ثالثا لان العدم الملحوظ بهذا الوجه حين الاستعداد
الكلي البعيد والاستعداد الكلي البعيد عين الهيولى ويكون نسبته الى جميع الصور على السوية
ولا ينعدم بحصول الصور المعينة بل يبقى دائما فليس حدا منه للتكون فليس مبدأ ثالثا و
اما العدم الملحوظ بمعنى الاستعداد الجزئي القريب اى بهذا الاستعداد القريب لصورة
متعينة فهو تهيؤ الهيولى وتخصصها الحاصل من الفاعل بحيث يكون به الهيولى متعينة لان تصور
بهذه الصورة لا بتلك ويزول هو اذا حصل التكون وكل ما كان كذلك فهو مبدأ ثالث
فالعدم الملحوظ بمعنى الاستعداد الجزئي القريب مبدأ ثالث وقد تبينا بهذين الاستعدادين
في البحث الثالث على المتن الثاني والاربعين وكذلك العدم الملحوظ بالصورة اى بمعنى لا وجود
الصورة مبدأ ثالث لانه حد منه للتكون يزول اذا تم التكون وكل ما كان كذلك فهو مبدأ
ثالث فالعدم الملحوظ بهذا المعنى مبدأ ثالث وهذا يستفاد من المتن الثالث والاربعين
والسادس والخمسين والستين والسادس والستين من الكتاب السابق ثم اقول ان العدم
ليس مبدأ بالذات للشيء المتكون بالفعل لكن لا بالعرض وهذا المدعى متفق عليه ويثبت
من المتن الخامس والستين والسادس والستين اما انه ليس مبدأ بالذات للشيء المتكون
فلان العدم لا يتركب منه الجسم المتكون ولا يوجد اذا وجد وكل مبدأ بالذات له هو ما يتركب
هو منه ويوجد اذا وجد فالعدم ليس بمبدأ بالذات للجسم المتكون ولان العدم لا يبقى
في الجسم المتكون وكل مبدأ بالذات يبقى فيه فالعدم ليس بمبدأ بالذات للجسم المتكون
واما انه مبدأ له بالعرض فتبين بما قال المصنف في المتن السادس والستين من الكتاب السابق
من ان الهيولى والصورة امران بالذات والعدم موجود بالعرض فقط لانه عارض
على الهيولى بان يقال انها عديم الصورة ومغاير لها وكل شيء يكون مبدأ على حسب ما يوجد
فالعدم مبدأ للجسم المتكون بالعرض فقط وبما قال في المتن الخامس والسبعين والسادس
والسبعين من الكتاب المذكور ان العدم لا موجود واللاموجود لا يكون مبدأ للموجود
الا بالعرض **الفصل السادس في بيان ان العدم متى يبتدئ للتكون هل اذا تحقق في الموضوع
ام اذا لم يتحقق فيه** اعلم ان علماء اللاتين قد كتبوا لهذا البحث امورا كثيرة وشوشوه
تشويشا عظيما ونحن ان نخصه الكلام ونبين المقام بيانا ظاهرا فنقول حاصل الاشكال
هو انه اذا سلم ان التكون والحدوث الجوهري آني وابتداء التكون والتكون بالفعل امر
واحد في الآنيات يرد انه لو قلت ان العدم يبتدئ بالفعل للتكون اذا تحقق في الموضوع
يلزم ان يتحقق التكون ايضا في هذا الآن وان لم يتحقق الصورة ايضا فيه لانها تكون
في آن واحد مع التكون فيلزم ان يتحقق الصورة وعدمها معا في موضوع واحد في آن
واحد معا وان تتكون وان لا تتكون واللازم مستحيل بالبديهة ومخالف للكلام المشهور
المسلم عند الكل الذي حكم به المصنف في المتن السابع والاربعين من رابع ما بعد الطبيعة من انه
لا يصدق الايجاب او السلب على كل شيء ولا يصدق كلاهما معا على شيء ولو قلت

قلت في المقابلة انه يبتدئ بالفعل للتكون اذا لم يتحقق في الموضوع بعد ما تحقق فيه اولا
يرد عليك ان الابتدائية بالفعل للتكون تضايف العدم واذا تحقق احد المتضايفين يجب
ان يتحقق الآخر ايضا لانهما يكونان معا بالطبع ويعلمان معا على ما حقق في فصل الاضافة من كتاب
المقولات فحين ما يتحقق الابتدائية بالفعل للتكون والتكون يتحقق فيه العدم بالفعل بالضرورة
وايضا ان التكون والتبدل معلول العدم لانه يتوقف عليه توقف ذي المبدأ على المبدأ
وذو المبدأ معلول المبدأ والمعلول بالفعل يطلب علة بالفعل فمتى تحقق التكون والتبدل
بالفعل يجب ان يتحقق العدم بالفعل ايضا ولما كان تكون الصورة في آن التكون لان ابتداء
التكون والتكون بالفعل يكونان في آن واحد تقع فيما فررت منه قال بعض علماء اللاتين على الاطلاق
ان العدم مبدأ للتكون ويبتدئ له حين يكون في الموضوع ولهذا سلموا تحقق الصورة
والعدم في الهيولى المعينة الواحدة في آن التكون والى هذا ذهب آقوئنس وبآرخس
ورهابين قونمبرجنيس على ما صرحوا في البحث الثامن من الفصل السادس من اول الطبيعيات
لكن قالوا مطلقا في البحث الثاني من الفصل الثامن من ثامن الطبيعيات لا يتحقق في آن واحد وجود
شيء وعدمه وقال بعض المتاخرين في دفع المستحيل المذكور ان العدم يتحقق في الهيولى الواحدة
المعينة في آن واحد مع الصورة وعينوا فيها رتبتين يكون في احديهما العدم لا الصورة
وفي الاخرى الصورة ولا العدم وقال اكثر المتأخرين على الاطلاق ان العدم يبتدئ
للتكون اذا لم يوجد لكن كان متحققا قبل الابتداء بلا توسط زمان والى هذا الراي ذهب
تؤماس آجوتانس وقآيتانس وقآبرآولس وهذا الراي مشهور ومعتبر الآن قال
الشارح وانا اقول ان كون العدم في الموضوع حين تحقق التكون والصورة بالفعل
يمكن ان يلاحظ بوجهين اى بان يلاحظ ان العدم يكون في الموضوع كصورة ما مستندا و
حاصلا واصالة ولو اذا لوحظ بالفعل وهو بعد ذلك ليقال ابتداء للتكون كما ان الحار
متحقق اذا ابتدأت بالفعل للتسخين وبان يلاحظ ان العدم يتحقق في الموضوع بوجه التباعد
اذا حصل التكون بالفعل يعني انه كان في جميع الزمان المتقدم في هذا الموضوع كصورة ما وكان
الموضوع به عديم الصورة ويتباعد في الآن الذي يكون التكون فيه اذا عرف هذا فاقول
في حل الشبهة لو اخذ العدم بالوجه الاول اى بوجه الصورة الحاصلة والمستندة يبتدئ
للتكون اذا لم يتحقق بل من حيث كانه قبله بلا واسطة ولو اخذ بالوجه الثاني يبتدئ له
اذا تحقق ويثبت الاول بانه لو كان العدم الناعت للموضوع بكونه عديم الصورة اذا
تحقق التكون والصورة لاجتمع في هذا الموضوع الواحد الصورة وعدمها فيلزم ان توجد
اى بعينها وان لا توجد وهو تناقض مستحيل ويثبت الثاني بان العدم مبدأ للتكون بان
يكون حدا منه وكل حد منه للتكون من حيث انه حد منه له يكون على حال بحيث يبتدئ له
بان يتباعد من الموضوع فمثل هذا الحد يتحقق في الموضوع بالتباعد فالعدم الملحوظ بالتباعد
يتحقق في الموضوع اذا تحقق التكون والصورة نظيره ان الظلمة من حيث انها عدمية
لو اخذت كامر باق في الهواء من حيث انه ناعت له بالمظلمية لا تتحقق في الهواء حين يتحقق
فيه النور والا كان هذا الهواء مظلما ومنورا معا في آن واحد ولو اخذت ولو لوحظت

يتحقق في الموضوع بالتباعد

كالبعيد منه بكون فيه بالتباعد اذ تحقق فيه النور فلا يلزم ان يكون الهواء مظلما ومنورا
معا لان الظلمة بكون بالتباعد والنور بالتقارب حتى صدق ان يقال تحقق فيه في آن بعد
الظلمة فيه والشبهة المذكورة تأتي في تكون الصورة وفسادها ايضا فانه اذا فسد الماء
وتكون الهواء فاذا تحقق في الهيولى تكون الهواء فاما يكون فيها صورة الماء او لا يكون
فان كان الاول فلما كان تكون الهواء من الماء فعلا آنيا يلزم ان يتحقق في الهيولى الواحد
صورة الماء والهواء معا وهو مشتمل على التناقض وان كان الثاني يعني اذا تحقق في الهيولى
تكون الهواء من الماء لا يتحقق فيها صورة الماء بل كانت في الزمان الاول فاذا كان متباعد
في الآن المتقدم صورة الماء من الهيولى وكان يكون تكون الهواء في آن اخر يكون بين
الآنين زمان بالضرورة والا لكان مركبا من الآنات وليس كذلك كما بينه المصنف في الفصل
الاول من الكتاب السادس من الثمانية فيلزم ان يوجد الهيولى في ذلك الزمان بلا صورة
ما وهو مستحيل قطعا واقول نعم دفعها ان صورة الماء المتقدمة يمكن ان يلاحظ كصورة
وجودية باقية في الهيولى ناعتة لها وكمتباعدة عنها والحذ منه وهي غير متحققة بالوجه الاول
حين يحصل التكون وصورة الهواء لكن لا بوجه الثاني نقدر ان نقول صدقا آن صورة
الماء متباعدة في هذا الآن ففيه مجئ صورة الهواء وهذا خاتمة شرح الكتاب

الاول للسماع الطبيعي تمت والحمد لله رب العالمين

على الاختتام والصلوة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله

واصحابه الكرام العظام وبعد نشرع

في شرح الكتب الباقية

بفضل الله المنعام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين
وبعد فاقول هذا شرح الكتاب الثاني من ابرآرخوس من كتب السماع الطبيعي الثمانية في ضمن ترجمة
الشرح الانور لثوآس قوقيس القرقيوي وها انا ابتدئ فيه ببيان ارتباط هذا
الكتاب بما سبق فاقول فيه اختلاف كثير بين الشراح قال يحيى النحوي لما بين المصنف في الكتاب
السابق الهيولى والعدم وما يتعلق بها اراد ان يتكلم في هذا الكتاب للصورة لكن لما كان
الصورة طبيعة كل شئ لان طبيعة كل شئ ليست الا صورته وبالعكس صورة كل شئ ليست
الا طبيعته اراد ان يبين الصورة وبداء في اول هذا الكتاب ان يعرف الطبيعة وكذا قال
سمپلقيوس وضم عليه ان المص تنزل من تعليم المبداء الصوري الى العلة الفاعلية والغائية
واستنبطا دليلهما قالا من المتن الاخير من الكتاب السابق حيث وعد فيه بعد ما فرغ من تعليم
الهيولى والعدم واحال البحث عن الصورة على الاطلاق الى الفلسفي انه سيبحث عن الصور
الطبيعية والفاسدة فانجز ما وعده في هذا الكتاب لكن لما كان هذه الصور طبايع وكانت
مباشرتها مع العلة الفاعلية والغائية على ما يعلم من سوق كلامه تكلم للطبيعة والعلة وبحث

وبحث عنهما فيه ايضا وما قالا ليس بمرضي لان المص قصد في المتن السابع والعشرين من هذا
الكتاب التكلم لجميع العلل بالكلية لا للصورة فقط وحين بين سبب قصده لم يقل انه سيتكلم
سائر العلل بسبب مباشرتها مع الصورة بل قال ولما كان هذا الشغل سببا العلم الطبيعيات
ولا نظن ان نعلم شيئا قبل ان نعلم لميته وهذا هو علم علته الاولى ظهر انه يليق لنا ان نفعل هذا
ولا يجدي دليلهما شيئا لانه ما وعده من البحث على الصور الطبيعية فينجزه في كتب
النفس والحيوانات وقال ابن رشد في ربطه ان المص قصد في هذا التعليم ان يتكلم للاشياء
التي تكون كمباني هذا العلم ومباديه ولهذا ابتداء ان تعلم ماهية الطبيعة انتهى لكن اختلف
المتعاقبون اياه في بيان مراده من المباني والمبادي قال بنيدآزنس اراد منهما امرين
يبينان في هذا الكتاب احدهما تعريف الطبيعة والاخر الفرق بين الحكيم الطبيعي والرياضي
وقال برلانس وزآبارتوس وبعض اخر اراد بهما مبادي العلم الطبيعي وقول ابن رشد
ليس بمرضي ايضا لانه لا يعلم به ارتباط هذا الكتاب بما سبق ولانه كان نطق على ما
يعرف من شرحه للمتن الاخير من الكتاب السابق ان هذا الكتاب الثاني هو ابتداء العلم
الطبيعي كما سينقل بعد ولانه لو اراد بهما تعريف الطبيعة او مبادي العلم الطبيعي ما كان
ينبغي ان يقول كمباني العلم ومباديه لانهما مبنيان ومبدآن بلا تشبيه وقال ثوماس اقوناس
في ربطه بما سبق ان المص بعد ما تكلم في الكتاب السابق لمبادي الاجسام الطبيعية يتكلم
ههنا لمبادي العلم الطبيعي والاشياء التي ينبغي ان تعلم اولا في هذا العلم هو الموضوع والحد
الاوسط الذي برهن به في العلم انتهى وبعض اخر ربطه به بما لا ينبغي ذكره قال الشارح
وانا اظن ان ارتباط هذا الكلام وقصد المصنف يستنبط ظاهرا مما قال في المتن الاخير
من الكتاب السابق ثم لنقل آخذين مبداء اخر اي اذا اخذنا مبداء اخر لتعليم اخر ولكن
تعرف هذا كما ينبغي نذكر ما ذكرنا في اول الشرح لبيان عادة المص في شروعه في الكتب
الثمانية وترتيبها الى المتن الاول من الكتاب السابق من ان المبادي تنظر بوجوه ثلثة
الاول تنظر في ابتداء التكون من حيث يبتدي ان تكون منها الاجسام الطبيعية وهي ملحوظة
بهذا الوجه تسمى مبادي حقيقة الثاني تنظر من حيث انها الاشياء التي اذا وجدت اولا
تحصل الاجسام الطبيعية وهي ملحوظة بهذا الوجه تسمى عناصر الثالث تنظر من حيث انها الاشياء
التي تعلم بها الاجسام الطبيعية وهي ملحوظة بهذا الوجه تسمى عللا والمص بحث عنها منظورة منظورة بالوجه الاول
بكل وجه من الانظار الثلثة بحث عنها في الكتاب الاول كما اعترف في المتن الاخير واقتضى
طريق التعليم ان يبحث عنها منظورة بالوجه الثاني ويفعل هذا في القسم الاول من هذا الكتاب
ولما كان هذا تعليما ونظرا اخر قال في خاتمة الكتاب السابق ثم لنقل اخذين مبداء اخر فمراد
المصنف في القسم الاول من هذا الكتاب الثاني ان يبحث عن المبادي من حيث تكون عناصر
تحصل منها الاجسام اذا وجدت اولا والمبادي المنظورة بهذا الوجه تكون اثنين فقط
الهيولى والصورة لكن لا على الاطلاق بل من حيث تكون في الجسم المركب وبهذا الوجه يكون
كل منهما طبيعة فان اراد المص ان يعرف المبادي المذكورة يجب ان يعلم ماهية الطبيعة و
من هذا يمكن ان يحصل الدليل هكذا ان المبادي من حيث تكون عناصر هي الهيولى والصورة

من حيث توجدان في الجسم الطبيعي المركب والهيولى والصورة من حيث توجدان في الجسم الطبيعي
المركب يكونان طبيعة فالمبادي من حيث يكون عناصر طبيعة والمصنف اراد ان يبين تلك
المبادي منظورة بهذا الوجه وكل من اراد ان يبين تلك المبادي منظورة بهذا الوجه
يجب عليه ان يبين الطبيعة فوجب على المصنف ان يبينها فبينها ويمكن ان يبين بوجه اخر
سبب اخذ المصنف بيان المبادي المنظورة بهذا الوجه وبيان ان كلا منها مركبة للجسم
الطبيعي حتى يكون طبيعة واجابهوا ان القدماء كانوا يخرجون الصورة من معنى الجزء
الداخل والمركب الجوهري ويخرجونها من بحث الطبيعة وكانوا يقولون ان طبيعة الاجسام
الطبيعية وماهيتها هي الهيولى فقط فلرد عليهم بينها كذلك ويمكن ان يضم ويقال ان
الاجسام الطبيعية توجد بسبب الطبيعة وتسمى طبيعية بالاشتقاق من الطبيعة والفيلسوف
الطبيعي يبحث عن الاجسام الطبيعية فيجب ان يبحث ايضا عن الطبيعة التي بها توجد الاجسام
الطبيعية فيجب ان يبحث ايضا عن الطبيعة التي بها توجد الاجسام الطبيعية وتسمى طبيعية
ولهذا بين المصنف من المتن الاول من هذا الكتاب الى المتن السادس والعشرين ماهية
الطبيعة والجسم الطبيعي وما يكون بحسب الطبيعة ثم بحث من المتن السابع والعشرين الى المتن
الخامس والسبعين عن المبادي ملحوظة بالوجه الثالث اي من حيث يكون عللا ثم بحث
الى اخر هذا الكتاب عن عمل الطبيعة وهذا الترتيب موافق لمقتضى الطبيعة لان الاجسام
تبتدي ان تتكون ثم توجد ثم تعلم ثم تعمل فلو كان ما قلنا صادقا فما قال ابن رشد وتبعه
بعض شراح اللاتين ان ابتداء العلم الطبيعي من هذا الكتاب الثاني لان ابتداء العلم
الطبيعي المناسب ليس الا من تعريف موضوعه وبيان اسم الطبيعة وهما يوجدان في هذا
الثاني وتقديم الكتاب الاول على هذا لاجل علمنا الاحسن ومن ثمة يكون تقدمه على هذا
بالعرض كاذب قطعا لان الابتداء المناسب للعلم هو الاقتناع ببيان مبادي موضوعه
والمصنف انما فعل هذا من ابتداء الكتاب الاول كما عرفت واخراج مبادي موضوعه
المعرفة له من العلم مناقض لما قالوا من ان ابتداء العلم الطبيعي المناسب ليس الا من تعريف
موضوعه **المتن الاول قال المصنف** بعض الموجودات يكون بالطبع وبعضها باسباب
اخر والحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء
والماء توجد بالطبع لان هذه وامثالها نقول انها توجد بالطبع وجميع المذكورات ترى
ان يكون ممتازة من الاشياء التي لا توجد بالطبع ترى ان توجد فيها مبداء الحركة والسكون
بعضها بحسب المكان وبعضها بحسب النماء والذبول وبعضها بحسب الاستحالة **اقول**
يريد المصنف في المتون الثلثة الاول ان يحد تعريف الطبيعة لاجل الاسباب التي ذكرناها
في وجه ارتباط هذا الكتاب بما سبق والطريق الاوفق لوجدان تعريف شيء هو
التقسيم على ما تعلمنا من الفصل العاشر من ثاني تحليل القياس ولهذا شرع من تقسيم الموجودات
والتقسيم ههنا هو ما قال بعض من الموجودات توجد بالطبع وبعضها توجد لاسباب اخر
وبعد تقسيم الموجودات الى هذين القسمين بين القسم الاول وقال والحيوانات واجزاؤها
والنباتات يعني واجزاؤها ايضا والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء

لان الاشياء التي توجد بالطبع م

والماء يعني واجزاؤها ايضا تكون بالطبع واثبت كونها بالطبع من التعبير المستعمل المقبول
بين القوم وقال لان هذه وامثالها نقول انها توجد بالطبع ثم فرق بين القسمين المذكورين
اي الموجودات بالطبع والموجودات باسباب اخر اي بالصنايع حين قال وجميع المذكورات
ترى ان تكون ممتازة الى اخره بان الطبيعيات ترى ان توجد فيها مبداء الحركة والسكون
بخلاف الاشياء التي توجد بسبب اخر لا بالطبع فانها لا ترى ان يوجد فيها هذا المبداء بل ترى
انه لا يوجد فيها ويثبت الاول اي ظهور وجود مبداء الحركة والسكون في الموجودات
بالطبع بالاستقراء الحسي المأخوذ من جميع اجناس الموجودات الطبيعية وقال ترى ان يتحرك
بعضها بحسب المكان كالحيوانات الماشية على الاقدام والبطن والطائرة والسابحة وان
يتحرك بعضها بحسب النماء والذبول كالنباتات فانها تنمو وتذبل بطبعها وان يتحرك بعضها
بحسب الاستحالة كالاجسام البسيطة المتصفة بالكيفيات المتضادة فانها تستحيل في نفسها من كيف
الى كيف وتحيل اشياء اخر كذلك فجميع الموجودات بالطبع توجد في انفسها مبداء الحركة
والسكون وهذا المبداء فصل ذاتي مميز لها من الموجودات بالصنعة واخذ ابن رشد
الاستحالة بمعنى التبدل الشامل للتكون والفساد والاستحالة الحقيقية اي الحركة من كيف الى كيف
ثم قال هو وثوماس اقوناس وتبعهما يقولومناس وبعض شراح اللاتين اراد المصنف
بالمتحركة بالاستحالة الحيوانات فانها تتحول في نفسها من اختلاف كيفيات اجزائها فان القلب
حار تسخن ساير البدن والدماغ بارد يبردها وبالمتحركة بحسب المكان العناصر والمركبات
اللانفسية المتحركة بطبع جزئها الاغلب لكن البيان الاول يرى عندي اظهر من بيان هؤلاء
والمركبات اللانفسية والافلاك اظهر انها داخلة في الامثال **المتن الثاني قال المصنف**
والسرير واللباس وامثال هذا الجنس ليس لشيء منها ميل طبيعي الى الحركة من حيث يأخذ كل
منها مقوليةً ما اي مقولية كانت ومن حيث انها حاصلة من الصنعة لكن يكون لها ذلك من حيث
يوجد فيها الحجرية او الترابية او من حيث يتركب منها **اقول** لما كان لاحد ان يسأل ان السرير
واللباس وامثال هذا الجنس وان لم تكن من الاشياء الموجودة بالطبع لكنها ترى ان توجد
فيها ايضا مبداء الحركة والسكون فان السرير واللباس والصنم النحاس لو القيت تسقط
الى التحت كالحجر والتراب فمبداء الحركة والسكون والميل الطبيعي الى الحركة لا يفصل الطبيعيات
من الصناعيات تدارك وقيد سلب الميل الطبيعي منها بحيثية اخذها مقولية ما اي مقولية
كانت اي باسمائها الصورة الحاصلة بالصنعة لان اسم كل منها يؤخذ منها ومن حيث حصوله
من الصنعة يعني ان الاجسام الصناعية تلاحظ بوجهين احدهما من حيث يأخذ كل منها اسما من حيث
يحصل بالصنعة وثانيهما من حيث انها اجسام طبيعية اي حجرية او نحاسية او خشبية وامثالها
والسرير واللباس والصنم والنحاس اذا لوحظت بالوجه الاول ليس في ذواتها مبداء
لحركتها وسكونها كما قال ليس لشيء منها ميل طبيعي الى الحركة واذا لوحظت بالوجه الثاني اي من حيث
يكون اجساما طبيعية يكون لها ذلك كما قال لكن يكون له ذلك من حيث يوجد فيه الحجرية
او الترابية او من حيث يتركب منها **في بعض بيانات وسؤالات متعلقة بالمتنين المذكورين**
اراد المصنف من الموجودات فيما قال بعض الموجودات يكون بالطبع وبعضها لاسباب اخر

بقرينة مقام التعليم الاجسام على الاطلاق ولهذا قسمها الى هذين القسمين والالم يصح التقسيم اليهما لان الواجب تعالى والعقول والهيولى الاولى من الموجودات مع انها لم توجد بالطبع ولا بسبب اخر ولما كان مطلق الاجسام وقسماه اى الجسم الطبيعي والصناعي اعرف لنا شرع لتحصيل تعريف الطبيعة الذى هو اعرف طبعا والاسباب التى تصير لاجلها شيء سبعة على ما عدّها المصنف فى الفصل العاشر من اول الخطابة وارجعها فى المتن الثالث عشر من الثانى عشر مما بعد الطبيعة وهى الطبيعة والصنعة والبخت والاتفاق واراد ههنا بالاسباب الاخر الصنائع فقط لان البخت والاتفاق سببان بالعرض والمراد بالسبب ههنا انما هو السبب بالذات لان الاجسام الطبيعية انما تكون به لا بالسبب بالعرض فبقى اثنان الطبع والصنعة ولما كانت مقابلة للطبع بقى ان يراد بها الصنائع فقط ثم اقول اورد على ما قال المص والحيوانات و اجزاؤها ما لم ذكر اجزاءها ولم يذكر اجزاء غيرها واجاب اسكندر الافرودیسی على ما نقل سمبلقيوس بانه ذكرها للفرق من الصناعيات لان اجزاء الطبيعيات تكون بالطبع كما يكون المركب به واما اجزاء الصناعيات فلا تكون بالصنعة كما يكون المركب بها بل بالطبع فان البيت مثلا يكون بالصنعة واما اجزاؤه كالاحجار والخشب فبالطبع وقابله سمبلقيوس بان كثيرا من اجزاء الصناعيات يكون بالصنعة كالمركبات منها اما يكون ايدى الاصنام ورؤوسها واعينها وانوفها وافواهها وارجلها وجدران البيت وسطوحها من الصنعة ثم اجاب بانه اراد من الاجزاء الاجزاء البسيطة وهى لا تكون بالصنعة بل بالطبع وما قال سمبلقيوس صادق لكن لا يدفع ما قال اسكندر وهذا الجواب لسوال المذكور لما قال تيندآزيس لو كان قول المصنف واجزاؤها للفرق الطبيعيات عن الصناعيات لناسب ان يقول بعد ذكر النباتات والاجسام البسيطة واجزاؤهما ايضا لان اجزاءهما ايضا تكون بالطبع مثل كلياتهما فلم خصها بالذكر بعد الحيوانات ولم يذكرها بعد النباتات والاجسام البسيطة اولم لم يقل بعد ذكر جميعها واجزاؤها حتى يستفاد منه واجزاء الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة فالجواب الحق انما يكون ببيان وجه تخصيص ذكر اجزاء الحيوانات دون غيرها ولا يكونان مناسبين لهذا المقام فان المص بين الفرق بينهما صريحا حين قال وجميع المذكورات ترى انها تكون ممتازة من الاشياء التى لا توجد بالطبع الى اخر المتن الثانى ولذا اقول كما ان جميع اجزاء الصناعيات لا يكون بالطبع كذلك جميع اجزاء الاجسام الطبيعية لا يكون بالطبع فان الهيولى الاولى من اجزائها مع انها لا تكون بالطبع بل هى طبيعة فكما ان هيولى الصناعيات لا تكون بالصنعة كذلك الهيولى الاولى للطبيعيات لا تكون بالطبع فالفرق المذكور ليس بشيء قال تيندآزيس انه لم يذكر هذا القول لفرق الحيوانات من الصناعيات بل لفرق الحيوانات من ساير الطبيعيات وليس فرقها منها بان اجزاء الاجسام البسيطة تكون بالطبع واجزاء النباتات لا تكون كذلك لان كلا منهما يكون بالطبع بل لان كون اجزاء النباتات والحيوانات من الطبع بمرتبة من الظهور بحيث لا يمكن ان يشتبه احد فيه واما اجزاء الحيوانات فيكون متقنة وعجيبة بحيث ترى انها لا تكون بالطبع بل ان يكون مجعولة من سبب

من سبب عال من الطبيعة وقابله زابارلوس بانه لو عرضت الشبهة فى اجزاء الحيوانات لعرضت بالطريق الاولى فى كون الحيوانات الكلات بالطبع لكونها اتقن واعجب من اجزائها ولم تعرض فيه فلا تعرض فيها بالطريق الاولى ثم قال ان ذكره اجزاء الحيوانات فقط لفرق الحيوانات من النباتات اى الاشجار وساير انواع النباتات والاجسام البسيطة لكن لا لسبب مر بل لان من الحيوان الكل واجزائه لا مشابهة وتفاوتا وهما لا توجدان بين النبات الكل واجزائه ولا بين الجسم البسيط الكل وبين اجزائه اقول وهذا الجواب ايضا ليس بشيء لان بين الاشجار الكلات وبين اجزائها لا مشابهة وتفاوتا كما قال المص فى المتن السادس من ثانى النفس وفى مواضع اخر وقال ايقولوميناس ان المص لما نظر فى الاجسام الطبيعية ههنا من حيث تتحرك بالطبع وكان من خواص بعض اجزاء الحيوانات ان تكون ذوات مبادى الحركات المخصوصة المغايرة لحركة الكل كما ان الاعين تدور فى مكانها وتتحرك بحركة مختصة بها لا توجد فى الكل والالسن تتحرك فى الافواه بحركة مختصة بها غير متحققة فى الكل ولم توجد مثل هذه الخاصة فى اجزاء النباتات والاجسام البسيطة ذكر اجزاء الحيوانات دون اجزائهما قال الشارح انا افهم هذا المقام بوجه اخر واظن ان المص لم يقصد الفرق بين الطبيعيات والصناعيات ههنا لانه فرقهما بعده ولا الفرق بين الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة لانه خارج عن المقام بل غرضه ان يذكر جميع الاجسام الطبيعية فقط فما ذكره فى الحيوانات يفهم ايضا فى النباتات والاجسام البسيطة فقول واجزاؤها ينبغى ان يلاحظ بعد النباتات والاجسام البسيطة ايضا فيكون المعنى والحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام البسيطة واجزاؤهما تكون بالطبع ولم يكرره للاختصار بل اظن ان هذا القول كانت متاخرة عن الجميع فقدمه الناسخ سهوا ويؤيد توجيهنا ما قال المص فى المتن الاول من ثالث الفلكيات بعض ما يوجد بالطبع جواهر وبعضها اعمالها وانفعالاتها واريد بالعناصر الاجسام البسيطة كالنار والتراب والتى تكون من ترتيب واحد معها وجميع ما يكون منها كالفلك واجزائه والحيوانات والنباتات واجزائهما وسئل ايضا ان المص لم لم يذكر الفلك بين الموجودات بالطبع مع انه منها كما ظهر من المتن الاول المنقول انفا فظن اسكندر الافرودیسی كما نقل عنه سمبلقيوس انه لم يذكر الا الثابتات وهذا الظن كذب لان العناصر بالنظر الى نفس كلياتها ليست بثابتة مع انه ذكرها المص ههنا فوجب ان يقال انه مذكور ههنا ضمنا كما قال سمبلقيوس وابن رشد وتوماس اقوناس لانه لا يعتقد احد ان المص قصد واهتم ان يذكر الاشياء الموجودة بالطبع بحيث لا يرى ان يترك واحدا منها حتى ذكر اجزاءها ومع ذلك لم يذكر الفلك مع انه منها فذكره البتة لكن لا فى ضمن لفظ الحيوانات كما ظن بعض الشراح بل فى ضمن الاجسام البسيطة فانه من الاجسام البسيطة قطعا بل نقول هو المراد من لفظ المثل فى ومثلها فان كلمة هذه اشارة الى الاشياء التى ذكرها اولا ومثل هذه المذكورة ليست الا الفلك ولم يصرح باسمها بين ساير البسائط لانه لم يبين بساطتها وانما يبينه فى اول الفلكيات ثم اعلم ان الطبيعيات والصناعيات تتفارق بوجوه اخر ايضا تتفارق اولا بان الصناعيات تسمى صناعية بسبب الصنعة الحاصلة هى عنها لا بسبب مادتها وصورتها الجوهرية والطبيعيات تسمى

طبيعية بسبب طبعها الداخل فيها وثانيا بان الصورة الصناعية تكون على السطح فقط والصورة
الطبيعية تكون في كل جزء من اجزاء الجسم وثالثا بان الصناعيات لا توافق مع فواعلها
ولا تشابها في الماهية بل الصورة الموجودة في ذهن الصانع والطبيعيات يوافق فواعلها
في ان توجد بالوجود بالاشتراك المعنوي وتشابهها في الماهية لان النبات يصدر نباتا
والحيوان حيوانا لكن الفرق الذي ذكره المص هو المناسب للمقام لانه يحصل منه تعريف
الطبيعة المتن الثالث قال المص فالطبيعة مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن الشئ الذي يكون
فيه اولا وبالذات لا بالعرض واقول لا بالعرض لانه يكون ان احد علة لصحة نفسه اذا كان
طبيبا لكن لا يملك الطب من حيث انه صحيح لكن عرض له ان يكون طبيبا وان يصح ولهذا قد
يتفارق كل واحد منهما من اخر وكذلك يكون جميع ما سواه من الاشياء التي تصير بالصنعة
لانه لا يوجد في شئ منها مبداء الفاعلية بل مبداء بعضها يكون في الاخر ومن الخارج كالبيت
وجميع الاشياء الاخر المصنوعة باليد ومبداء بعضها يوجد في نفسه لكن لا يكون كل ما يمكن
ان يكون علة لنفسه بالعرض علة بالذات فالطبيعة هي ما ذكرا اقول يحصل من الفرق الكائن
بين الطبيعيات والصناعيات تعريف الطبيعة ويفعل في هذا المتن امورا ثلثة يعطي التعريف
ويبين جزءا منه ويبين من المقابلة تعريف هذه الطبيعة يحصل التعريف بهذا القياس يعني
ان الطبيعة هي التي يمتاز بها الطبيعيات من اللاطبيعيات وهذه القضية صادقة استنتج بمثلها
المص ايضا في الفصل الاول من ثاني النفس ان النفس شئ يمتاز بها ذوات الانفس من لا ذوات
الانفس وكذا وجد افلاطون النفس في كتاب فدروس وفي الكتاب الثاني من كتب
النواميس وفي مواضع اخر وقد علم من المتن السابق ان الطبيعيات تمتاز من اللاطبيعيات بسبب
ان يوجد في الطبيعيات مبداء الحركة والسكون وان لا يوجد في اللاطبيعيات فالطبيعة مبداء الحركة
والسكون ودل على ما قلنا بما قال في اول المتن فالطبيعة مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن
ما يكون فيه وتعريفها التام هو ان الطبيعة مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن ما يكون فيه اولا
وبالذات لا بالعرض ولما كان ينبغي ان يهتم اهتماما عظيما في بيان التعريفات على ما قال
المص في مواضع كثيرة لانها اسباب علم الاشياء ومباديه ناسب لنا ان نهتم كذلك
في بيان هذا التعريف لان علم جميع الطبيعيات يتوقف على علمه فلنبين كل جزء من اجزائه بيانا
واضحا ثم لنرفع بعض شبه مشهورة بين العلماء فاعلم ان المبداء والعلة قائمان مقام
الجنس وباقي القيود قائمة مقام الفصل قال سمپلقيوس ويحيى النحوي وزابارلوس مع
وكثير من شراح اللاتين ان المبداء والعلة يدلان في هذا الموضع على معنى واحد وقال الشارح
لا اتبع ما قالوا لانه لا يناسب ان يذكر في تعريف واحد لفظان مترادفان ولكن المبداء
اعم من العلة لما قال المص في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة من ان كل علة مبداء و
ليس كل مبداء علة فيدل العلة على ما لا يدل عليه المبداء وسبب ذكرهما معا ههنا على ما
قال اكثر الشراح هو ان الاجسام الطبيعية تكون على حالين بعضها تتحرك من نفسها كالنباتات
والحيوانات وبعضها تتحرك من الغير فقط كالاجسام الثقيلة والخفيفة وهذه تقال كما قال
المص في المتن الثاني والثلثين من ثامن ما بعد الطبيعة متحركة من المولد او من رافع المانع

المانع ومنه يعلم ان الطبيعة منشاء الحركة والسكون بوجوه مختلفة في هذه وفي تلك تكون
في المتحركة من انفسها مبداء الحركة والسكون اي فاعلا لهما لانه يوجد في انفسها مبداء يفعل
الحركة فيها وقد تقدر ايضا ان تسكن واما في الثقيلة والخفيفة فليس الطبيعة مبداء بل سبب
الحركة والسكون لانه يوجد في انفسها سبب تتحرك لاجله وهي الثقلة والخفة وليس فيها
مبداء فاعل للحركة والسكون فلاشعار هذين الجنسين للطبيعيات قال مبداء وعلة وهذا
الشرح والبيان كذب اما اولا فلان الاجسام الثقيلة والخفيفة تتحرك من المولد بعيدا
ومن صورها النوعية قريبا وهي طبايع في نفس الامر وتفعل حركات تلك الاجسام واما
ثانيا فلو سلم هذا الشرح بالنسبة الى حركة الثقيلة والخفيفة كان اعطاؤهم المبداء للاجسام
التي تتحرك من انفسها والعلة للتي تتحرك من غيرها فاسدا لانه يكون العلة ادنى من المبداء
وهو امر باطل ومخالف لما قال المص في خامس ما بعد الطبيعة واما ثالثا فلانه كان يجب
عليهم ان ينظروا ان المص اعطى الثقيلة والخفيفة المبداء في المتن الثاني والثلاثين من ثامن
الثمانية المذكور انفا فانه قال فيه فاما انه لا يحرك شئ نفسه فظاهر لكن الحركة يكون له
مبداء لا للتحريك ولا للجعل بل للانفعال وقد ذكر بعض الشراح وجوها اخر لا يفيد ذكرها
شيئا وانا اظن ان الطبيعة اثنان الهيولى والصورة كما سيستفاد من هذا الكتاب و
المص نظر اليهما فذكر لفظي المبداء والعلة لاجلهما فان الهيولى طبيعة بوجه والصورة طبيعة
بوجه اخر لان الهيولى طبيعة بمعنى المبداء فقط لانه ليس لها تاثير ما اصلا وهذه الحال انما
يناسب المبداء لانه لا يجب ان يكون له تاثير كمبداء الامتداد والزمان والصورة طبيعة
بمعنى العلة لان التاثير مختص بها كما قال المص في المتن الثالث والخمسين من ثاني الكون والفساد
وكل مؤثر علة وبما قررنا تعرف فساد ما قال سمپلقيوس في شرح المتن الخامس عشر من هذا
الكتاب ان الطبيعة مطلقا فاعل وسنتكلم لهذا في الابحاث الاتية قال لان يتحرك ويسكن ما
يكون فيه اقول المراد من الحركة ما هو شامل لجميع انواع الحركة والكون والفساد ومن ثمه
يكون الهيولى الاولى مبداء وموضوعا لهذه الحركات والمراد من السكون ما هو شامل
لما هو نهاية الحركة كسكون الحجر بعد الحركة ولما يكون في جسم يكون متحركا دائما بوجه وساكنا
بوجه اخر كما يكون الحال في الفلك كذلك فانه وان كان يتحرك دائما حركة دورية لكنه
ساكن بكليته في مكانه غير منتقل منه الى مكان اخر قوله ما يكون فيه دال على ان الطبيعة مبداء
وعلة داخل فيما يكون طبيعة له ذكره للاحتراز عن بعض الصنايع التي تكون علة لبعض الحركات
في بعض الاجسام لكنها ليست داخلة فيما يتحرك بل خارجة عنه مثلا صنعة الصنامية علة لحركة
الرخام الى شكل الصنم لكنها ليست داخلة فيه بل خارجة عنه فانها في الصنام والحركة تكون
في الرخام لكن الطبيعة مبداء وعلة داخلة في المتحرك مثلا طبيعة الحجر مبداء وعلة لحركته الى الاسفل
داخلة فيه وطبيعة النبات مبداء وعلة لحركته في النمو داخلة فيه وطبيعة الحيوان مبداء
وعلة لمشيه قال اولا وبالذات قد اضطرب ابن رشد واتباعه في بيان هذين اللفظين
وفرقهما لان ما يكون اولا في شئ يكون بالذات فيه ايضا كما قال المص في الكتاب الاول
من كتابي التحليل الثاني فيلزم ان يكون احدهما زائدا مستدركا فسعوا في دفع هذا بما لا يناسب

ذكره وقال الشارح انه لفظا او لا مربوط بقوله كان تحرك ويسكن لا بما يكون فيه اي ان الطبيعة
مبداء اصلي للحركة والسكون وذكره للاحتراز عن المبداء القريب لهذه الحركة اي القوة المحركة
وذكر بعده لفظ بالذات للاحتراز عما بالعرض كالعلاج للطبيب المعالج نفسه وسيتكلم
المصر لهذا قال اكثر الشراح هذا الجزء من التعريف ليس احترازيا بل موضحا لقوله بالذات
فان المصر قد كان اعتاد ان يذكر هذا اللفظ بعد قوله بالذات في مواضع كثيرة ايضا
حاله ولهذا لا يذكره حين تعريف الطبيعة في بعض المواضع الاخر وقال الشارح ذكر
هذا اللفظ ليشعر ان ما بالذات يؤخذ ههنا بمعنى مقابل لما بالعرض لا بمعنى مقابل لما بالغير
لان بعض الطبايع يكون محركة بالغير كالنفس فانها طبيعة تحرك البدن بالغير اي بالاعصاب
والعضلات لكن ليس طبيعة محركة لشئ بالعرض ولا علة للحركة بالعرض ثم لما كان لاحد
ان يسأل ويقول ان هذا التعريف صادق على ما ليس بطبيعة فانه صادق على طب الطبيب
المعالج نفسه فانه مبداء وعلة لصحة ما يكون فيه التي هي حركة ما وسكون ما الى اخره مع انه
ليس بطبيعة وكل تعريف صادق على الاغيار فاسد فتعريف الطبيعة فاسد اشار المصر
اليه واجاب عنه حين قال واقول لا بالعرض لانه يصير احد علة لصحة نفسه يعني ان الطب
الحاصل في الطبيب علة للصحة بالعرض واثبت هذا بان يكون شخص طبيبا وصحيحا يفارق كل من اخر
وكل ما يفارق كل منهم اخر يتجامع بالعرض فكون شخص طبيبا وصحيحا يتجامع بالعرض وكذلك
يكون الحال في ساير الصناعيات كما قال وكذلك يكون جميع ما سواه من الاشياء التي تصير بالصنعة
لانه لا يوجد في شئ منها مبداء الفعل بل هو خارج كما ان المبداء للبيت هو النجار وللصنم هو
الصنام وان كان هذا المبداء في انفس بعضها لا يكون مبداء بالذات بل بالعرض كما بينا
في مثال الطبيب ومن هذا يحصل من المقابل ان الاجسام الطبيعية هي صاحبة المبادي الداخلة
فيها للحركة وفي هذا المقام اسولة واجوبة عنها لا ينبغي ان نذكرها ههنا لئلا تنقطع المتون
وسنذكرها ان شاء الله تعالى في اخر هذا الفصل المتن الرابع قال المصر وجميع الاشياء التي
يكون صاحبة لمثل هذا المبداء تملك الطبيعة وهي جميع الجواهر لان الطبيعة وانما هو الموضوع
ويكون في الموضوع اقول لما فرغ من تعريف الطبيعة شرع ان يبين بعض الفاظ متعلقة بها
وهي ثلثة احدها مالك الطبيعة او ذو الطبع والثاني من الطبع والثالث على مقتضى الطبع
او بحسب الطبع او بالطبع يبين الاول في هذا المتن والاخرين في المتن الاتي فقال و
جميع الاشياء التي يكون صاحبة الى اخره يعني ان كل شئ من الاشياء التي يكون صاحبة
لمثل هذا المبداء ويقال انه مالك الطبيعة او قل ذو الطبيعة لان كل شئ يكون صاحب مثل
هذا المبداء يحيط لتعريف الطبيعة وكل محيط لتعريف الطبيعة محيط للطبيعة وكل محيط
للطبيعة مالك الطبيعة وذو الطبيعة فكل شئ يكون صاحب مثل هذا المبداء مالك الطبيعة
وذو الطبيعة ثم قال وهي جميع الجواهر لا يريد من الجواهر ههنا الهيولى والصورة كما زعم
ابن رشد وتبعه بعض شراح اللاتين لانه لما كان كل من الهيولى والصورة طبيعة
لا يجوز ان يكون شئ منها مالك الطبيعة وذا الطبيعة والا كان الشئ مالكا لنفسه وذا
نفسه وهو امر بين الفساد ولان المصر قال في المتن الاتي ان الاشياء التي يكون مالكة

قال لا بالعرض

الطبيعة يكون على مقتضى الطبع والهيولى والصورة ليستا على مقتضى الطبع بل كل منهما طبيعة
بل انما اراد بها الجواهر المركبة التامة اي الاجسام الطبيعية فالمعنى وهي اي الاشياء المالكة للطبيعة
جميع الجواهر اي المركبة التامة اي الاجسام الطبيعية التي هي جواهر تامة واما الهيولى والصورة
فجوهران غير تامين واثبت كون الاشياء المالكة للطبيعة جميع الجواهر المركبة التامة بقوله
لان الطبيعة وانما هو الموضوع ويكون في الموضوع يعني ان كل ذي الطبع حاصل من الموضوع
وصورته وكل حاصل من الموضوع وصورته جوهر مركب تام فكل ذي الطبع جوهر مركب
تام والمصر انما ذكر من هذا الدليل اثبات الصغرى حيث قال لان كل طبيعة هو الموضوع
ويكون في الموضوع اي وصورته الحاصلة فيه فكل ذي طبع حاصل من الموضوع وصورته
الحاصلة فيه اي كل ذي طبع حاصل من الهيولى والصورة المتن الخامس قال المصنف
ويكون بحسب الطبع هذه وجميع الاشياء التي توجد فيها بالذات كالحركة الى الفوق الموجودة
في النار لانها ليست طبيعة ولا ذوات طبيعة بل من الطبع وعلى مقتضى الطبع فاي شئ يكون
الطبيعة وما الذي يكون من الطبع وما يكون على مقتضى الطبع فقد ذكرا اقول يريد ان بحسب
الطبع اعم من ذي الطبع لانه يكون بحسب الطبع هذه اي جميع الاشياء التي تكون مالكة
للطبيعة اي الجواهر المركبة التامة وكل ما يوجد فيها بالذات اي جميع عوارضها الذاتية كالحركة
الى الفوق الموجودة في النار بالذات والحركة الى التحت الموجودة في التراب بالذات
وقابلية الضحك الموجودة في الانسان بالذات لانها اي جميع الاشياء التي توجد فيها بالذات
كالامثلة المذكورة اولان الحركة الى الفوق الموجودة في النار وامثالها ليست طبيعة
لان الطبيعة هي الهيولى والصورة الجوهرية ولا ذوات طبيعة لان ذوات الطبيعة هي
الجواهر المركبة التامة بل من الطبع وبحسب الطبع لانها صادرة من الطبع المقوم لذي الطبع
بعض اسولة على المتنين السابقين واجوبة عنها اسأل اولا ان المصر يرى ان يخرج
من الطريق الذي كان سلك فيه في مواضع كثيرة وعلمه في اول الكتاب لان من الشروع
في التعليم ينبغي ان يكون من المشتركات وقولنا ما يكون على مقتضى الطبع او بحسب الطبع
مشترك بين مالك الطبع او ذي الطبع كما بينا انفا فكان ينبغي ان يقدم ما يكون على مقتضى
الطبع على ذي الطبع واقول في الجواب اولا ان المشترك يقال على وجوه لكن المناسب
ههنا وجهان احدهما يسمى مشتركا معنويا وهو الشئ يكون اعم في نفس الامر من اخر كما
ان الحيوان عام بالنسبة الى الانسان او الفرس والثاني يسمى مشتركا لفظيا لكثرة معانيه
ومدلولاته واذا كان شئ مشتركا بالمعنى الاول ينبغي ان يبتداء منه في التعليم لكن اذا كان
بالمعنى الثاني لا وما يكون على مقتضى الطبع او بحسب الطبع مشترك بهذا المعنى الثاني لان
كون شئ على مقتضى الطبع او بحسبه له معنيان الاول ذو الطبع فانه يكون على مقتضى الطبع
او بحسبه من حيث يكون من الطبع وعلى منواله وقانونه كما سيبين بعيد والثاني العوارض
الذاتية فانها تقال انها تكون على مقتضى الطبع او بحسبه والمشترك بهذا المعنى الثاني
لا يجب ان يبتدئ منه في التعليم وثانيا ان بعض ما يكون على مقتضى الطبع صادرة من ذي
الطبع فلهذا اخر عنه وسأل سمپلقيوس ان المصريري ان يسلم الدليل الدوري لانه استعمل

وبين ما يكون من الطبع

فی المتن الاول من المرکبات وذوی الطبایع الی رسم الطبیعة وینتقل ههنا من الطبیعة الی رسم
المرکبات وذوی الطبایع مع ان الدلیل الدوری مردود وعنده کما مر فی کتاب البرهان
واجیب اولا بانه لیس ههنا دور بل رجوع وهو یستعمل فی العلوم کثیرا کما بین فی موضعه
وثانیا بان ذکر المرکبات وذوی الطبایع فی المتن الاول کان لغرض اخر وذکرها ههنا و
رسمها لقصد اخر لانها ذکرت فیه لان نجد الفرق بین الطبیعیات والاشیاء التی توجد
بسبب اخر وذکرت ههنا لنعلم یقینا ایة اشیاء تکون ذوی الطبایع وایة تکون صادرة
منها ویشکل ان المص صرح فی فصل الجوهر من کتاب المقولات ان جوهرا ما لا یوجد
فی الموضوع وصرح ههنا ان الطبیعة التی هی جوهر قطعا توجد فی الموضوع ولیس هذا
الا تناقض صریح واجاب اسکندر الافرودیسی بان المص یتکلم فی فصل الجوهر للجوهر
التام وهو لا یوجد فی الموضوع لانه موجود فی نفسه وقائم بنفسه وموضوع حامل
لغیره ویتکلم ههنا للجوهر البسیط الا تام کالصورة وهی توجد فی الموضوع ولهذا
حکم ههنا بکون الطبیعة موجودة فی الموضوع واجاب سمپلیقیوس بان ما قال المصنف
ههنا من ان الطبیعة توجد فی الموضوع معناه ان الطبیعة توجد فی الموضوع بان یکون
جزءا منه وما قال فی الفصل المذکور من ان جوهرا ما لا یوجد فی الموضوع بمعنی لا یوجد
فیه کالعرض بان لا یکون جزءا فالمحمول مختلف فی الموضعین فلا تناقض واجاب الشارح
بان المراد من عدم وجود الجوهر فی الموضوع فی الفصل المذکور عدم وجوده فیه بطریق
القیام به والاستناد الیه ومن وجوده فیه ههنا هو وجوده فیه بطریق التصویر الجوهری
له لا بطریق القیام والاستناد فلا تناقض ویشکل ان کون شیء من الطبع وکونه علی مقتضی
الطبع او بحسبه امر واحد علی ما یفهم من المتن الخامس ان حرکة النار الی الفوق لیست طبیعة
ولا ذا طبع بل من الطبع وعلی مقتضی الطبع لکنه یری ان لا یکون کذلک لانه کما ان کون شیء
من الصنعة مغایر لکونه علی مقتضی الصنعة لانه اذا اخطاء الصانع فی فعل شیء لا یقال انه
من الصنعة ولا یقال انه علی مقتضی الصنعة لانه لم یکن علی مقتضی قوانینها کذلک کون شیء
من الطبع مغایر لکونه علی مقتضی الطبع لانه اذا اخطأ وقصر الطبیعة فی حصول شیء کما
یقع فی بعض النساء فانها قد تلد ذوبیة مخالفة لنوع الانسان یکون هذا الشیء من الطبع
ولا یکون علی مقتضی الطبع وقانونه ولهذا قال سمپلیقیوس وثمستیوس ان کون شیء من الطبع
اعم من کون شیء علی مقتضی الطبع فما یفهم من کلام المص مخالف للواقع واجیب بان کون
شیء من الطبع وکونه علی مقتضی الطبیعة او بحسب الطبع وکذلک کون شیء من الصنعة و
کونه علی مقتضی الصنعة او بحسب الصنعة تتفارق من جهة ولا تتفارق من اخری لا تتفارق
فی الاشیاء التی تکون بالذات وتتفارق فی الاشیاء التی تظهر فی الطبع او الصنعة
بالعرض فانه یمکن ان یصدر المعلول من الطبع وکذلک من الصنعة علی وجهین بان یصدر
تارة مع کون قوانینهما وضوابطهما محفوظة وح یسمی المعلول الصادر من الطبع و
الصنعة کائنا علی مقتضی الطبع او بحسب الطبع وعلی مقتضی الصنعة او بحسبها وبان یصدر
منهما تارة مع عدم کون قوانینهما وضوابطهما محفوظة کما اذا اخطاء الطبع کما مر او الصانع

او الصانع کما اذا عالج الطبیب بدواء مضر واهلک المریض وح یکون المعلول من الطبع
والصنعة لکن لا یسمی کائنا علی مقتضاهما او بحسبهما لانه لم یصدر منهما علی مقتضی قوانینهما
لان الطبع یطلب الصحیح المستقیم بالذات وبالقصد الاولی ما یمکن ان یکون کما قال المصنف
فی المتن السادس والخمسین من ثامن الثمانیة وکذا صنعة الطب تقصد شفاء المریض
بالذات لا هلاکه وتقصیرهما وخطاءهما لیس الا بالعرض فاذا اخذ معلولهما بالذات
فکل ما یکون من الطبع بالذات یکون علی مقتضی الطبع او بحسب الطبع وکل ما یکون علی مقتضی
الطبع او بحسب الطبع یکون من الطبع بالذات وکذا کل ما یکون من الصنعة بالذات یکون
علی مقتضی الصنعة او بحسب الصنعة وکل ما یکون علی مقتضی الصنعة او بحسب الصنعة یکون
من الصنعة بالذات ولما کان کون شیء من الطبع وکونه علی مقتضی الطبع او قل بحسب الطبع
متصادقان بالذات وانما یتفارقان بالعرض لم یبین تفارقهما لانه لا یجب علی المعلم
النظر فی الاشیاء التی تکون بالعرض المتن السادس قال المص وسعی اقامة البرهان
علی وجود الطبیعة اضحوکة لان وجود موجودات کثیرة کذا [ظاهر] واثبات الظاهرات
باللاظاهرات یکون لمن لا یقدر ان یمیز ما یکون بنفسه معلوما وما لا یکون بنفسه معلوما
وامکان وقوع هذا لیس بلاظاهر لانه یمکن ان یقیس الاکمه لوجود الالوان فضروری
علی امثال هذه الاشخاص ان یتکلموا للالفاظ وان لا یفهموا شیئا اقول لما کان لاحد
ان یسأل ویقول لما کان الواجب فی تعلیم الاشیاء ان یبتدئ اولا ببیان انها موجودة
ثم یبین ماهیتها وتعریفها علی ما قررت انت ایها المص فی الکتاب الثانی من کتابی البرهان
کان واجبا علیک فی تعلیم الطبیعة ان تبین اولا وجودها ثم ان تعرفها ولم تفعل کذا
فاخطات اجاب عنه فی هذا المتن وفعل فیه امرین یذکرا ولا سبب عدم اثباته وجود
الطبیعة ونوره ثانیا بالمثال فقال لما یجب علینا ولا ینبغی ان نثبت وجود الطبیعة
لان سعی اثبات وجودها اضحوکة لان اثباتها فی ترتیب الموجودات ظاهر بنفسه واثبت
هذا بقوله لان وجود موجودات کثیرة کذا ظاهر یعنی انا نری باعیننا ان الاجسام تتحرک
وتسکن بذاتها فلها فی ذواتها مبداء لهما والطبیعة لیس الا هذا المبداء فظاهر بالحس
ان الطبیعة موجودة فسعی اثبات وجودها بالدلیل والقیاس یکون اضحوکة وبلاهة ولهذا
یکون کل من یسعی ان یثبته بالدلیل اضحوکة وابله لان جمیع ما یکون لنا ظاهرا بالحس یکون
اظهر وابین من جمیع مقدمات الادلة والبراهین لانه لیس شیء اظهر من المحسوسات فکل
من یقصد ویسعی ان یفعل کذا یقصد ویسعی ان یثبت الظاهرات باللاظاهرات وهذا
خاصة لمن لا یقدر ان یمیز المعلوم بنفسه واللامعلوم بنفسه لکونه ابله ولما کان لاحد
ان یسأل هل یمکن ان یوجد انسان کذا اجاب بقوله وامکان وقوع هذا لیس بلاظاهر
یعنی ظاهر انه یمکن ان یوجد احد بحالة یقصد ویسعی ان یثبت الاشیاء التی تکون ظاهرة
ومعلومة بالحس کما اذا قصد وسعی الاکمه ان یبین للمبصرین وجود الالوان بالقیاس
مع ان المبصرین یعلمونه بحس اعینهم ففعله هذا لیس الا اضحوکة واثبات الظاهرات باللاظاهرات
ولا یکون قیاسه الا بمجرد الفاظ الالوان واما انفسها فلا یفهمها اصلا والی ما قلنا

اشار المص بقوله فضروري على امثال هذه الاشخاص ان يتكلموا الالفاظ ولا يفهموا شيئا
وكذلك فيما نحن فيه ان من يريد ان يبرهن على وجود الطبيعة مع انه معلوم بالحس
يكون اضحوكة وانما يبرهن بمجرد الالفاظ ولا يفهم منه شيئا اصلا كما لا يفهم الاكمه
شيئا من الالوان المتن السابع قال المص ويرى للبعض ان طبيعة الاجسام الطبيعية
وجوهرها هو الذي يكون اولا في كل منها لا مزينا بالذات كما ان طبيعة السرير
هو الشجر وطبيعة الصنم النحاس وذكر انتفون علامة وقال لانه لو غرس احد السرير
في التراب واخذ التعفن قوة حتى صار ذا غصن لا يكون سريرا بل شجرا وكان الحال
الكائنة بحسب الناموس بالعرض والصنعة والجوهر يكون الشئ يبقى وينفعل
دائما اقول لما فرغ المص من تعريف الطبيعة وبيان بعض الالفاظ المتعلقة بها اراد
ان يذكر قسمي الطبيعة الذين هما الهيولى والصورة عنده وانما فعل كذا لان القدماء
قد اخطاؤا فيه فانهم زعموا ان الطبيعة هي الهيولى فقط واما الصورة فليست بطبيعة
فاراد ان ينظر هل الهيولى فقط طبيعة ام الصورة ايضا فبدا بنقل مذهبهم وقال
ويرى للبعض اى القدماء ان طبيعة الاجسام الطبيعية وجوهرها اى ماهيتها هو الذي
يكون اولا في كل منها لا مزينا اصلا بالذات تلخيصه ان ماهية الاجسام الطبيعية على رأي
القدماء هي الهيولى التي هي لا مطبوعة بالنظر الى ذاتها وتحصل منها الاجسام الطبيعية
اولا كما ان طبيعة السرير وماهيته هو الشجر وطبيعة الصنم النحاسي وماهيته هو النحاس
وهذا الرأي يثبت بدليلين ذكرهما في هذا المتن اجمالا لاشتهارهما في عصره تصوير
الاول هكذا ان الهيولى فقط التي توجد فيها الاجسام الطبيعية اولا هي مبداء التكون
لا الصورة وكل ما كان كذلك يكون هو طبيعة الاجسام الطبيعية فقط لا الصورة فالهيولى
فقط هي طبيعة الاجسام الطبيعية لا الصورة اما الصغرى فثابتة بالعلامة الماخوذة
من الصناعيات التي ذكرها انتفون قائلا لو صنع سرير من الشجر الطري الاخضر الكائن
بحالة لو غرس في التراب يتأصل وينبت ثم غرس في التراب ثم تعفن فتأصل
ونبت لا يكون غصنه سريرا بل شجرا بلا ريب فلما كان كل شئ انما يصدر مما يشابهه
يكون هذا الغصن صادرا من شجر السرير لا من شكله وشجر السرير هي الهيولى وشكله
هو الصورة فالهيولى فقط فيه مبداء التكون لا الصورة واما الكبرى فصادقة
لصدق تعريف الطبيعة على كل ما كان كذلك اى مبداء التكون وتصوير الثاني الذي
اشار اليه المص حيث قال وكان الحال الكائنة بحسب الناموس الى اخره هكذا ان الهيولى
فقط لا الصورة تكون بالذات وتبقى وكل ما يكون بالذات ويبقى هو ماهية الشئ
وطبيعته فالهيولى فقط لا الصورة هي ماهية الشئ وطبيعته اما الصغرى فظاهرة
لان الصورة والشكل تكون بالعرض وحال كائنة بحسب الناموس والصنعة واما
الكبرى فظاهرة ايضا لان طبيعة الاشياء وماهيتها يجب ان يكون امرا واحدا دائما
المتن الثامن والتاسع قال المصنف ولما كان حال كل واحد منها بالنسبة الى شئ
اخر كحال النحاس والذهب بالنسبة الى الماء وكحال العظام والاشجار بالنسبة

بالنسبة الى التراب وكذلك حال ما عداها تكون هي طبيعتها وجوهرها ولهذا قال بعضهم
طبيعة الموجودات انها التراب وبعضهم النار وبعضهم الهواء وبعضهم الماء وبعضهم بعض
منها وبعضهم مجموعها لان ما كان يزعمه واحد منهم كذا واحدا كان او كثيرا كان يقول ان الجوهر
هو هذا وبهذا القدر وجميع ما عداه انفعالاته وملكاته واحواله اقول يفعل في هذين
المتنين امرين يبين اولا وجه تطبيق القدماء الامثلة المذكورة في المتن السابق الماخوذة
من الصناعيات بالاجسام الطبيعية ثم ينقل في المتن التاسع ان هذه القدماء كما كانوا
يزعمون لمبادي الاجسام الطبيعية كذلك كانوا يزعمون للطبيعة فقال في بيان الاول
ولما كان حال كل واحد منها اى كل واحد من الخشب والنحاس المذكورين في المتن السابق
للمثال بالنسبة الى شئ اخر كحال النحاس والذهب بالنسبة الى الماء وكحال العظام
والاشجار بالنسبة الى التراب اى كما يكون في كل من الاولين امران الشجر وشكل السرير
والنحاس وشكل الصنم كذلك يكون في النحاس والذهب والعظام والاشجار امران
المادة والصورة ومادة النحاس والذهب تظن انها الماء لانهما ينحلان اليه بالذوب
ولهذا قال افلاطون في تماوس المعادن تعد في انواع الماء ومادة العظام والاشجار
هي التراب لانحلالهما اليه وكذلك يقال في كل ما عداه ولما تناسب كذلك يمكن ان يبدل
ويقال كما يكون نسبة النحاس الى الصنم والشجر الى السرير كذلك يكون نسبة الماء الى النحاس
والذهب ونسبة التراب الى العظم والشجر لانه كما يكون النحاس والشجر مادة الصنم
والسرير كذلك يكون الماء مادة النحاس والذهب والتراب مادة العظم والشجر
لكن طبيعة الصنم وجوهره وطبيعة السرير وجوهره هو النحاس فقط والشجر فقط اي
المادة فقط لا الصورة كما بين في المتن السابق فطبيعة النحاس والذهب والعظام
والاشجار وجوهره كل منها اى ماهيته وكذلك طبيعة كل جسم طبيعي وجوهره اى ماهيته
هي مادتها وهيولاها واما صورها فاعراض لاحقة بها وبهذا علل ما قال في المتن التاسع
ولهذا قال بعض القدماء ان طبيعة الاجسام وجوهرها هو التراب وبعضهم هي النار
وبعضهم هو الهواء وبعضهم هو الماء وبعضهم هو ابعاض منها اى الارض والنار على ما
قال بارمندس وبعضهم هو مجموعها لان ما كان يزعمه واحد منهم كذا واحدا او كثيرا كان
يقول ان الجوهر هو هذا وبهذا القدر اى كل واحد ممن كان يعين الهيولى واحدا
من المذكورات او كثيرا كان يقول ايضا ان جوهر الاجسام الطبيعية وماهيتها هو هذا المعين
لا غير وبهذا القدر من الوحدة والكثرة وكان يقول ان جميع ما عداه انفعالات لهذا
الجوهر واحدا كان او كثيرا وملكاته واحواله اى اعراضه لازمة كانت او لا المتن
العاشر قال المصنف وكل واحد منها دائم لانه لا يكون التغير فيها من انفسها واما ما عداها
فتكون ويفسد الى غير النهاية فالهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم كائن فيه مبداء
الحركة والتبدل تقال طبيعة بوجه وبوجه اخر الحس والصورة التي بالنظر الى التعريف
اقول يبين في الجزء الاول من هذا المتن رأي القدماء ايضا ويستنتج في الثاني منه حين
يقول فالهيولى الى اخره ما يجب ان يتيقن للهيولى ويشير الى ما قصر القدماء فيه قال وكل

واحد منها دائم انما كان القدماء يدعون ان كل واحد من المبادي المادية التي عينوها
للهيولي والطبيعة غير فاسد ودائم لانه لما كان كل ما يتكون ويحدث يتكون ويحدث من هيولي
موجودة اولا وانه لا يتقدم عليه هيولي اخرى ولا يمكن ان تحدث من غيره ولا من نفسه
لانه لا يكون التغير والتبدل في هذه المبادي من انفسها كان كل منها عديم التكون والفساد
ودائما واما ما عداها فيتكون ويفسد الى غير النهاية لانه ما كان تكيفها وتصفها بهذه او تلك بيان م
الكيفيات والملكات والانفعالات مرات غير متناهية مثلا كان يعين الماء هيولي
الاجسام الطبيعية وطبيعتها كان يقول ان الماء لا يفسد اصلا بل يبقى في كل جسم طبيعي
وانما يتكون ويفسد المعادن والنباتات والحيوانات وهو بمرات غير متناهية
بالعود الدائر ثم استنتج حين قال فالهيولي الاولى الى اخره كون الهيولي الاولى
الموضوعة في كل جسم طبيعي كائن في نفسه مبداء الحركة والتبدل طبيعة كذا بوجه
اعلم انه علم مما ذكر الى ههنا ان القدماء كانوا يدعون امرين احدهما هو ان الهيولي
طبيعة الاجسام الطبيعية وجوهرها والثاني ان جميع صورها ليست الا اعراضا متكونة
وفاسدة في الهيولي بالتعاقب ولزمهم من هذا ان لا يكون شيء منها طبيعة وجوهرا
للاجسام الطبيعية وان المصر قبل الاول اي كون الهيولي طبيعة وجوهرا للاجسام
الطبيعية لانها مبداء يتركب منها الاجسام الطبيعية ولانها مبداء ذاتي لتكونها واما
الثاني اي عدم كون الصورة طبيعة وجوهرا للاجسام الطبيعية بل الهيولي فقط فيرده
ويقول ان الصورة ايضا طبيعة وبين هذين الامرين حيث قال فالهيولي الاولى الى اخره
يعني ان الهيولي الاولى طبيعة بوجه كما قال القدماء بانها موضوعة في كل جسم طبيعي يوجد
فيه مبداء الحركة والتبدل ويقال الحس والصورة لانه بالنظر الى التعريف ايضا طبيعة
بوجه اخر **في بعض اشارات واسولة على المتون الاربعة المذكورة** اعلم انه قد وقع الاشتباه
في فهم مراد المصر مما قال في المتن السابع ان طبيعة الاجسام الطبيعية وجوهرها هو الذي يوجد
اولا في كل منها لا مصورا بالذات فانه وان اراد بقوله الذي يوجد اولا الهيولي قطعا
لكن لما كان الهيولي ضربين الاولى اولى على الاطلاق والثانية اولى بالنسبة لا على الاطلاق
لانها يمكن ان تنحل الى التي هي اقدم منها مثلا الخشب هيولي السرير فهو اقدم ولا مصور
بالنسبة اليه وليست اقدم على الاطلاق لانه يمكن ان ينحل الى التي هي اقدم منها ولهذا
تسمى ثانية ايضا اختلف الشراح في فهم مراده منه وقال سمپليقيوس وابن رشد انه اراد
به الهيولي الاولى على الاطلاق وقال بعض شراح اللاتين انه اراد الثانية القريبة والقول
الاول مؤيد بتسمية المصر الهيولي التي يتكلم لها ههنا اولى ولا مصورة بذاتها فان
الاولى واللامصورة بالذات لا يصدق الا على الهيولي الاولى على الاطلاق لا على الهيولي
الثانية ليست اولى ولا لا مصورة وبانه يجب ان يراد بها ههنا ما يراد بها عند النتيجة
لكنه يستنتج في المتن العاشر للهيولي الاولى على الاطلاق لا للهيولي الثانية ويؤيد القول
الثاني بالامثلة المذكورة فيه حيث قال كما ان طبيعة السرير هو الشجر وطبيعة الصنم النحاس
فان الشجر والنحاس ليسا هيولى اولى على الاطلاق بل بالنسبة فانهما هيولى السرير والصنم

والصنم وبانه لو اراد به الهيولي الاولى على الاطلاق وهي واحدة في جميع الاجسام الطبيعية
للزم ان يكون طبيعة جميعها ايضا واحدة واللازم بط لان طبيعة الانسان مثلا مغاير لطبايع
كل ما عداه هكذا الملزوم وقال الشارح الاظهر ان المصر لم يرد بالذي يكون اولا في كل
منها لا مصورا الهيولي الاولى على الاطلاق فقط كما قال سمپليقيوس وابن رشد ولا الثانية
القريبة كما زعم بعض شراح اللاتين بل اراد به ما هو اعم منهما شامل لكل ما يقوم مقام الهيولي
سواء كان هيولى اولى صدقا وحقيقة موضوعة في كل جسم طبيعي كما قال المصر في المتن
الثاني والثمانين من الكتاب السابق او جسما مركبا كما كان يقول القدماء فان الهيولي
الاولى عندهم كان جسما واحدا او اثنين من العناصر او مجموعها او جسما متوسطا بين النار
والهواء او كان جسما مركبا تاما متأخرا في نفسه متقدما بالنسبة الى اخر بحيث لا يوجد فيه
من صورته شيء كالشجر بالنسبة الى السرير لان الشجر مقدم يصنع منه السرير ولا يوجد فيه
صورة السرير اصلا واثبت كون ما ذكره مقصود المصر بان المصر لم يصف الاول بآمورفون
اي باللامصور بل وصفه بآرتمستون وهو ليس بمعنى آموزفون اي اللامصور كما زعم
مترجموا اللاتين فانه مركب من آاي لا وريتمستون وهو يجي في لغتهم بمعنى المناسب والمزين
والوجيه والمطبوع ويقال كثيرا على الكلام السليس والصوت المليح المنتظم فلفظ آرتمستون
بمعنى اللامناسب واللامزين واللاوجيه واللامطبوع وكل منها اعم من اللامصور شامل
للهيولي الاولى على الاطلاق والهيولي الثانية ولعل المصر اراد بهذا المعنى الاعم الشامل
لها لا الهيولي الاولى على الاطلاق كما قال سمپليقيوس ولا الثانية القريبة كما زعم بعض شراح
اللاتين لكنه مع ارادته بهذا المعنى في المتن المذكور لم يرد بالهيولي في المتن العاشر حين
حين حكم بانها طبيعة هذا المعنى الاعم بل انما اراد بها الهيولي الاولى على الاطلاق لان
كل هيولى عينها القدماء لا ان يكون طبيعة ليست شيء منها بطبيعة حقيقة وصدقا بل ذو طبيعة
لان كل هيولى عينوها لا ان يكون طبيعة مركب ولا شيء من المركب بطبيعة بل ذو طبيعة على ما
قال في المتن الثاني عشر وكذلك مادة الصناعيات ليست طبيعة حقا وحقيقة بل مجازا
تشبيها لها بالهيولي الاولى على الاطلاق والهيولي الاولى على الاطلاق هي الطبيعة ولهذا
قيدها بالاولى في النتيجة حيث قال فالهيولي الاولى الموضوعة في كل جسم طبيعة بوجه ولم يقيدها
بها في المتون السابقة ومن هذا يعلم الجواب عن مؤيدات القولين الاولين وقال
في المتن المذكور ايضا وكان ما يكون بالعرض يكون حالا كائنة بحسب الناموس والصنعة
الناموس يجي بمعنى الشرع والقانون الذي وضعه الحكماء في تدبير المنزل والسياسة المدنية
وبمعنى العادة وترجمه مترجموا اللاتين بالقانون وهذه الترجمة ردية لان المصر انما يتكلم
فيه للاجسام الصناعية ولا مناسبة للقانون معها فمعنى كلام المصر ان صورة السرير حال عرضي
تتنوع وتتكثر بحسب عادة البلاد والقرى والصنعة وطبيعة الاجسام يجب ان يكون امرا
ثابتا منفعلا دائما بكيفيات وحالات وانفعالات عارضة عليه ويرد على المتن المذكور
انه مشتمل على التناقض فان المصر قال فيه اولا ان طبيعة السرير هو الشجر ثم قال لو غرس
السرير في التراب واخذ التعفن قوة حتى نبت لا يكون سريرا بل شجرا فحكم بان الطبيعة

التي كانت شجرا قد تعفنت و فسدت ثم حكم فيه و في المتن العاشر بان الطبيعة يجب ان تبقى
بعينها دائما ويجاب بانه لا يدل قوله المنقول غير ان تعفن اي لو غرس وتعفن الشجر لا يصدر
سريرا بل شجرا لا يدل على ان جوهر الشجر يفسد بل هو يبقى ولهذا يصدر الشجر وانما يفسد
صورة السرير فلا تناقض وينبغي ان يعلم ان التعفن على ضربين احدهما هو الذي يرفع
ويهدم قوة الشيء المتعفن اي يفسد الشيء الذي حصل فيه كما اذا تعفن التفاح وفسد
والثاني موضوع في روح الرطوبة المتعفنة وهو يقوم مقام البذر وهو يجعل الهيولى
الوالدة بتحريك قوته المولدة بحيث يمكن ان يتولد منها بعض الحيوانات كالمتكونات
من التعفنات وهذا التعفن هو المراد من التعفن المذكور في قوله في المتن السابع واخذ
التعفن قوة اي قوة التوليد واورد على ما قال في المتن التاسع ولهذا قال بعضهم انه التراب
الى اخره انه مخالف لما قال في الفصل السابع من اول ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني والثلاثين
من اول النفس من ان كل واحد من العناصر مبداء عند القدماء الا التراب ويجاب بان
مراده من القدماء هم القدماء الطبيعيون والقائلون بانه التراب هو الفلسفيون الذين
يكون غالب علمهم ثئولوجيا وقال في المتن العاشر ان الهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم
تقال طبيعة بوجه والصورة والنوع التي تأخذ في التعريف بوجه اخر يعني ان الهيولى تقال
طبيعة كالشيء الموضوع والمفروش اولا في تكون المركب وتعينه والصورة تقال طبيعة
كالشيء اللاحق في تعيين هذا المركب وايضا الهيولى طبيعة كقابل التعين والصورة كالمعين
وبين مراده بالجنس بقوله والصورة بطريق التفسير ووصف الصورة بالتي بالنظر الى
التعريف ليبين ان مراده منها هي الصورة الجوهرية المأخوذة في التعريف الحدي الطبيعي
المتن الحادي عشر قال المصنف لانه باي وجه يسمى الشيء الذي منه يكون ما يكون على مقتضى
الصنعة ومصنوعا صنعة بمثل هذا الوجه يسمى الشيء منه يكون ما يكون على مقتضى الطبع و
طبيعيا طبيعة لانا لا نقول شيئا صاحبا الشيء على مقتضى الصنعة ولا موجود على مقتضى الصنعة
لو كان سريرا بالقوة فقط لانه ليس له صورة السرير وليس على مقتضى الصنعة ولا
في الاشياء التي توجد من الطبع لان ما يكون لحما او عظما بالقوة لا يملك طبيعته ولا يكون
من الطبع قبل ان يقبل الصورة الكائنة على حسب المعنى التي نذكرها حين تعرف ماهية
اللحم والعظم **اقول** لما ادعى في المتن السابق ان لفظ الطبيعة لا يطلق على الهيولى فقط كما
كان يزعم القدماء بل على الصورة ايضا شرع ان يثبته بدلائل ثلثة يثبته ههنا بدليل وفي المتن
الثالث عشر بدليل ثان وفيما بعده بدليل ثالث فاخذ المبنى الذي استعمله القدماء
لاثبات دعواهم واستعمله في اثبات خلافه لانهم كانوا يستدلون من الصناعيات للطبيعيات
بسبب مشابهة واقعة بينهما وكان مبنى دليلهم هذا اي كما ان الصنعة تكون بالنسبة الى المصنوع
كذلك يكون الطبيعة بالنسبة الى الطبيعي فاخذ هذا المبنى وضيقهم به وقال لانه باي وجه
يسمى الذي منه يكون ما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا صنعة بمثل هذا الوجه يسمى ما يكون
منه شيء على مقتضى الطبع وطبيعيا طبيعة لكنه انما يكون شيء على مقتضى الصنعة ومصنوعا بسبب
الصورة الصناعية ولاجل هذا سميت صنعة فكذلك الاجسام الطبيعية انما على مقتضى الطبع

كذلك و

الطبع وطبيعة بسبب صورها ولاجل هذا يسمى صورها طبيعة فالصور تكون طبيعة والقضية
الاولى ظاهرة واثبت الثانية اي ان الشيء انما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا بسبب
حصول الصورة الصناعية فيه بالفعل حين قال لانا لا نقول شيئا ما كالشيء على مقتضى الصنعة
ولا موجودا على مقتضى الصنعة لو كان سريرا بالقوة الى اخره مثلا لا نقول الخشب الذي هو
سرير بالقوة انه مالك الشيء بحسب الصنعة ولا نسميه سريرا لانه ليس له صورة السرير بل انما
يكون سريرا بالفعل اذا حصل الصورة السريرية الصناعية ثم ربط به قوله ولا في الاشياء
التي توجد بالطبع اي كذلك لا نسمي شيئا ما كالشيء على مقتضى الطبيعة ولا طبيعيا الا اذا
حصل الصورة الجوهرية فيه بالفعل لان الذي يكون لحما بالقوة او عظما كذلك ليس له
طبيعة اللحم او العظم وليس بلحم او عظم من الطبع وعلى مقتضى الطبع قطعا قبل ان يقبل الصورة
الداخلة في المعنى اي الجوهرية ثم بين مراده من الصورة الجوهرية حين وصفها بقوله
التي نذكرها حين تعرف ماهية اللحم والعظم ويبينها ايضا في المتن الاتي **المتن الثاني
عشر قال المص** فصورة الاشياء التي يكون في نفسها مبداء الحركة ونوعها تكون طبيعة
بوجه اخر غير موجودة مفارقة الا بالنظر الى لوغوس واما ما يحصل منهما فليس بطبيعة بل
من الطبيعة كالانسان وهذا ازيد طبيعة من الهيولى لان كل شيء يذكر ازيدا اذا كان بالفعل
مما اذا كان بالقوة **اقول** يفعل في هذا المتن امورا ثلثة يبين الصورة التي حكم عليها
بانها طبيعة ببعض احوالها بان قال اولا سوى نتيجة الدليل السابق المذكور بقوله فصورة
الى اخره ان الصورة التي هي طبيعة هي التي تكون صورة ونوعا للاشياء التي يكون في نفسها
مبداء الحركة اي هي صورة طبيعية لا صناعية ولا رياضية وانما قال كذلك ليفرقها عنهما
وانما قال تكون طبيعة بوجه اخر لانها تكون بوجه مغاير لوجه كون الهيولى طبيعة وبان قال
ثانيا غير موجودة مفارقة اي عن الهيولى الا بالنظر الى لوغوس اي بالعقل او
بالتعريف اي لا توجد الصور الصادرة من بطن الهيولى وقوتها مفارقة عنها لانه لما توقف
وجودها عليها لا يمكن ان تفارقها وتوجد بالذات بل انما تفارقها بالعقل والتعريف
الملحوظ بالعقل لان الصورة تعرف بما لا يعرف به الهيولى ولما كان لسائل ان يسأل
هل يكون المركب من الهيولى والصورة طبيعة كما كان كل واحد منهما طبيعة ام لا اجاب
المص بقوله واما ما يحصل منهما فليس بطبيعة بل من الطبيعة ثم قال وهذا ازيد طبيعة من الهيولى
الى اخره يعني ان حصر القدماء الطبيعة في الهيولى بعيد عن الحق فان الصورة ايضا
طبيعة بل ابعد فان كون الصورة طبيعة اولى من كون الهيولى طبيعة فالقدماء اخطأوا
من وجهين فانهم لم يعلموا ان الصورة طبيعة ولم يعلموا انها اولى في ان تكون طبيعة
من الهيولى واثبت الاولوية بقوله لان كل شيء يذكر ازيدا اذا كان بالفعل مما اذا كان
بالقوة تصويره ان كل جسم يكون بالصورة ازيد واولى طبيعيا من ان يكون كذلك
بالهيولى لان كل جسم يكون بالصورة موجودا بالفعل وبالهيولى بالقوة لان اللحم و
العظم مثلا انما يكون لحما وعظما بالفعل بالصورة لا بالهيولى كما مر وكل ما يكون الجسم به
ازيد واولى طبيعيا من ان يكون باخر يكون ازيد واولى طبيعة من اخر فالصورة تكون

ازيد واولى طبيعة من الهيولى ويمكن ان يتصور هكذا ايضا اى بان يقال ان الصورة فعل و
الهيولى قوة وهما داخلتان تحت الطبيعة الشاملة عليهما وكل شيئين داخلين تحت مفهوم
عام فالذي يكون فعلا يكون اولى في ان يكون بهذا المفهوم العام من الذى يكون قوة فالصورة
اولى في ان يكون طبيعة من الهيولى المتن الثالث عشر قال المص وايضا يتولد من الانسان انسان
لكن لا من الشجر سرير ولهذا لا نقول ان الشكل طبيعة بل الشجر لانه لو نبت لا يكون النابت
سريرا بل شجرا فاذا كان الامر كذلك فالصورة طبيعة لانه يتولد من الانسان انسان اقول
بهذا هو الدليل الثانى لاثبات ان الصورة طبيعة اخذه من مبنى القدماء كما ان القدماء يتفقون
فانهم كانوا يستدلون لاثبات ان الهيولى فقط طبيعة بانه يتكون ويتولد من الهيولى فقط
ما يشابهها وكل ما يتكون يتولد منه ما يشابهه طبيعة لان الطبيعة هى التى يتولد منها ما يشابهها
فالهيولى فقط طبيعة وكانوا يثبتون الصغرى بمثال السرير فانه اذا غرس ونبت
لا يكون النابت سريرا بل شجرا فاستنتجوا منه ان الشكل ليس طبيعة بل الشجر فاخذ المص
كبرى دليلهم هذا وضم اليها صغرى فاثبت مطلوبه وتصوير الدليل هكذا ان الصورة
الطبيعية يتكون ويتولد منها شئ اى صورة اخرى مشابهة لها وكل ما يتكون ويتولد
منه شئ مشابه له طبيعة فالصورة الطبيعية طبيعة واثبت الصغرى بقوله لانه يتولد
من الانسان انسان وهما متشابهان بالصورة وهى مبداء به يلد الانسان انسانا فالمص
فعل ههنا امورا ثلثة ردوا ولا على القدماء باظهار خلل دليلهم وقصوره وذكر دليلهم وحصل
منه دليل مطلوبه واشار الى الاول حيث قال وايضا يتولد من الانسان انسان لكن لا
من الشجر سرير يريد انه كان يجب على القدماء ان يتأملوا فيما ابصروا باعينهم بان يلاحظوا
ان السرير المغروس وان لم ينبت سريرا بل شجرا لكن الانسان يتولد من الانسان الذي
ليس هيولى فقط فالتمثيل المذكور لم يفد شيئا اصلا واستدلالهم فاسد لان صورة
السرير وشكله عرض فيكون السرير واحدا بالعرض فلا يكون مبداء الحركة ولا يمكن
ان يصد رجوهرا واما صورة الانسان فطبيعى وجوهر كما ان الانسان واحد بالذات
ولهذا يكون مبداء الحركة ومستعدا لان يصد رجوهرا والقدماء لم يعرفوا هذا الفرق بين
الصورتين فاخطاؤا واشار الى دليلهم بقوله لانه لو نبت لا يكون النابت سريرا بل شجرا
وقد عرفته مفصلا وحصل منه مطلوبه حيث قال فاذا كان الامر كذلك فالصورة اي
الجوهرية طبيعة يعنى لو كان ما قالوا من ان الطبيعة هى التى يتولد منها ما يشابهه ولهذا قالوا
ان الشجر طبيعة واما الشكل فليس كذلك لانه لا يتولد منها شكل مشابه له فيلزم ان يكون
الصورة الجوهرية طبيعة لانه يتولد من الانسان انسان وهو ليس هيولى فقط بل مركب
من البدن الذى هو هيولاه ومن النفس الناطقة التى هى صورته وهو يعمل بصورته
وصورته تصدر صورة اخرى مشابهة لها فتكون طبيعة وقد وقع فى عامة النسخ ولو كان
الصنعة صنع لكنها سقيمة والصحيح ما كتبنا بدلها اى قوله فاذا كان الامر كذلك المتن الرابع
عشر قال المص وايضا والطبيعة التى تقال كالولادة وطريق الى الطبيعة لانها لا تقال
كالطبابة انها ليست طريقا الى الطب بل الى الشفاء لانه يجب ان يكون الطبابة من الطب

من الطب لا الى الطب وليس الطبيعة كذلك بالنظر الى الطبيعة بل ما يتولد يجئ من شئ الى شئ
من حيث يتولد فالى اى شئ يتولد لا الى ما منه بل الى ما اليه اقول يذكر الدليل الثالث
على ان الصورة الجوهرية طبيعة بل طبيعة ازيد ويفعل فى هذا المتن امورا ثلثة يشير الى اثبات
صغرى الدليل ويفرق بين الافعال الطبيعية والصناعية ويبين به الصغرى وتصوير
الدليل هكذا الولادة تقال ويسمى فيسس اى طبيعة من الصورة لانها طريق الى الطبيعة
وينتهى له وما يقال ويسمى منه شئ فيسس اى طبيعة طبيعة بل طبيعة ازيد لان كل شئ
يكون شئ ازيد من الامور الاخر التى يوخذ الشئ بالاشتراك المعنوى منها بسببه
لان النار مثلا اخر لانها سبب للحرارات السائرة كما قال المص فى المتن الرابع من ثانى
ما بعد الطبيعة فالصورة طبيعة بل طبيعة ازيد والمص اشار الى اثبات صغرى الدليل
بقوله والطبيعة المقولة كانه لا طريق الى الطبيعة ولكن تفهم هذا على وجه الكمال ينبغى ان تعلم
ان فيسس المترجم بالطبيعة لها معان كثيرة كما قال المص فى الفصل الرابع من خامس ما بعد
الطبيعة منها ولادة المتولدات واصدار الصادرات واحداث الحادثات وينبغى
ان يؤخذ لفظ الطبيعة الموضوع مقامه والا على هذا المعنى ايضا وضع او لم يوضع له فى العربية
لكن لنذكر معانيه التى يدل عليها فى لغة العرب حتى تاخذ ما يناسب المقام ان امكن
والا تضعه لمعنى الولادة ليفهم مقصود المص قال فى الصحاح الطبيعة السجية التى جبل عليها
الانسان وهو فى الاصل مصدر والطبيعة مثله وكذلك الطباع والطبع الختم وهو التاثير
فى الطين ونحوه وطبعت على الكتاب اى ختمت وطبعت السيف والدرهم اى عملت
من الطين جرة وقال فى مادة سجا السجية الخلق والطبيعة وفى مادة جبل جبله الله اى
خلقه والجبلة بالكسر الخلقة وقال فى القاموس الطبع والطبيعة والطباع السجية التى جبل
عليها الانسان او الطباع ما ركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التى
لا تزايلنا وطبع عليه ختم والسيف والدرهم والجرة عملها فلما كان الولادة والاصدار
تنتهى الى الغاية مطلوبة له وغايته المطلوبة هى الصورة وكان كل ولادة واصدار طبيعى
يسمى ويتنوع فى لغة اليونان من غايته المطلوبة كما بين فى سادس الثمانية يلزم ان يكون
الصورة شيئا يسمى التولد والصدور منها كما من الغاية طبيعة فتكون طبيعة بل طبيعة ازيد
وهذا هو ما قال المص ان الطبيعة التى تقال كالولادة طريق الى الطبيعة اى الصورة لانك
لو سئلت اى شئ ولادة المتولدات واحداث الحادثات يجاب هو طريق الى الطبيعة
اى الصورة ولان يفهم هذه القضية على وجه الكمال بين فى الجزء الثانى من المتن الفرق
بين الافعال الطبيعية والصناعية حين قال لانها لا تقال كالطبابة لانها ليست طريقا الى الطب
بل الى الشفاء وهو ان تسمية التغير والفعل فى الطبيعيات يؤخذ من الغاية المقصودة و
فى الصناعيات لا تؤخذ من الغاية بل من الحركة منه اى المبداء والفاعل مثلا اذا حول
شئ من البياض الى السواد لا يؤخذ اسم التحويل والتحول من البياض الذى هو حركة منه
بل من السواد فان اسم التحويل هو التسويد واسم التحول الاسوداد لا التبييض و لا
الابيضاض واذا حول من السواد الى البياض لا يؤخذ اسمها من السواد بل من البياض

فانه هو التبييض والابيضاض دون التسويد والاسوداد واما عمل الطبابة اى العلاج
الذى يقصد به ويحصل منه الشفاء لا يسمى تشفيا من الشفاء الذى هو الغاية المقصودة
بل يسمى طبابة من الطب الذى هو حد منه وفاعل الشفاء وقد اطنب سمپليقيوس ويحيى
النحوى وابن رشد فى بيان هذا الفرق والاصدق هو ان التسمية فى الاشياء ينبغى
ان يؤخذ من المتعين والحد منه فى الطبيعيات ليس بمتعين والحد اليه متعين فان الحد الذى
يبتدئ منه التبيض والابيضاض يمكن ان يكون سوادا او حمرة او صفرة او خضرة
او لونا اخر واما الحد الذى ينتهى اليه فهو امر متعين فانه ليس الا البياض وكذا
الحد الذى يبتدئ منه التسود والاسوداد ليس امرا متعينا لانه يمكن ان يكون بياضا
او لونا اخر والذى ينتهى اليه ليس الا السواد لا غير ولهذا يؤخذ التسمية فى الطبيعيات
من المنتهى لا من المبداء وليس الامر كذلك فى الامور الصناعية فان المنتهى فيها غير متعين
والمبداء متعين فانه متعين وصادق ان عمل الطبابة يتولد من الطب كما من الحد منه والمبداء
الفاعل وانتهاؤه الى الصحة غير متعين والمحقق والمصر بين هذا الفرق حين قال لانها
لا تقال كالطبابة انها ليست طريقا الى الطب بل الى الشفاء ومعناه الولادة والطبيعية
لا يقال طريقا بوجه يقال به الطبابة لان الولادة لا يقال طريقا الى الطب بل الى الشفاء
يعنى لا يسمى من الحد منه الذى هو المبداء كما يسمى الطبابة منه بل من الحد اليه اى المنتهى
بين حدود الفعل الطبيعى باسم الطب والشفاء لانهما اعرف لنا وبين الى عنهما من اى حد
يسمى الولادة الفعل الطبيعية ثم بين من اى حد يسمى الفعل الصناعى وقال لانه يجب ان يكون
الطبابة من الطب لا الى الطب يعنى ان الطبابة التى هو فعل صناعى يجب ان ياخذ الاسم
من الطب الذى هو الحد منه والمبداء الفاعل لانها منه لا اليه لكن يجب ان تعلم ان كل فعل
وتغير طبيعى يجب ان يأخذ اسمه من المنتهى لكن لا يجب ان يأخذ كل فعل صناعى اسمه من المبداء
بل بعضه يسمى ايضا من المنتهى كالابتناء من البناء كما يستفاد من المتن الثامن والاربعين
من رابع الطبيعيات ولهذا ذكره هٰهنا مثال جزئى ثم قال وليس الطبيعة كذلك بل ما يتولد
يجىء من شئ الى شئ من حيث يتولد ~~اى~~ الطبيعة التى تقال كالتولد والتغير الطبيعى ليس كالطبابة
التى تسمى من الطب الذى هو مبداء بل يسمى من المنتهى اى من المتولد اى الصورة و
يثبت هذا بانه لما كان ما يتولد ويكون من حيث انه يتولد ويكون يجىء من شئ الى شئ
فاى شئ منها نقول تولد وتكون ام الاول ام الثانى لكن لا نقول الشئ الاول اى
الى اى شئ جائيا يتولد لا الى الحد منه اى المبداء بل الى الحد اليه اى المنتهى ويحصل منه
دليل هكذا التولد والكون يسمى طبيعة تما يتولد ويكون لانه فيس اى الطبيعة
مشتق من فيوتن اى المتولد وما يتولد ويكون ليس هو حدا منه والمبداء بل حدا
اليه ومنتهى فالولادة والكون لا يسمى طبيعة من الحد منه والمبداء بل من الحد اليه
والمنتهى **المتن الخامس عشر قال المصنف** فالصورة طبيعة لكن الصورة و
الطبيعة تقال على ضربين لان العدم صورة بوجه ما لكن هل يكون العدم وضد ما فى الكون
البسيط ام سينظر بعد مع الزيادة **اقول** لما بين الهيولى والصورة اللتين كانتا

المبداء والانه فهو بل الكل اى المنتهى لا منه اى الحادث والى هذا اشار المصر حين قال اى شئ يتولد اى صر

كانتا مبدائين للاجسام الطبيعية ان يكونا طبيعة وختم البحث كان لسائل ان يستفسر هل يكون
العدم الذى هو مبداء ثالث طبيعة ام لا فاراد المصر ان يجيب عنه فقسم اولا الصورة
والطبيعة وقال لكن الصورة والطبيعة تقال على ضربين وبينهما بقوله لان العدم صورة
بوجه ما يعنى ان بعض الصور صورة حقيقة وبكل وجه وبعضها صورة لا حقيقة وبوجه ما
فقط وكذلك بعض الطبايع طبيعة حقيقة وبكل وجه وبعضها طبيعة لا حقيقة وبوجه ما فقط
لان الشئ كيفما يكون صورة كذلك يكون طبيعة فحاصل الجواب ان العدم ليس طبيعة حقيقة
ومن كل وجه لان الطبيعة مبداء الحركة والسكون وهذا لا يوجد فى العدم لكنه طبيعة مجازا
وبوجه ما فقط لان الشئ يكون طبيعة كيفما يكون صورة والعدم صورة بوجه ما فطبيعة بوجه ما
واختلف الشراح فى بيان مراد المصر من لفظ العدم قال يقولومنانس وبعض شراح
اللاتين ان المصر لم يرد به العدم الذى هو مبداء ثالث لتكون الاجسام الطبيعية لان العدم
الذى يتكلم له هٰهنا صورة بوجه ما والعدم الذى هو مبداء ثالث لا موجود مطلقا بالذات
كما قال المصر فى المتن التاسع والسبعين من الكتاب السابق ولان العدم هٰهنا محكوم عليه
بانه طبيعة فيكون مبداء الحركة والسكون والعدم الذى هو مبداء ثالث لا يمكن ان يكون
كذلك بل اراد به امرا وجوديا اى الضد الادنى فانه قد علم فى المتن التاسع والاربعين
من الكتاب السابق وفى المتن الثامن عشر من ثانى الكليات ان الضد الا كامل يقال عدم الضد
الاخر وعلى هذا الاعتبار فى اطلاق الصورة والطبيعة عليه وهذا البيان بعيد عن مراد المص
اما اولا فلانه كما قلنا فى ربط هذا القول بما سبق ان المصر لما بين ان مبدايين اى الهيولى
والصورة طبيعة سئل هل يكون العدم كذلك طبيعة فاجاب بان الصورة والطبيعة
تقال على ضربين لان العدم صورة بوجه ما واما ثانيا فلانه عطف الضد عليه فى هذا
يدل ظاهرا على انه لم يرد به معنى الضد فبقى ان يريد به العدم الذى هو مبداء ثالث
للاجسام الطبيعية لكن اذا سلم هذا يرد انه كيف يكون العدم الذى هو لا موجود بالذات
وصرف غيبوبة الصورة صورة وشرح سمپليقيوس مراده بوجوه اربعة ورد ها بعض
المتاخرين وشرحه ابن رشد بوجهين اخرين وانا اقول انما سمى المصر العدم الذى
هو مبداء ثالث للاجسام الطبيعية صورة بوجه ما ومجازا لانه يعرض حق الهيولى بوجه ما
كالعرض كما يستفاد من المتن السادس والستين من الكتاب السابق والعرض صورة فهو
ايضا صورة بوجه ما ولانه مقابل للصورة ومقابل الصورة يجوز ان يطلق عليها الصورة
لانهما تدوران وتترضان على موضوع واحد بالتعاقب كما علمنا المعلم الاول فى الفصل
العاشر من عاشر ما بعد الطبيعة وفى مواضع اخر ثم قال لكن هل يكون العدم وضدا ما فى الكون
البسيط ام لا سينظر بعد اعلموا انه قد اشتبه هذا السؤال ومحله الذى سينظر فيه فقال عامة
الشراح ان السؤال هو هل يتحقق العدم والضد فى الكون الجوهرى ام لا سينظر بعد
لكن يرد عليهم انه قد تقرر فى الكتاب السابق انه يتحقق فى كل تكون العدم الذى هو
ضد الصورة اللاحقة واذا تقرر هذا فيه يكون هذا الترديد هٰهنا لغوا ويكون قوله
سينظر بعد ازيد لغوا ولهذا قال زابارلوس وبعض اخر ان العدم موضوع والضد

والضد محمول وليس كلاهما موضوعين لان اليونانيين اعتادوا ان يذكروا الموضوع معرفا بحرف التعريف والمحمول معرى عنه ولفظ العدم مذكور مع حرف التعريف والضد بدونه فالمعنى بل العدم ضد في التكوّن الجوهري ام لا سينظر بعد فالسؤال والترديد ليس الا في كون العدم ضدا وعدم كونه ضدا اذ الترديد انما يكون في ثبوت المحمول لا في الموضوع وهذا القول ايضا باطل لانه لو كان العدم موضوعا والضد محمولا وكان المعنى كما قالوا لما جاز ان يعطف الضد على العدم بحرف العطف المعبر عنه في العربية بواو الجمع العاطف لكن المص عطفه اليه به في كلامه ولانه قد تقرر في الكتاب السابق ان العدم ضد الصورة بل قد نظر وبرهن في المتن الثاني والاربعين على ان المبادي يجب ان تكون اضدادا وهي ليست الا الصورة والعدم فلا يصح ان يقال سينظر بعد هل يكون العدم ضدا ام لا ولا يفيدهم كون العدم معرفا بحرف التعريف والضد غير معرف شيئا لان العدم كلي وضد ما جزئي ولا ينبغي ان يكون الكلي موضوعا والجزئي محمولا وانا اظن انه اراد بلفظ العدم العدم الذي يقابل الصورة تقابل العدم والملكة وبضد ما ضدا وجوديا ولما بين في اول ثاني الكون والفساد انه لا يمكن ان يكون الكون والفساد بوجه ما الا اذا تحقق التضاد الوجودي الذي يوجد في الكيفيات الاربع اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة قال سينظر بعد هل يتحقق العدم الذي قد بين فيما سبق ان يطلب بالكلية ضد ما آخر ثم ينبغي ان تعلم ان المص لم يقل سينظر بعد مطلقا بل قال سينظر مع الزيادة فكانه قال قد نظرنا فيما سبق في العدم وبحثنا عنه فيه لكن سينظر سوى ذلك في ضد ما آخر وسنبحث عنه ولننجز ما وعدناه سابقا من ايراد بعض الابحاث متعلقة بالفصل المذكور

البحث الاول في ان تعريف الطبيعة الذي ذكره المص هل هو صحيح ام لا وفيه فصول خمسة **الفصل الاول في ذكر معاني فيسيس اي الطبيعة**

اعلم ان المص ذكر معاني كثيرة للفظ فيسيس اي الطبع والطباع والطبيعة في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكذا سمپلقيوس في شرح المتن السابق وكذلك بواجيس وثوماس اقوناس وفونسقه وبنذقتس پرريس وقونمبر خنبنسس وبنذ آرزيش ويقولوناس وغيرهم ونحن نذكر ما هو كثير الاستعمال منها عندهم الاول ان فيسيس اي الطبع قد يذكر ويراد منه علة جميع الاشياء اي الواجب تع كما قال سنقا والمتكلم النصراني آوغسطنس وسماه آوغسطينس طبعا خالقا وسماه اورفائس على ما نقل عنه ارسطو في شرح ثاولوجيا افلاطون بهذا الطبع بغاية لا متناهية وسماه ابن رشد واتباعه في اول الفلكيات طبعا طابعا اي مصدرا فان لفظ فيسيس مشتق من لفظ يدل على التوليد اي الاصدار والتكوين فان التوليد والتولد عندهم اعم من التوليد والتولد المتعارف ووضعوا تحت الطبع الطابع اي الخالق طبيعة مطبوعة اي مخلوقة وهي جميع الموجودات سوى الواجب بالذات وقال تقولومنكر وبعض اخر الطبع الطابع على الاطلاق هو الواجب بالذات لانه اصل الكل ومبداه والطبع الطابع من وجه والمطبوع من اخر هو الفلك فانه صادر من الله تع وعلة كلية لما يفعل تحته على رأيهم وحكم به المص في الفصل الثاني من اول جو الكائنات والهيولى والصورة طبع طابع بالنسبة الى المركب والمركب طبع مطبوع هذا ما قالوا لكن ينبغي ان يجتنب من

من اطلاق الطبع والطبيعة والطباع عليه تعالى الا ان وقفت على اطلاقها عليه تعالى في الشريعة الحقة وقد يذكر ويراد منه العلل الثانية المرتبة حيث تعمل بحسب الميل المعطى لها من موجد الطبيعة وبهذا المعنى يقولون ان الله تعالى والطبيعة لا يفعلان عبثا كما قال المص في المتن الثاني والثلثين من اول الفلكيات وفي المتن الرابع والعشرين من ثانيها ويقولون ان الطبيعة تفعل ما هو احسن لو امكن كما قال في الفصل الثاني من كتاب الشباب والشيخوخة وان الطبيعة لا تحب غير المتناهي والخلاء وبهذا المعنى قال ابن رشد في شرح المتن الثامن عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة الطبيعة منتظمة من العقل الغير المخطئ وعلى هذا المعنى يدل ما قال المص في المتن الثامن والثلثين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة فبهذا المبدأ ارتبط الفلك ومجموع الطبيعة وقد يذكر ويراد منه جميع هذه الاشياء التي يتركب منها مجموع العالم وبهذا المعنى يقال ليس في الطبيعة شيء عاطل وبه نقول الشيء اما يوجد في طبيعة الاشياء او لا وقد يذكر ويراد به الذات والماهية وبهذا المعنى نقول التعريف يبين طبيعة الشيء ولهذا اسمى القدماء ما ظنوه ذات الاشياء وماهيتها اي الهيولى طبيعة ايضا وبعضهم فرق بين الذات والماهية والطبيعة بان الشيء يسمى ذاتا من حيث انه موجود وطبيعة من حيث انه يعمل وماهية من حيث يسأل عنه بما هو ويجاب عنه بحده التام لكن تسميته طبيعة ليست من حيث يعمل فقط بل من حيث انه موجود ايضا وقد تذكر ويراد بها مزاج كل ذي نفس الحاصل من الكيفيات الاربع وبهذا المعنى اراد جالينوس بالطبيعة في قوله الطبيعة هو الفاعل والطبيب خادم وقد تذكر ويراد بها الحالة المخصوصة والكيفية الجزئية لكل شخص وبهذا المعنى يقال كان طبع ارسطو لطفا وكرما ويقال فلان طبعه سهل وفلان طبعه صعب وقد يذكر ويراد به الميل الطبيعي وبهذا المعنى يقال كل انسان يشتاق ويرجو طبعا ان يعلم اي بالميل الطبيعي وقد يذكر ويراد به معنى اعم شامل على جميع الاشياء جواهر كانت او عرضا حتى عممه ثوماس اقوناس بحيث اشمله على الصفات الكائنة فوق الطبع كلطف الله تعالى ورحمته بل عممه اسكندر الافروديسي واشمله على الصورة الصناعية حتى قال صورة السرير طبعه بل قد يشمل الاشياء المعدومة وبهذا المعنى يقال طبيعة حرف النفي يسلب ما يوجد بعده وقد ذكر المص في الفصل الخامس من خامس ما بعد الطبيعة خمسة معان له قال فيه ان فيسيس اي الطبيعة قد يطلق ويراد منه ولادة المتولدات وتكوين المتكونات واحداث الكائنات وصدورها وقد يذكر ويراد منه الشيء الذي يتولد منه اذا وجد اولا ما يتولد وقد يذكر ويراد منه مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن الشيء الذي يكون فيه اولا وبالذات لا بالعرض وقد يطلق ويراد منه الهيولى وهي مبداء اذا وجد اولا لا جزئيا ولا متحركا يكون او يصير من قوته شيء من الاشياء التي توجد بالطبع كما يقال النحاس طبيعة الصنم والاناء والخشب طبيعة السرير وقد يطلق ويراد به الصورة والمبحوث عنه ههنا هي الطبيعة بالاطلاقات الثلثة الاخيرة لكن ليفرق ان الهيولى والصورة طبيعتان لا كاملتان جزئيتان والطبيعة الكاملة الطبيعية هي التي ذكر المص في الموضع الثالث وهي التي عرفت في المتن الثالث لان الطبيعي ينظر الى الطبيعة بالنسبة الى الحركة وهذه الدلالة للطبيعة توخذ من الطبيعة التي ذكرها

المص في الموضع الثاني بانها التي يتولد منها ما يتولد اذا وجدت لانه كما قال اقوناس
لما كان يتولد الناميات من المبداء المتصل كالفاكهة من الشجر والطفل من الام التي اتصل بها
وجب ان يعلم اسم الطبيعة بالنظر الى كل مبداء الحركة الموجود في المتحرك ومما ذكرنا عرفت
مدلولات الطبيعة والمبحوث عنها ههنا **الفصل الثاني في انه هل يمكن ويليق ان يثبت وجود**
الطبيعة ام لا لما عرفت معاني لفظ الطبيعة كان ان يسأل انه هل هي موجودة وهل يمكن ان يبرهن
على وجودها قبل ان يبين ماهيتها وقد اجاب المص عن هذا السؤال في المتن السادس
فتذكره لكن زعم ابن سينا في الفصل السابع من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء والبرهان
الكبير انه لا يمكن ان يثبته الطبيعي ويمكن ان يثبته الفلسفي وبعضهم فصل وقال ان الاستفسار
بانه هل يمكن ان يبرهن بوجه ما على ان الطبيعة موجودة سؤال مغاير لسؤال انه هل ينبغي
ان يبرهن عليه ثم قال يمكن ولكن لا ينبغي وقال الشارح في حله اقول لا يمكن ان يبرهن
عليه من الاقدم طبيعي ولا فلسفي لان الطبيعة ذات الاجسام الطبيعية وذات الاجسام
الطبيعية لا يمكن ان يبرهن عليها من الاقدم صاحب علم طبيعيا كان او ما بعد طبيعي لانه
ليس لها مباد ذاتية اقدم منها يمكن ان يبرهن عليها بها فالطبيعة لا يمكن ان يبرهن
على وجودها من الاقدم طبيعي ولا فلسفي وايضا ان اثبات وجود شيء من الاقدم اثباته بوجود
وجود علته الموجدة اياه بالضرورة الحافظة لوجوده دائما كما نثبت ان النور موجود
بان الشمس الموجدة اياه الحافظة له موجودة لكن لا يمكن ان يؤخذ علة يوجد ويحفظ منها
الطبيعة بالضرورة فاثباتها كذلك مستحيل ولقائل ان يقول يمكن ان يبرهن على وجودها
من الاقدم بعد اثبات وجود الواجب تع وجوبه وارادته وقدرته على جميع الممكنات
بان نقول ان الطبيعة موجودة لان الله تع المريد القادر على الاطلاق موجود والله المتصف بهذه الصفات
علة موجدة وحافظة اياها بالضرورة ولكن يرد ان كون الله تعالى المتصف بهذه الصفات
علة موجدة وحافظة اياها بالضرورة لم يثبت ببرهان لمي وليس بديهيا لاحتمال ان لا تتعلق
ارادته بوجودها كذا فان قلت وجودها بديهي جلي فيكون منه تع بلا واسطة او بواسطة
بناء على اختلاف واقع فيه فيكون مثبتا من الاقدم قلت كون وجودها بديهيا جليا غير
متيقن ولو سلم فلا يمكن ان يثبت كونه بديهيا جليا وثانيا يمكن ان يبرهن عليه من المؤخر
لكن من يسعى كثير التنبه يسعى عبثا ويكون سخرية واضحوكة اما انه يمكن ان يبرهن عليه
من المؤخر فبان يقال لو وجد في الخارج حركة طبيعية لزم ان يوجد فيه الطبيعة ايضا لكن
الحركة الطبيعية موجودة فيه فالطبيعة ايضا موجودة فيه والكبرى ظاهرة لان الطبيعة
مبداء داخلي اول لمثل هذه الحركة والصغرى ايضا ظاهرة من مشي الحيوانات ونمو الناميات
واستحالة المستحيلات فان هذه الحركات حركات طبيعية لصدورها من المبادي الداخلة
في الحيوانات والناميات والمستحيلات المتحركة لانا نرى ان هذه الحركات لا تصدر
من مباد خارجة عنها قال المص في المتن الرابع عشر من ثاني النفس جميع الناميات يوجد
في نفسها قوة ومبداء تأخذ بها النماء والذبول بالنظر الى الامكنة المضادة لانها
لا تنمو في الفوق فقط لا في التحت بل فيهما وفي كل جزء منها وايضا المركبات اعرف عندنا

عندنا من الصور التي تسمى المركبات بسببها كما ان ذا النفس اعرف عندنا من النفس
وظاهر ان بعض الموجودات اجسام طبيعية مغايرة للاشياء التي توجد باسباب اخرى
فيمكن ان يبرهن بها على وجود الطبيعة التي تحصل هي منها وتسمى بسببها طبيعية والى هذا الدليل
اشار المص في المتن السادس ثم ان كون الطبيعة موجودة ليس ظاهرا وبينا بنفسه بحيث
اذا لوحظ الطرفان والنسبة بينهما يحصل الجزم به في الحال كما في قولنا الكل اعظم من جزئه و
الواحد نصف الاثنين فاما يتيقن انها موجودة من شيء اخر اما اولا لكن عدم تيقنه بل
لكونه متيقنا في الواقع فثبت انه متيقن من شيء اخر ولا يتيقن من الاقدم فثبت انه متيقن
من المتأخر واما ان من يسعى لاثباته يسعى سعيا عبثا ويكون سخرية واضحوكة لانه بذل سعيه
في توضيح الواضحات كانه امر من المعضلات وصرف وقته فيما يحصل بادنى الالتفات كانه
شيء من المغلقات واظن ان تقريرنا هذا مطابق لرأي المص في المتن السادس فانه لم يقل
فيه لا يمكن اثبات وجود الطبيعة او واثبات وجودها بل قال وسعى اثبات وجود الطبيعة
اضحوكة الى اخره فلو لم يكن اثباته ممكنا لا من الاقدم ولا من المتأخر لكان حق الجواب عن السؤال
بانه كان يجب عليه ان يثبت وجودها او لا ثم يعرفها ان يقول لا يمكن اثبات وجودها اولا
اقل واثبات وجودها اضحوكة ولما لم يقل كذلك بل قال وسعى اثبات وجودها عرف
انه يمكن اثباته بوجه من الوجوه اي من المتأخر **الفصل الثالث في ان تعريف الطبيعة الذي ذكره**
المص غير صحيح اما اولا فلان الطبيعة امر مطلق غير نسبي لانها الهيولى والصورة وهما جوهران
وكل جوهر مطلق غير نسبي والامر المطلق الغير النسبي لا يجوز ان يعرف بامر نسبي لان التعريف
على ما قال المص في الفصل السادس من سادس الجدل يجب ان يكون بالاقدم والامر النسبي
ليس باقدم من المطلق بل الامر بالعكس لكن المص عرف الطبيعة بامر نسبي مضاف اي بالمبداء
والعلة فان المبداء مبداء لذي المبداء والعلة علة المعلول فيكون تعريفها بهما غير صحيح ويقرب
منه ان المص عرف الطبيعة التي هي جوهر بالعرض اي بالحركة والسكون والجوهر لا يجوز ان يعرف
بالعرض بل العرض يجوز ان يعرف بالجوهر كما قال في المتن الثاني عشر من سابع ما بعد الطبيعة
فتعريفها بهما ليس بجائز واما ثانيا فلان الطبيعة ذات الشيء وجوهره كما ظهر من المتن السابع
والفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة لكن لا شيء من الجواهر المخلوقة بمبداء وعلة بلا واسطة
لافعالها بل تفعل وتعمل بواسطة القوى كما يمكن ان يعلم بالاستقراء لان الانسان مثلا يبصر بالقوة
الباصرة ويسمع بالقوة السامعة ويتحرك بالقوة المحركة ويعقل بالقوة العاقلة وانما
يكون كذلك لان ذات الشيء وجوهره يكون نسبته الى هذا الفعل وذاك على السوية و
بلا فرق واحد منهما ان الاخر فيجب ان يوجد مخصص يعين واحدا منهما والا لما امكن ان يفعل
شيئا منهما لان العلة اذا كان نسبته الى معلولاته على السوية وبلا فرق لا يمكن ان يعين ويفعل
شيئا منها كما قال ابن رشد في شرح الثامن والاربعين من ثاني الطبيعيات وما به التخصيص والتعيين
هي القوى فلا يصح ان يكون الطبيعة مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن الشيء الذي يكون فيه
اولا وبالذات لان الحركة فعلها واما ثالثا فلان تعريف الطبيعة بانه مبداء وعلة الى اخره
مشتمل على الاعم والاخص لان المبداء اعم من العلة لان كل علة مبداء ولا عكس كليا كما قال

فى الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكل تعريف مشتمل على الاعم والاخص ردي
كما علمنا المصر فى الفصل الثالث عشر من اول الجدل وكما يظهر لو قلت زيد حيوان انسان
او انسان حيوان لانه لما كان الاخص شاملا على الاعم كان ذكر الاخص مغنيا عن ذكر الاعم
فلو ذكر كان ردويا لا يترتب عليه فائدة فتعريف الطبيعة ردي واما رابعا فلانه لا يمكن
ان يكون امر طبيعى مبداء وعلة لمتقابلين على ما بينه المصر فى المتن العاشر من ثامن الطبيعيات
فان مثل هذا الفاعل متعين لواحد منهما والحركة والسكون متقابلان لما قال المصنف
فى المتن العشرين من خامس الطبيعيات ان السكون مقابل الحركة فلما كان الطبيعة امرا
واحدا طبيعيا لا يمكن ان يكون مبداء وعلة للحركة والسكون لكن المقدم حق فكذا التالى
واما خامسا فلانه لا يصدق على جميع افراد الطبيعة وكل تعريف لا يصدق على جميع افراد
المعرف فاسد فتعريف الطبيعة فاسد اما الصغرى فلان طبيعة بعض الطبيعيات ليست مبداء
وعلة للحركة والسكون فان الارض التى هى جسم طبيعى ليس طبيعتها مبداء وعلة
للحركة فانها ثابتة فى وسط العالم غير متحركة اصلا كما قال المصر فى الفصل الثالث من ثانى
الفلكيات والافلاك التى هى اجسام طبيعية ليس طبيعتها مبداء وعلة للسكون كما قال
فى المتن السابع من تاسع ما بعد الطبيعة واما الكبرى فلان شرط التعريف ان يكون جامعا
لكل فرد من افراده واما سادسا فلان الهيولى مع كونها طبيعة لا تصدق عليها المبداء
والعلة لانها موضوع الحركة ولا شئ من موضوع الحركة بمبداء وعلة لها فالهيولى ليست بمبداء
وعلة لها ولان الهيولى ليس لها تاثير وكل مبداء وعلة له تاثير فالهيولى ليس بمبداء وعلة
وكذلك لا يصدق على بعض الصور المبداء والعلة لان صور الاجسام الثقيلة والخفيفة
لا تصدر حركاتها والا لتحركتا من انفسهما وهو مخالف لما قال المصر فى المتن الحادى و
الثلثين من ثامن الطبيعيات واما سابعا فلان هذا التعريف لا يبين ماهية الطبيعة بل عملها
اى الحركة والسكون وتعريف كل شئ يجب ان يبين ماهيته على ما قال المصر فى الفصل السادس
من ثالث الجدل وفى الكتاب الثانى من البرهان الفصل الرابع فى تعميم المطلب ونقل بعض
تعريفات اخر للطبيعة تعريف الطبيعة المذكور الذى هو مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن الشئ
الذى يوجد فيه اولا وبالذات لا بالعرض قد علم بجميع اجزائه مفصلا فى شرح المتون
المذكورة وسيعلم فى الفصل الاتى ازيد مما علم اولا ويثبت صحته وحسنه بان هذا التعريف
يبين ظاهرا ومفصلا قوة الطبيعة وحالها ويميزها عن جميع ما عداها ويتحقق كل جزء منه
فى كل فرد منها وكل تعريف كان كذلك صحيح حسن لانه مطابق بقوانين حسن التعريف فالتعريف
المذكور صحيح حسن وبانه اتفق جمهور العلماء والحكماء الجائون بعد المصر القائلون بجميع
قواعد صحة التعريف وحسنه وتجه على انه صحيح حسن وقبلوه بحسن قبول وكل ما كان
كذلك فهو صحيح حسن فهذا التعريف صحيح حسن وعرفها الرواقيون على ما نقل عنهم
تابعهم سنبلقيا فى الفصل السابع من الكتاب الرابع للالطاف بتعريف غير مناسب جدا
للطبيعة التى نحن بصدد بيانها قال فيه ان الطبيعة ليست شيئا سوى الله تعالى والصورة
الالهية المتصلة بمجموع العالم وكل جزء من اجزائه ثم قال لا يكون الطبيعة بدون الواجب

الواجب تعالى ولا الواجب تعالى بدون الطبيعة بل كلاهما شئ واحد ولا يفترقان فى الدرجة
والجاه وهذا ليس بمناسب لما نحن فيه لانه لا يطلب ههنا الطبيعة الكلية التى ذكرناها ايضا
فى الفصل الاول بل يطلب الطبيعة الجزئية لكل شئ وعرفها فرفريوس ترماقوس وفيثاغورس
بانها قوة مطلقة سارية فى مجموع العالم واجزائه وقبله افلاطون على ما صرح فى الكالمة العاشرة
من كتاب المدن وافترق هؤلاء بينهم فان الرواقيين قالوا الطبيعة هو الله تعالى وصورته
الالهية والافلاطونيين حكموا بانها شئ سائل من نفس العالم الكلية ولهذا كانوا يسمون الطبيعة
اثر نفس العالم والته كما قال مارسليس فى شرح الفصل الثالث من الكتاب الثامن عشر من ثولوجيا
افلاطون ولذلك ايضا كانوا يقولون ان الطبيعة ظهرت من نفس العالم كاللون من الضياء و
سموها انه اسفل للعناية الالهية بل صور افلاطون الطبيعة تحت النور العمودى الذى هو رابط
الكل ولان تعلم تمام البحث لاحظ ترتيب الموجودات على راى افلاطونيين واعلم انهم حكموا
بان الواجب فوق جميع الموجودات واعلى من الكل ووضعوا تحته العقل المرتبط به المثل
ووضعوا تحت العقل النفس التى يتعلق به المعانى وقالوا صدر من النفس لاسيما من نفس
العالم قوة بذرية منصبة فى الهيولى وسموها طبيعة فالطبيعة قوة بذرية منصبة من نفس العالم
فى الهيولى ولما كانت الهيولى متفرقة فى كل جسم وكل جزء من اجزاء عالم الاجسام بالدخول فيه
قالوا ان الطبيعة والقوة البذرية المذكورة توجد فى كل جسم وكل جزء من اجزاء عالم الاجسام
وهذه القوة البذرية ليست بهيولى ولا صورة بل متوسط بينهما وطريق موصلة الى الصورة
الحاصلة من مثل هذا البذر من المعانى والمثل التى يرتبط هى بها كما جئنا فى الفصل الثانى من تعليم
الصورة وسمى هؤلاء الافلاطونيون الطبيعة حياتا متاخرة سميت حياتا لانها تحفظ حياتا
ما وترتبط بالنفس وسميت متاخرة لان الحيوة الاولى الحقة متعلقة بالعقل والحياة الوسطى
متعلقة بالنفس والمتاخرة بالطبيعة والله تعالى فوق الحياة ومبداء الحياة والهيولى قاعدة
تحت الحياة وحياة العقل رأس الحياة وحياة النفس وسطها وحياة الطبيعة ادناها و
حيوة العقل كالشمس وحياة النفس كالنور وحيوة الطبيعة كالظل هذا هو اجمال كتب
بعض الافلاطونيين لكن لا يفهم منه امر محقق صادق للطبيعة كما ينبغى وصور الطبيعة بعض
اخر منهم بتصويرات اخر تركت ذكرها لعدم افادتها تعينها وحقيقتها مع اشتمالها على كثرة الكلام
ولكن لا اترك تعريف يحيى النحوى منهم اياها بعد ما اعترض على تعريف المصر اياها بانه لا يفيد
ماهية الطبيعة بل فعلها قال الطبيعة هى حياة او قوة سارية فى داخل الاجسام مصورة لها
وحاكمة فيها ومبداء لان يتحرك ويسكن ما هى فيه اولا وبالذات لا بالعرض وهذه العبارة
الطويلة ماخوذة من كلامى افلاطون والمصر مختلط منهما لكن لا يبين الطبيعة الكلية الافلاطونية
ولا الطبيعة الجزئية المشائية ولهذا تركت بيانها مفصلا وعرفها ابقراط بانها قوة مجبولة
فى الاجسام ساكنة فيها بها تضبط هذه وهذا التعريف اقرب وقد عرفت بتعريفات اخرى
سوى ما ذكرنا وتعريف المصر احسن واولى كما سيظهر من حل الادلة الموردة على عدم صحته
الفصل الخامس فى حل الادلة الموردة فى الفصل الثالث على عدم صحة تعريف المصر الطبيعة
قال اكثر شراح اللاتين فى الجواب عن الاول ان الطبيعة يمكن ان تلاحظ على وجهين صورة

وبهذا الوجه تدل على الاضافة الى ذى المبداء وتكون امرا مضافا ومادة والملحوظ بهذا
الوجه تدل على مادة مفتاح الاضافة التى هى ماهية الشئ ثم تنازعوا فى انه باى وجه يؤخذ
المبداء فى التعريف فقال الفرقة العظمى انه يؤخذ مادة لان مقصود المص ههنا ان يكشف
المعنى الصورى المعين للجسم الطبيعى فى ان يكون موضوع الطبيعيات وهو الطبيعة الماخوذة مادة
لا صورة قالوا وبهذا البيان يحفظ كون التعريف ذاتيا وهذا لا يمكن ان يحفظ لو اخذ
المبداء صورة وهؤلاء لم يتفكروا ولم يكن اصحيحا فى تقسيم المبداء لان المبداء الملحوظ مادة
يتعرى عن المعنى الصورى للمبداء وعن اسم المبداء لانه شئ مطلق والمبداء يجب
ان ينظر ويضاف الى ذى المبداء كما ان الاب الملحوظ مادة ليس باب بل انسانا مطلقا
وعلى هذا الوجه المبداء الملحوظ مادة ليس بمبداء اصلا وايضا قد اخطاوا فى قولهم
مقصود المص ههنا هو كشف المعنى الصورى المعين للجسم الطبيعى فى ان يكون موضوع
العلم الطبيعى لان مقصوده هو بيان المبادى من حيث يتركب منها الجسم بالفعل كما تبينا
فى شرح المتن الاول من الكتاب السابق وفى مدخل هذا الكتاب ولا يلزم منه ان لا يكون
التعريف ذاتيا كما سنبينه فينبغى ان يجاب عنه بان المطلقات يكون على ضربين بعضها
مطلق محض كالحيوان والانسان وهو يجب ان يعرف بالمطلقات كما نبه فى الفصل
السادس المنقول فى الدليل الاول وبعضها وان كان من وجه مطلقا لكنه مضاف ومتجاوز
الى شئ اخر من وجه اخر واضافته وتجاوزه اليه كالمتمم له وهويته ويعرف بهذه الاضافة
والتجاوز مثلا القوة البصرية مطلقة فانها من النوع الثانى للكيف لكنها لا يمكن ان تبين
وتعرف بتعريف مطابق بها الا بالاضافة والتجاوز الى قابل البصر وكما تعرف بهذا
على ما يجب ينبغى يجب ان تعلم ان الفلسفى ايضا يبحث عن الطبيعة كما يمكن ان يرى فى الفصل
الرابع من خامس ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن كل جوهر فيبحث عن الطبيعة التى هى جوهر
ايضا ويبحث عنها الطبيعى لكن بوجه اخر فان الفلسفى يبحث عنها ماخوذة على الاطلاق
من حيث انها جوهر موجود مجرد عن كل مادة وحركة والطبيعى يبحث عنها من حيث نسبته
الى الحركة كما يبحث عن سائرها ملحوظة بهذه النسبة لان الاشياء المبحوثة عنها فى الحكمة الطبيعية
هى الاشياء التى يكون لها نسبة الى الحركة كما يستفاد من المتن الحادى والسبعين وثلاث
والسبعين من هذا الكتاب وفى المتن الاول من سادس ما بعد الطبيعة فلما كان الطبيعة
يبحث عنها فى الحكمة الطبيعية من حيث نسبتها الى الحركة يجب ان يعرف فيها بما ينظر نظرا
باطنيا الى الحركة اى بانه مبداء وعلة للحركة ويقال على الاثبات المذكور ان تبيان شئ
وتعريفه بالنسبة الباطنية الى شئ مغاير لبيانه وتعريفه به ومثل هذه النسبة التى تسمى
تجاوزا يمكن ان تكون امرا باطنيا للجوهر كما يظهر فى المخلوق الذى لا يمكن ان يلاحظ
من حيث انه مخلوق بدون النسبة الى الخالق والطبيعة لم تعرف بالحركة التى هو عرض بل
بمبداء الحركة والمبداء ليس بعرض بل جوهر مع النسبة الى الحركة واعول فى الجواب
عن الثانى ان مبداء الحركة وكل فعل بالكلية فى الجوهر المخلوق على ضربين احدهما قريب
وبلا واسطة والاخر اول واصلى والاول فى الناميات قوة ما كالقوة الباصرة

الباصرة وفى العناصر هى الكيفيات الاول وفى الثقلاء والخفيفات هى الثقلة والخفة
والثانى هى صورة الشئ فى الكل لان ما يعين شيئا فى ان يوجد بعينه فى ان يكون مستعدا
لان يعمل وشمل هذا المبداء الاول يعمل بالقريب كما بالالة ومصدر الافعال بلا واسطة
فالطبيعة مبداء الحركة والسكون اول واصلى لا قريب وبلا واسطة كما بين فى محله ولهذا
وضع لفظ اولا فى تعريفها ويوضح ما قلنا ما قال المص فى المتن الرابع والعشرين من ثانى النفس
فى تعريف النفس من انها التى بها نحيى ونحس ونتعقل اولا اى اصالة وعن الثالث بان الطبيعة
قسمان الهيولى والصورة وهى تقال عليهما بالتناسب فان الهيولى طبيعة بوجه والصورة
طبيعة باخر كما سيبين ولما كان كذلك وجب ان يذكر فى تعريفها امران يكون احدهما ناظرا
الى الهيولى ومطابقا بها والاخر ناظرا الى الصورة ومطابقا بها فذكر المص لفظى المبداء والعلة
ليكون المبداء صادقا على الهيولى والعلة على الصورة وبهذا يعلم ان ما قال زابارلونس و
بعض اخر من ان المبداء والعلة اخذا ههنا لشئ واحد وبينا ان شيئا واحدا ردى وعن الرابع
بان الحركة والسكون الماخوذين فى تعريف الحركة ليسا بمتقابلين بل امرين كما يترتب فان
الحركة ترتب وتفعل للسكون كالطريق الى المنتهى ومبداء ومثل هذين الامرين انما يكون
واحدا فلا يكون الطبيعة مبداء وعلة للمتقابلين فان السكون يمكن ان يلاحظ بوجهين الاول
بالصورة اى بعدم الحركة بالفعل والثانى بالمادة كانه صورة ما فى الجسم الساكن وبهذا
ايضا على ضربين احدهما فى الحد منه والمبداء والاخر فى الحد اليه والمنتهى والسكون المتحقق
فى حد ومبداء منه يبتدئ الجسم ان يتحرك بالطبع يقابل الحركة بالطبع جزما فان مثل هذا
السكون قسرى مخالف لمقتضى طبيعة الجسم لانه حاصل من علة خارجة جبرا ولانه اذا وقع الحركة
الطبيعية يفسد السكون كما يرى فى الحجر المرفوع من الارض فانه ساكن فى اليد مثلا قسرا وجبرا
ثم يتحرك منها الى الارض طبعا اذا لم يمسك بها وسكونه فيها قسرا مقابل لحركتها منها طبعا
واما السكون فى الحد اليه والمنتهى فهو الذى يطلب بالحركة الطبيعية ويفعل الحركة فى جميع المائتات
لاجل حصوله لان المائتات تتحرك لتسكن والافلاك تتحرك لان تتحرك على ما قالوا
وهذا السكون والحركة ليسا بمتقابلين بل امران يترتب احدهما للاخر كالطريق والمنتهى
والطبيعة مبداء وعلة لهذا السكون اولا وبالذات لان العلة التى يتحرك بسببها شئ طبعا
ايضا لانه الى اى موضع يتحرك كل جسم بالطبع يسكن فيه بالطبع كما قال المص فى المتن الثانى
والتسعين من ثانى الفلكيات واجاب بورغريونس عن الخامس على ما نقل عنه يحيى النحوى
بان كلمة واو الواقعة فى التعريف بمعنى او الانفصالية فمعنى التعريف الطبيعة مبداء وعلة
لان يتحرك او يسكن الشئ الذى هو فيه اولا وبالذات لا بالعرض والواجب ح ليس
الا ان يكون الطبيعة مبداء وعلة للحركة فقط فى بعض الاجسام ومبداء وعلة للسكون فقط
فى بعضها لا ان يكون مبداء وعلة لكليهما فى جسم واحد واثبت ما قال بان طبيعة النار ليست
مبداء وعلة لسكون النار لانها لا تسكن اذا كانت خارجة من حيزها واذا وجدت فيه
اى تحت فلك القمر لا تسكن اصلا بل تتحرك دائما حركة دورية وقبله ابن سينا فى الفصل
الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء وقبله ايضا پرريس وفونسقه وبعض اخر

الطبيعة علة لسكونه م

ولكن لا ينبغي ان يقبل لان المصنف لا يرضى ان يذكر في التعريف كلمة دالة ظاهرا على خلاف
المراد لانه ح لا يكون تعريفا بل الغازا والدليل الماخوذ من النار لاثبات ما قال فاسده
كنار على علم لان للنار حيزا طبيعيا متعينا تصعد اليه بطبعها بحيث لا يمكن ان تصعد بعد الا ما
هو فوق منه بل تسكن فيه طبعا لكن تتحرك حركة دورية بالقسر من الفلك ولما وجب
ان يؤخذ ويفهم التعريفات بالذات لا بالعرض يصدق عليها انها مبداء وعلة للسكون
بالذات فلا يصح ما قال ان طبيعة النار ليست مبداء وعلة لسكون النار واجاب
ثوماس اقوناس ويقولوماس وزابارلوش وفونسقة الراهب وقومبرجنسس
وروبيس وبرريش وماستريس وفرانجنسقس وبعض اخر بعدا خذ الواو للجمع بان
الطبيعة كما تكون مبداء وعلة للحركة كذلك تكون مبداء وعلة للسكون لكن لا تكون
مبداء وعلة لكل منهما في كل جسم طبيعي بل يكون علة بحسب احتياج كل واحد منه ومناسبة
بحيث يكون في بعض الاجسام الواقعة تحت فلك القمر مبداء لكل منهما وفي بعض الاجسام
مبداء وعلة للحركة فقط كما في الافلاك وفي بعضها يكون مبداء وعلة للسكون فقط كما
في الارض الكل فالطبيعة وان كانت مبداء وعلة لهذه الحركات والسكنات لكن بحسب
مناسبة حال الجسم الذي يكون الطبيعة له قال الشارح هذا الجواب ليس بلا مناسب عندي
ويؤيده تعريف المص للنفس في المتن الرابع والعشرين من ثاني كتب النفس حيث قال
فيه النفس هي التي به نحيى ونحس ونعقل منها اولا فان هذا التعريف لا يصدق بجميع
اجزائه على كل نفس فانه لا يصدق على نفس النبات الحساس والمتعقل ولا على نفس الحيوان
النباتي والنفس الحيوانية انها عاقلة بل انما يصدق على جميعها على النفس الانسانية فبعض
النفوس كالنفس النباتي نحيى منها النبات فقط وبعضها كنفس الحيوان النباتي والنفس
الحيوانية نحيى ونحس منها الحيوان الثاني وبعضها كالنفس الانسانية نحيى ونحس
ونعقل منها الانسان فتفصيل معنى هذا التعريف انما يكون الحيوة تكون من النفس
وانما يكون الحس يكون من النفس وانما يكون التعقل يكون من النفس وانما يكون
المجموع يكون من النفس كما من المبداء الاول وعلى هذا قس تعريف المبداء وعلة
انما يكون الحركة الطبيعية فقط تكون من الطبيعة وانما يكون السكون فقط يكون منها
وانما يكون كل منهما بالتناوب يكون منها كما من العلة الاصلية واجاب سمبلقيوس
ويحيى النحوي وبعض اخر بان الطبيعة مبداء وعلة للحركة والسكون في جميع الاجسام
الطبيعية فان المراد من السكون المذكور في التعريف ليس هو المعنى الخاص الوجودي
والمنتهى الحقيقي للحركة الطبيعية بل هو المعنى العام العدمي اي عدم الحركة واذا
اريد هذا المعنى يصدق التعريف على طبيعة الفلك فان الفلك متحرك باجزائه وساكن
بكليته لانه لا يبدل مكانه الكلي وعلى طبيعة الارض ايضا فان الارض متحركة باجزائها
فانها تتحرك في الكيف فانها قد تتسخن وقد تبرد وفي المكان فانها اذا اخرجت
من حيزها تتحرك اليه وساكنة بكليتها كما سيجيء في الفصل الثالث عشر من ثاني الفلكيات
قال الشارح اظن ان هذا الجواب حق واجيب عن الدوس بان الهيولى طبيعة

طبيعة كالمبداء المنفعل والصورة طبيعة كالمبداء الفاعل وهكذا يكون صور الامور
الثقيلة والخفيفة والعناصر تتحرك بعد امر المولد الخارج اصالة من صورها الداخلة
فيها وقربا من الثقلة والخفة والجواب عن الدليل الاخير ظاهر من الجواب عن الدليل
الاول فان الطبيعة تنظر ههنا من حيث تنظر الى الحركة فان الطبيعي انما يبحث عنها ملحوظة
بهذا الوجه ولهذا وجب ان تعرف ههنا هكذا خوفت ببيان ماهيتها طبعا وعملها فانها لم تعرف
بالحركة التي عرض بل بمبداء الحركة والمبداء ليس بعرض بل هو جوهر ملحوظ مع نسبته
الى العرض **البحث الثاني في انه هل يكون كل من الهيولى والصورة طبيعة حقيقة داخلة في التعريف
المذكور ام لا وفيه فصول خمسة الفصل الاول في بيان انهما ليستا كذلك** قال سمبلقيوس ذهب
طائفة من الحكماء الى ان الطبيعة هي الهيولى فقط والصورة ليست بطبيعة واستدل
بعض من هذه الطائفة بان الطبيعة هي التي تتبدل وتتغير بالنظر اليه الاجسام الطبيعية هو الهيولى
فقط كما يرى في الاجسام الصناعية فالطبيعة هي الهيولى فقط وبعض اخر منها بان الطبيعة
هي التي تكون الاجسام بها قابلة ومستعدة لان تتحرك وكل ما كان كذلك هي الهيولى
فقط فالطبيعة هي الهيولى فقط وبعضهم ذهبوا الى ان الطبيعة هي الصورة فقط واستدلوا
عليه بان الطبيعة هي التي يكون بها الاجسام الطبيعية موجودة ومغايرة للاجسام الصناعية
وما يكون به الاجسام الطبيعية موجودة ومغايرة للاجسام الصناعية هي الصورة
فقط فالطبيعة هي الصورة فقط وزعم ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى
من طبيعيات الشفاء ان الطبيعة التي عرفها المص بالتعريف السابق هي المبداء الفاعلي
للحركة وهذا بمنزلة ان يقال ان الطبيعة هي الصورة فقط وان الهيولى ليست بطبيعة
على الاطلاق بل بالنسبة الى شيء والى هذا ذهب واكس وقاءتش وزابارلوش
قال زابارلوش ان الطبيعة بالذات هي الصورة فقط بالذات التي هي مبداء فاعل
للحركة وتنفعل منها باختلاف الوجوه واطلاق الطبيعة على الهيولى ليس الا من حيث انها
يعينها ويخصصها الصورة لهذه الحركة او تلك الحركة واما بالنظر الى ذاتها فليست بطبيعة
لانها قوة كلية وبلا فرق بالنسبة الى كل حركة وهذه عبارته المترجمة ان الهيولى تقال
طبيعة لا بالنظر الى ذاتها كانها طبيعة اخرى مغايرة للصورة بل كالواحدة معها لانه
قال ارسطو في المتن الثالث والاخير من ثامن ما بعد الطبيعة ان الهيولى هي القوة التي
تكون بالفعل بالصورة ولهذا تكون طبيعة حيثما تكون ذا قوة لان تقبل الصورة التي
هي طبيعة الشيء لانه كما نقول ان الخشب الذي تصنع صندوق بالقوة ثم اذا صار صندوقا
بالفعل بالصورة لا نقول بوجود صندوقين بل بوجود الواحد بالعدد الذي كان
اولا بالقوة في الهيولى فقط ثم صار بالفعل بالصورة كذلك ينبغي ان نقول للطبيعة
لان طبيعة شيء واحد واحدة لا اثنان لكن ندل على طبيعة الجسم بالقوة بالهيولى وعليها
بالفعل بالصورة انتهى **ذكر بعض ادلة على ان الطبيعة هي الصورة فقط لا الهيولى**
استدل اولا بانه اذا كان الكلام للالفاظ المناسبة يفهم على الاطلاق للمناسب الاول
الذي يكون في هذا الجنس كذا كما قال المص في ابتداء الرابع مما بعد الطبيعة ولهذا علمنا

وما يتبدل ويتغير بالنظر اليه الاجسام الطبيعية صح

في المتن الثاني منه ان العلم في كل موضع يكون غالبا للشيء الاول والذي يتعلق به ويقال لاجله ما عداه والطبيعة لفظ متناسب والصورة متناسبا ولكما سيتبين فالمقصود من الكلام للطبيعة وتعريفها هي الصورة فقط وثانيا بان المصرح في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة ان الصورة تقال طبيعة اولا وحقيقة وتقال الهيولى ايضا طبيعة ايضا من حيث انها قابلة للصورة ويقال المكون والمتولد ايضا طبيعة لانه طريق الى الصورة وثالثا بان المص قال في المتن الحادي عشر باي وجه يسمي الذي منه يكون ما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا صنعة بمثل هذا الوجه يسمي الذي منه يكون ما يكون على مقتضى الطبع وطبيعيا طبيعة لكن لا نسمي شيئا ما كالشيء على مقتضى الصنعة لو كان سريرا بالقوة فقط لانه ليس له صورة السرير وليس على مقتضى الصنعة ولا في الاشياء التي توجد من الطبع لان ما يكون لحما او عظما بالقوة لا يملك طبيعته ولا يكون من الطبع قبل ان يقبل الصورة الداخلة في المعنى التي نذكرها حين نعرف اللحم والعظم وكرر هذا ظاهرا في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال فيه فكل ما يوجد او يصير من الطبع لا نقول انه ذو طبيعة بسبب انه مستعد لان يوجد او يكون لو لم يكن ذا صورة بالفعل وما نقل لا يمكن ان يكون صادقا لو كانت الهيولى طبيعة بالنظر الى ذاتها ويصور القياس هكذا ان الهيولى تكون في ذاتها بالقوة بالنسبة الى الصورة التي هي طبيعة ولا شيء مما يكون في ذاتها بالقوة بالنسبة الى شيء هو طبيعة بالطبيعة بالنظر الى ذاته فالهيولى ليست طبيعة بالنظر الى ذاتها ورابعا بان المص قسم الجوهر في المتن الرابع عشر من الثاني عشر ما بعد الطبيعة الى الهيولى والطبيعة اي الصورة والمركب الطبيعي ولما ذكر الهيولى في هذا التقسيم مقابلة وقسيمة للطبيعة علم ان الهيولى ليست بطبيعة عنده وخامسا بان الهيولى ليست مبدا وعلة للحركة اذ لو كانت مبدا وعلة لها لكانت البتة علة مادية لها والهيولى لا يمكن ان تكون علة مادية لها بوجه ما لان ما يكون علة مادية لشيء يكون موضوعا له والهيولى ليست موضوعا للحركة لان الحركة عرض ولا يوجد شيء من الاعراض في الهيولى كما في الموضوع ولانه لو فرض ان الهيولى مبدا للحركة ما لا يكون طبيعة ايضا لانها لا يمكن ان تكون علة لان كون شيء علة يدل على تاثيره والهيولى قابلة والقبول ليس بتاثير ولان الهيولى لا يفعل شيئا لان كل شيء انما يفعل حال كونه موجودا والهيولى قوة فقط والعلة هو الذي يفعل فالهيولى ليست علة للحركة فليست بطبيعة ولا داخلة في تعريفها وسادسا بان الهيولى ليست متعينة بالنظر الى ذاتها لحركة واحدة بل هي بلا فرق بالنسبة الى كل حركة كما هو ظاهر عند كل احد والطبيعة مبدا معين للحركة لما قال المص في المتن الثامن من ثامن الطبيعيات من ان الطبيعة متعينة للواحد ولانها لو لم تكن متعينة لكان كل حركة طبيعية لان كل حركة كانت بحسب ميل ما ينفعل طبيعي فالهيولى ليست طبيعة بالنظر الى ذاتها وسابعا بان طبيعة كل جسم واحدة والصورة طبيعة فلا يكون الهيولى طبيعة والا لكان طبيعة كل جسم اثنتين قال زابارلوش ولهذا قال ارسطوطلس في المتن الحادي عشر من هذا الكتاب انما يقال لكل شيء ما لكالطبيعة اذا كان بالفعل لا اذا كان بالقوة لانه حينئذ يكون ما لكاله بالقوة

وما يكون بحسب ميل ما ينفعل

بالقوة وقال في المتن الثاني عشر منه ولما كان كل شيء ازيد اذا كان بالفعل مما اذا كان بالقوة يلزم ان يكون الصورة ازيد طبيعة لشيء من ان يكون الهيولى طبيعة له لكن المدلول بها طبيعة واحدة انتهى ويحصلون من هذا انه لا يدخل كل من الهيولى والصورة في تعريف الطبيعة بل الصورة فقط الفصل الثاني في بيان ان كل واحد من الهيولى الاولى والصورة الجوهرية طبيعة بالذات وداخل تحت تعريفها الى هذا الرأي ذهب اكثر شراح كتب المص منهم سمبلقيوس وثمسطيوس ويحيى النحوي وابن رشد وتوما اقوناتس وسقوتس وقومبرجنسس وقومبلتنسس وتفرتادنس وبرّرنس وزوبس وآورسس وآتزباشس وماشترس وبوند وجم كثير اخر وهذا هو رأي المص ايضا فانه اثبت في هذا الفصل قصد كون واحد من الصورة كالهيولى طبيعة لا الهيولى فقط كما ذهب اليه القدماء ولهذا استنتج في المتن العاشر لكل منهما اي الهيولى والصورة وقال فالهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم كائن فيه مبدا الحركة والتبدل تقال طبيعة بوجه وبوجه اخر الحس والصورة لكن بالنظر الى التعريف وقال في المتن الحادي والعشرين من هذا الكتاب ان الطبيعة اثنتان اي الهيولى والصورة ثم قال ولهذا يسأل احد بوجهين قائلا لما كان الطبيعة اثنتين فلاي منهما يكون بحث الطبيعي الى اخره وبما قررنا نعرف ايضا ان ما قال البعض من ان الطبيعة اثنتين عند المشائين بل واحد فقط اي الصورة مخالف لما ذهبوا اليه وايضا قال المص في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكذلك تطلق الطبيعة على الشيء الذي يكون او يتكون من قوته شيء من الاجسام الطبيعية حال كونه موجودا اول لا مرتبا ولا متحركا وهذا الشيء الذي يكون كذلك ليس الا الهيولى فالهيولى طبيعة وقال في المتن الحادي والعشرين من هذا الكتاب ان الصورة ازيد في ان تكون طبيعة من الهيولى انتهى ويلزم منه ان تكون الهيولى ايضا طبيعة حتى يكون الصورة ازيد منها في ان تكون طبيعة لكن لما كانت الطبيعة متناسبا كما سيجيء فكما ان الجوهر والعرض موجودان والجوهر موجود ازيد من العرض كذلك الصورة والهيولى طبيعة والصورة طبيعة ازيد من الهيولى ويستدل على ان الصورة طبيعة بانها هو الجزء الرئيس للجسم الطبيعي وهو المنوع له وهو الفارق للاجسام الطبيعية من الغير الطبيعية وهو مبدا وعلة لكل موجودة في الاجسام الطبيعية من حيث انها طبيعية فتكون طبيعة حقا وحقيقة وعلى ان الهيولى طبيعة بانها لما كانت مقومة بالذات للجسم المركب الطبيعي تكون طبيعة لكنها مقومة له بالذات فتكون طبيعة وتثبت الملازمة بانه كما لا يمكن ان يحصل الجوهر من اللاجوهر كما قال المص في المتن الثاني والخمسين من الكتاب السابق كذلك لا يمكن ان يتقوم المركب الطبيعي بالذات من اللاطبيعة وبان الهيولى موضوع اول يحصل منه شيء اخر كما قال في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق والطبيعة انما موضوع ما ويكون في الموضوع كما قال في المتن الرابع من هذا الكتاب فالهيولى طبيعة وبان الهيولى لما كانت مبدا الحركة فيما تكون فيه تكون طبيعة لكنها مبدا الحركة فيما تكون فيه فتكون طبيعة وتثبت الملازمة بان الهيولى تصدق عليها تعريف الطبيعة وكل ما

يصدق عليه تعريف الطبيعة المعرفة طبيعة لان كل ما يصدق عليه التعريف يصدق عليه المعرف
فلما كانت الهيولى مبداء الحركة تكون طبيعة وتثبت المقدمة الواضعة بان الهيولى
مبداء التكون كما بين في الكتاب السابق والتكون حركة لان الحركة المأخوذة في تعريف
الطبيعة يراد بها المعنى الاعم الشامل للتكون كما مر فالهيولى مبداء الحركة ويستدل على ان المص
اى على ان كلا من الهيولى والصورة داخل في تعريف الطبيعة الذي ذكره المص لا الصورة
فقط كما زعم البعض بانه لما كان كل منها طبيعة كما مر عرف كل منهما وبان المص بعد ما عرف
الطبيعة في المتن الثالث بين في المتون المتعاقبة له قسميها وذكر الهيولى والصورة
والنسبة التي تكون بينهما فيكون كل منهما داخلا في تعريفها الذي ذكره فيه وبانه لو كان
مراد المص اخراج الهيولى من تعريف الطبيعة لكان صنيعه رديا لانه كان يجب عليه ان يقسم
الطبيعة الى الهيولى والصورة اولا ثم ان يعرف القسم الذي اراد تعريفه لانه هكذا
يجب ان يعرف الاشياء التي يكون مدلولاتها كثيرة كما قال في الفصل السادس من سادس
الجدل ولما لم يقسمها اولا عرف انه عرف به كلا منهما وكذا لو كانت الهيولى خارجة
من تعريف الطبيعة المذكور لما كان الطبيعة المعرفة عنده اثنتين ولما صح ان يسأل
بما سأل به في المتن الحادي والعشرين من انه لما كان الطبيعة اثنتين الهيولى والصورة
فهل يبحث الطبيعي عن كل منهما الى اخره والتالي باطل فكذا المقدم وبان القدماء قد كانوا
زعموا ان معنى الطبيعة وتعريفها انما يتحقق في الهيولى ويسمونها فقط طبيعة والمص لا ينكر
تحقق معنى الطبيعة وتعريفها فيها وتسميتها طبيعة بل انما ينكر انحصار التحقق فيها وتسميتها فقط
طبيعة ويقول ان الصورة ايضا كذلك لكن كان يجب ان يذكرها لو كان مراده ان يخرجها
من التعريف المذكور فلما لم يذكرها علم انها داخلة فيه لكنه لم يذكرها فعلم انها داخلة فيه
ويستدل على ان الصورة تنفهم من التعريف المذكور بانفهام ازيد من انفهام الهيولى
منه بان الصورة طبيعة ازيد من الهيولى وكل ما طبيعة ازيد من الهيولى ينفهم من تعريف
الطبيعة انفهاما ازيد من انفهام الهيولى فالصورة تنفهم منه انفهاما ازيد من انفهام
الهيولى منه وبان الصورة مبداء فاعل كما سيجئ وليست بمبداء فقط بل وعلة الحركة
ايضا واما الهيولى فمبداء منفعل وكما قال سمبليقيوس قابلية الانفعال وكل ما كان
كذلك اى مبداء فاعلا وعلة الحركة ينفهم من التعريف المذكور انفهاما ازيد من انفهام
ما ليس كذلك اى الهيولى فالصورة ينفهم منه انفهاما ازيد من انفهام الهيولى منه
وان الصورة مناسب اول للطبيعة المناسب في الهيولى مناسب ثان والمناسب
الاول ينفهم من تعريف المناسب انفهاما ازيد من انفهام المناسب الثاني فالصورة
ينفهم من تعريف الطبيعة انفهاما ازيد من انفهام الهيولى منه فان قلت لما كانت كل
من الهيولى والصورة طبيعة وداخلة في التعريف المذكور فما ينبغي ان يقال للعدم
الذي هو مبداء التكون ايضا هل ينبغي ان يقال انه طبيعة وداخلة في تعريفها ام لا
قلت ذهب البرتس وتبعه بعض الشراح من المتاخرين الى انه طبيعة وداخلة
في تعريفها المذكور واستدلوا عليه بكلمات المص فانه قال في المتن الخامس عشر

الخامس عشر فالصورة طبيعة لكن الصورة والطبيعة تقال على ضربين فان العدم صورة ما
بان العدم مبداء الحركة لانه مبداء التكون كما علم من الكتاب السابق والتكون حركة بالمعنى
الذي اخذت في التعريف فانها اخذت بمعنى شامل للتكون والفساد وانه علة لانه غاية
للفساد والغاية علة ويصدق فيه سائر قيود التعريف فيكون داخلا في التعريف المذكور
فيكون طبيعة هذا لكن ينبغي ان يقال ان العدم ليس طبيعة حقيقة ولا يصدق عليه تعريف
الطبيعة حقيقة لكن يجوز ان يقال طبيعة مجازا وان يصدق عليه تعريفها مجازا اما انه ليس
طبيعة حقيقة ولا يصدق عليه تعريفها حقيقة فيثبت بان المص قسم الطبيعة المعرفة الى الهيولى
والصورة فقط في المتن العاشر والحادي عشر ولم يذكر العدم اصلا والطبيعة مبداء
ذاتي داخل في ذي المبداء وعلة داخلة فيه بينا منه احوال هذا الجسم وافعاله
والعدم الملحوظ صورة لا يمكن ان يكون كذلك حقيقة لانه معدوم كما مر في اواخر الكتاب
السابق ويثبت هذا من تعريف الطبيعة لان العدم ليس بمبداء بالمعنى الذي اخذ في تعريفها
لان العدم مبداء التكون كالحد منه والمبداء المأخوذ فيه هو المبداء الفاعل والمنفعل
ولا يمكن ان يكون العدم مبداء فاعلا ومنفعلا وكذلك العدم ليس علة الحركة لانه
ليس بعلة اصلا ولان العلة المأخوذة في تعريف الطبيعة علة بينا ويتفرع منه الحركة
كما من الاصل كما ان الصورة كذلك والعدم لا يمكن ان يكون كذلك وان العدم ليس غاية
حقيقة لان الغاية هي التي يفعل الفاعل لاجلها والفاعل لا يفعل لاجل العدم لا يقال العدم
حد ينتهي اليه الفساد فيكون غاية لانا نقول كون شئ غاية مغاير لكونه بمقتضى ذاته
حدا ينتهي اليه الفساد وكذلك لا يتحقق فيه سائر قيود التعريف لانه لا يتحقق فيه قيد ما
يكون فيه اولا وبالذات لا بالعرض لان العدم لا يكون في الجسم المتحرك والساكن لكن
المتبادر من كونه فيه ان يكون جزءا منه كما ان الهيولى والصورة كذلك والفاظ
التعريف يجب ان يحمل على ما هو المتبادر منها فالعدم ليس بطبيعة حقا وحقيقة ولا يصدق
عليه تعريفها ايضا واما انه طبيعة مجازا ويصدق عليه تعريف الطبيعة كذلك بمناسبة ما
فيمكن ان يصدق بان العدم صورة ما يعني يؤخذ في الهيولى كصورة ما ولهذا يقال ملكة
كما قال المص في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة فلما كانت الصورة طبيعة حقيقة
وصدق عليها تعريفها كذلك جاز ان يقال ما شابهها اي العدم طبيعة وصادق عليه
تعريفها المشابهة للصورة التي هي طبيعة حقيقة وصادق عليها تعريفها كذلك **الفصل الثالث
في ان المركب الطبيعي طبيعة حقيقة** ثم ذهب بعض الشراح الى ان لفظ الطبيعة قد يطلق ويراد
به الجسم الطبيعي كما يطلق ويراد به معانيه الاخر بل قال افلاطون زوينس منهم ان المركب
من الهيولى والصورة طبيعة الكل وتبعه فيه كثير من شراح اللاتين منهم غرالجنسقش يوودو
ويقولون ان لفظ الطبيعة مشترك بالمعنى ومنقسم به الى الهيولى والصورة والمركب منهما
واستدلوا ببعض كلمات المص فانه قال في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة فجميع ما يكون
بالطبع او يكون اذا تحقق شئ منه يستعد ان يكون او يكون لا يقال ما لك الطبيعة لو لم يكن
ما لك الحس والصورة فالطبيعة هو المركب منهما كالحيوانات واجزائها وقال في المتن

الاول ان الحيوانات واجزائها والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء
والماء طبيعة لان هذه وامثالها تقال ان تكون طبيعة انتهى ما قالوا وهذا الرأي
مخالف مخالفة بيّنة لما قال المصنف في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب فانه صرح فيه
ان المركب من الهيولى والصورة ليس طبيعة فانه قال فيه فالحس والصورة طبيعة
بوجه للاشياء التي يكون لها مبداء الحركة غير موجودة مفارقة الا بالنظر الى لوغوس
اي بالعقل او بالتعريف والمعنى واما ما يحصل منهما فليس طبيعة بل من الطبيعة كالانسان
وهذه اي الصورة طبيعة ازيد من الهيولى انتهى فانه حكم ههنا باحكام ثلثة حكم بان
الصورة طبيعة بوجه مغاير لكون الهيولى طبيعة وبان المركب منهما ليس طبيعة بل حاصل
من الطبيعة اي من الهيولى والصورة وبان الصورة طبيعة ازيد من الهيولى ومخالف
للدليل فان المركب منهما خارج من تعريف الطبيعة وكل ما هو خارج من تعريف الطبيعة
ليس طبيعة فالمركب منهما ليس طبيعة وتثبت الصغرى بان المركب منهما ليس مبداء و
علة لحركة ما يكون فيه وسكونه والا لكان حاصلا في نفسه ومغايرا لها وهو بديهي البطلان
ويجاب عما استدلوا به من كلمات المصنف بان ما نقلوا من الفصل الرابع من خامس
ما بعد الطبيعة ليس مكتوب فيه كما نقلوه بل المكتوب فيه في جميع النسخ اليونانية واكثر
التراجم اللاتينية ليس الا ما هذه ترجمته فيكون من الطبع ما حصل من كليهما كالحيوانات واجزائها
انتهى وليس طبيعة كما قال في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب على انه يلزم ان يكون
اجزاء الحيوانات ايضا طبيعة على ما قالوا وترجموا عبارته ولم يقل به احد وبان ما نقلوا
عنه من المتن الاول من هذا الكتاب لا يطابق اصل عبارته الواقعة في جميع النسخ
اليونانية واكثر التراجم اللاتينية فان عبارته فيها ليس الا ما هذه ترجمتها بعينها والحيوانات
والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء توجد بالطبع
لان هذه ومثلها نقول انها توجد بالطبع

الفصل الرابع في ان لفظ الطبيعة ليس مشتركا معنويا بالنظر الى الهيولى والصورة الجوهرية

زعم ذومنس سُوتُوسْ وقُونِنْبْرِغِ وبُوبِلْيُنْسِرُ
الى ان لفظ الطبيعة يقال على الهيولى والصورة باشتراك المعنى وقال سقوتوس
وماستريُسْ وبعض اخر انه يقال على كل منهما باشتراك المعنى تناسبا وقال بُووَدُو
وبعض اخر انه يطلق على كل منهما والمركب منهما باشتراك المعنى ولكن الحق انه ليس
بمشترك بالمعنى بالنسبة الى شيء من الهيولى والصورة بل منهما والجسم المركب ليس
بطبيعة كما مر حتى يقال على الطبيعة لفظ مشترك بالاسم او بالمعنى او متناسب بالنسبة اليه
قال سمبلقيوس في شرحه للمتن الثالث ناقلا عن شرا انوس الكبير وتحسينا ما قاله ان هذا
التعريف المعطى للطبيعة يصدق على مدلولات الطبيعة ماخوذا في كل منها على حدة لان
لفظ الطبيعة كانه يحمل بالاشتراك بالاسم اي بالتناسب لان اليونانيين يسمون التناسب
بالاشتراك بالاسم على الهيولى والصورة وعلى الشيء الذي هو كالصدور والتولد
الطبيعي الذي يطلق اسمه حقيقة على الشيء الذي يكون كالعلة للاجسام الطبيعية وكذلك
التعريف ههنا تصور للطبيعة التي يقال طبيعة حقيقة لكن يقال بالمناسبة على المبادي

المبادي الاخر ايضا لان مبادي الحركات تكون طبيعة لكن لا بوجه واحد ونستدل على ما
قلنا بان الطبيعة يقال على الصورة قولا ازيد من مقوليتها على الهيولى على ما قال المصنف
في المتن الثاني عشر وفي الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول
من اول اقسام الحيوانات ولا شيء من المشترك المعنوي بمقول على بعض افراده
قولا ازيد من مقوليته على بعض اخر كما بيّن فيما قبل المقولات فالطبيعة ليست بمشترك
معنوي وبان الصورة طبيعة كالمبداء الفاعل وفعل وكمال الجسم والهيولى طبيعة
كالمبداء المنفعل فقط كما سيجيء وقوة محضة في ذاتها وقريبة الى العدم كما بيّن في اخر
الكتاب السابق ولا شيء بمشترك معنوي بالنسبة الى المبداء الفاعل والمنفعل والى الفعل
والقوة والى الكمال واللاكمال فالطبيعة ليست بمشترك معنوي بينهما وبانه لو كانت الطبيعة
مشتركة معنوية بالنسبة الى الهيولى والصورة لكانت لشيء واحد طبيعتان متغايرتان
لجنس واحد بعينه لان الهيولى والصورة امران متغايران في نفس الامر والتالي باطل
لانه مثل ان يقال ذات الانسان حاصل من الحيوانين المتغايرين فيها هكذا المقدم فظهر
من هذه الادلة ان الطبيعة لا تقال على الهيولى والصورة بالاشتراك المعنوي وهي
لا يقال ايضا عليهما بالاشتراك اللفظي لان المشتركات في اللفظ انما تتوافق في اللفظ
واما في المعنى والحد فمغايرة وهذا ليس بواقع فيما نحن فيه وايضا ان الهيولى تقال
طبيعة بالنسبة الى الصورة التي هي متناسبة اولى كما ان الحيوان متناسب اولى للصحيح والنبض
والقارورة والدواء يقال صحيحا بالنظر اليه وواحد من المشتركات لا يقال بالترتيب
والتقدم والتاخر بالنسبة الى الاخر وهذا هو ما علمنا المصنف في الفصل الرابع من خامس
ما بعد الطبيعة حيث قال الصورة تقال طبيعة على الحقيقة واما الهيولى فتقال طبيعة لانها قابلة
الصورة وهذه عبارته فما يقال من المذكورات اولا وعلى الحقيقة طبيعة هو الجوهر
اي الصورة لان الهيولى تقال طبيعة بسبب انها قابلة لها قال توماس اقوناس في شرحه
على هذا المحل ظهر منه ان الطبيعة تقال على الجوهر اي الصورة اولا وعلى الحقيقة لان الهيولى
تقال طبيعة لانها قابلة للصورة

الفصل الخامس في الجواب عن الادلة الموردة في الفصل الاول

ويجاب عن الدليلين الاولين الذين نقلهما سمبلقيوس عن الطائفتين بانهما لا ينتجان
الا ان الهيولى طبيعة صدقا وحقا وقد بيناه نحن ايضا في الفصل الثاني وهذا صادق
في نفس الامر حتى ان القدماء لما لم يقدروا ان يصلوا الى الهيولى الاولى وضعوا جسما
محسوسا على ان يكون هيولى اولى لجميع الاجسام الطبيعية كالنار او الهواء او الماء و
قالوا هو جوهر جميع الاجسام وطبيعتها ولا يلزم منه ان لا تكون الصورة طبيعة اصلا
وعن الثالث بان الاجسام الطبيعية تاخذ النوعية والوجود من الصورة ولهذا
تكون طبيعة ازيد من كون الهيولى طبيعة لكن الهيولى داخلة فيها وجزء من ذواتها ومبداء
انفعالي لحركة ما تكون فيه وسكونه فتكون طبيعة كالصورة وان كانت ادنى منها في ان تكون
طبيعة وايضا ان الطبيعيات كما تفترق عن الصناعيات بالصورة التي هي فعل جوهري
كذلك تفترق بالهيولى لانه ليس للمبداء الهيولاني قوة هيولانية الى صورة كذا

في الصناعيات بخلاف المبداء الهيولاني في الطبيعيات ولهذا لايكون افعال الصناعيات
طبيعية بخلاف الطبيعيات وما قالوا من أن الهيولى ليست طبيعة بالنظر الى ذاتها لانها
بالنظر الى ذاتها قوة كلية وبلا فرق بالنسبة الى كل حركة فلا يجديهم نفعا لان المصـ
حين يحكم بان الهيولى طبيعة يتكلم لها من حيث انها موجودة في الخارج وهي انما توجد
في الخارج تحت صورة ما دائما ومع تكون متعينة لامحالة وحين اخذت كقوة كلية
وبلا فرق بالنسبة الى كل حركة تكون معقولة صرفة وليس كلامنا ههنا لها ويجاب
ايضا عما استدل به اولا في الفصل المذكور على ان الطبيعة هي الصورة فقط لا الهيولى
من انه اذا كان الكلام للالفاظ المتناسبة ينفهم على الاطلاق للمتناسب الاول
الذي يكون في هذا الجنس كذا والصورة متناسب اول للطبيعة المتناسب فينفهم
الكلام الكائنة للطبيعة لها فقط فتكون هي طبيعة فقط لا الهيولى بانه اذا كان الكلام
للالفاظ المتناسبة انما ينفهم للمتناسب الاول لانها ما اليق في اكثر المواد لا على الاطلاق
كما نقل ولا يلزم منه ان لا ينفهم للمتناسبات السائرة اصلا بل قد ينفهم لها ايضا لكن
انها ما لا اليق بل لا ابقا وفي بعض الاوقات وهذا هو المفهوم من قول المصنف
المنقول في هذا الدليل من المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة وهو ما قال ان العلم
في كل موضع يكون غالبا للشئ الاول والذي يتعلق به ويقال لاجله ما عداه فلا يلزم
ان ينفهم الكلام الكائنة للطبيعة للصورة فقط حتى يلزم ان تكون هي طبيعة فقط لا الهيولى
والقاعدة المذكورة مناسبة لما نحن فيه فان الكلام الكائن للطبيعة يكون بالاصالة
والاليقية للصورة التي هي المتناسبة الاولى ويكون بالاصالة ولا بالاليقية بل
بالتبع وقلة اللياقة للهيولى ايضا ولا يلزم منه ان تخرج من معنى الطبيعة وتعريفها
بل بين المصـ في المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة المنقول في الدليل المذكور ان
الموجود متناسب بالنسبة الى الجوهر والعرض فكما انه لا ينفهم الكلام الكائن للموجود
للجوهر فقط الذي هو متناسب اول لا للعرض الذي هو متناسب ثان ولا يكون
الجوهر فقط موجودا لا العرض كذلك ههنا لا ينفهم الكلام الكائن للطبيعة للصورة
فقط التي هي متناسبة اولى لا للهيولى ولا يكون الصورة فقط طبيعة لا الهيولى
التي هي متناسبة ثانية وعما استدل به ثانيا بانه لا يلزم من كلام المصـ المنقول فيه
الا ان الهيولى متناسبة ثانية للطبيعة والصورة متناسبة اولى ولا يلزم منه ان لا يكون
الهيولى طبيعة بل تكون طبيعة كما ان العرض مع انه متناسب ثان للموجود موجود
وبان المصـ لم يشتبه في الكلام المنقول عنه في الدليل المذكور في كون الهيولى طبيعة
لانه حكم في اول الفصل المنقول فيه حين عدّ معاني الطبيعة بان الهيولى تقال طبيعة
على الاطلاق وبالذات فلا يجوز ان يريد بالكلمات المذكورة في هذا الدليل ان الهيولى
ليست طبيعة على الاطلاق وبالذات بل بالنسبة الى الصورة والا لناقض نفسه
لكن بين الوجه الذي تكون به طبيعة وقال انها طبيعة من حيث تكون موضوعة قابلة
للصورة التي هي طبيعة ازيد واولى ولهذا قال في المتن الرابع من هذا الكتاب لان

لان الطبيعة وانما موضوع ما ولو توجد في الموضوع وعن الثالث بان ما نقلوه من المتن
الحادي عشر من هذا الكتاب لاثبات ان الطبيعة هي الصورة فقط لا الهيولى لا يفيد
مدعاهم فان المصـ وضع في المتن المذكور ما ذهب اليه القدماء وتبينه في المتون
السابقة عليه من ان الهيولى طبيعة حقا مثبتا ومسلما واراد فيه ان يبين فقط كون
الصورة طبيعة ايضا لان الاشياء لا تقال انها كذا بالفعل الا اذا كانت صاحبة
الصورة كما يمكن ان يرى في الصناعيات فكما ان السرير قبل ان يصير سريرا بالفعل
يوضع تحت صورته الخشب الذي بمنزلة الهيولى والطبيعة عند القدماء كذلك يوضع
ههنا الهيولى والطبيعة تحت الصورة الجوهرية ثم اذا وقع صورة العظم واللحم بالفعل
يصير عظما ولحما وهذا هو مراده مما نقل في هذا الدليل من الفصل الخامس من ما بعد
الطبيعة وعن الرابع بان المراد من الطبيعة المذكورة في تقسيم الجوهر المذكور هي
الصورة الجوهرية على ما يدل عليه تقسيمه المعروف من ان الجوهر ثلثة اقسام الهيولى
والصورة والمركب منهما كما قسمه المصـ في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن
الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخرى وعبارة التقسيم المنقولة
من المتن الرابع من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة من ان الجواهر ثلثة بعضها الهيولى
وبعضها الطبيعة ومائية الشئ والذي هو ملكة ما بالنسبة الى شئ وبعضها المركب
منهما فان الصورة هو الذي يكون وجود شئ وهي ملكة ما بالنسبة الى الاعدام السابقة
لانها ينتهي اليها التكون ولانها توجد في الهيولى كملكة ما وعن الخامس بان المراد بلفظ
المبداء المذكور في تعريف الطبيعة هي الهيولى التي هي مبداء انفعالي اي منفعل فقط
والمراد بلفظ العلة هي الصورة التي هي مبداء فعلي اي فاعل وليس بجواب لان تكون
الهيولى طبيعة ان تكون ذا فعل وتأثير فانهما من خواص العلة والصورة لا من خواص
المبداء الانفعالي والهيولى وان كان تفعل الهيولى فعلا مناسبا لها كالتجزي ثم ان
عدم كون الهيولى علة بالوجه الذي يكون الصورة به علة مسلم لكن عدم كونها
مبداء وعلة بالوجه الذي لا يكون الصورة به علة منكر فان الهيولى طبيعة بوجه مغاير
لوجه كون الصورة طبيعة كما قال المصـ في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب فتكون
مبدأ وعلة بوجه مغاير لوجه كون الصورة طبيعة اي مبداء وعلة فتكون طبيعة و
علة مادية فح اقول ان قوله والهيولى لا يمكن ان يكون علة مادية للحركة بط قوله
لانه ما يكون علة مادية لشئ يكون موضوعا له مسلم لكن قوله والهيولى ليست موضوعة
للحركة بط فانها موضوعة للتكون الذي هو واحد من اقسام الحركة الماخوذة في تعريف
الطبيعة كما مر وايضا ان الهيولى موضوعة لسائر الحركات نعم هي موضوعة اولى
وبعيدة وموضوعة منها كما تكون موضوعة لجميع سائر الاعراض كما بين في كتب
الكون والفساد والموضوع الاول القريب وكهذا لجميع الاعراض هو الجسم
الطبيعي المركب من الهيولى والصورة ثم ان قوله ولانه لو فرض ان الهيولى مبداء
لحركة ما لا تكون طبيعة ايضا لانها لا يمكن ان تكون علة بط لانها علة كما مر قوله لان كون شئ

علة يدل على تأثيره والهيولى قابلة والقبول ليس بتأثير مردود بانه لو دلت العلية على
لما كانت العلة المادية عند المستدل علة مع انه لم يقل به احد فان المشائين اتفقوا
على ان العلة اربعة اقسام علة مادية وصورية وفاعلية وغائية ولو سلم فالهيولى
وان كانت قابلة والقبول ليس بتأثير لكن لها تأثير مناسب لحالها لانها يسعى لصدور
الصورة ويسعى مع الصورة لحصول الجسم الطبيعي ومثل هذا الشيء ليس الا تأثيرا
مناسبا لحالها ولانها لما كانت احد العلل الاربع كان لها تأثير البتة لو لزم ان يكون
لكل علة تأثير على ما قال المستدل وبمثل ما اجيب عن هذا يجاب عما قيل فيه ولا ان
الهيولى لا يفعل شيئا لان كل شيء الى اخره فان الهيولى تفعل فعلا مناسبا لحالها وموافقا
لكونها علة مادية وان كانت لا تفعل كالعلة الفاعلية وكونها فاعلة فعلا مناسبا
لحالها وموافقا لكونها علة مادية وان كانت لا تفعل كالعلة الفاعلية وكونها فاعلة
فعلا مناسبا لحالها وموافقا لكونها علة مادية لا يقتضي ان تكون موجودة بالفعل مع
انها لما كانت مقارنة للصورة دائما تكون موجودة بالفعل دائما وكونها بالقوة
انما هو بالنظر الى ذاتها فقط وعن السادس بان الحركة الطبيعية او القسرية الكائنين
في الاجسام نظران بالنسبة الى الصورة والى الهيولى والحركة المنسوبة الى الصورة
تسمى حركة طبيعية او قسرية تسمى طبيعية اذا صدرت من الصورة المنوعة للجسم المالكة
لقوة تقدر بها ان يفعل مثل هذه الحركة كما ترى في صورة النار فانها تحرك جسم
النار الى الفوق وتسمى قسرية وجبرية اذا كانت الحركة على خلاف ميل صورة الجسم
من مبداء خارج كما ترى في الحجر المرمي الى الفوق فانه يتحرك الى الفوق على خلاف
ميل صورته الى جهة التحت بقوة الرامي وان نسبت الى الهيولى فيمكن ان تلاحظ
الهيولى على وجهين تلاحظ بالعقل اولا بدون صورة ما وتلاحظ ثانيا من حيث
كونها ملبوسة بهذه الصورة او تلك فان لوحظت طبيعة الهيولى بالوجه الاول
فيمكن ان تسمى كل حركة طبيعية لها موافقة لميلها فان الهيولى الملحوظة بالوجه الاول كما
تكون نسبتها الى جميع الصور على السوية كذلك يكون نسبتها الى جميع الحركات والاحوال
الصادرة من تلك الصور وان لوحظت بالوجه الثاني فيمكن ان يقال هذه الحركات
انها طبيعية لهذه الهيولى وبعضها قسرية لها لان الهيولى الملحوظة من حيث انها متصورة
بصورة كذا تكتسب حصة من ميل صورتها والجسم الذي هي جزؤها لان الجزء يميل
بالطبع الى محل الكل وعن السابع بان لشيء واحد يكون طبيعته التامة المساوية واحدة
ولكن لا مانع من ان يكون طبيعته اللاتامة اللامساوية جزء طبيعته التامة المساوية
اثنتين البحث الثالث في ان الطبيعة التي عرفها المص هل تكون مبداء انفعاليا فقط
او مبداء فعليا او كلا منهما وباي وجه تكون وفيه فصول اربعة الفصل الاول اعلم
ان بعض الشراح اختلفا فيما في ان المراد من لفظ المبداء الماخوذ في تعريف الطبيعة
الذي ذكره المص هل هو المبداء الفاعل فقط او المبداء المنفعل فقط او كلاهما
ذهب ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفا الى الاول

الى الاول حيث قال ان معنى قولنا مبداء للحركة اي مبداء فاعلي يصدر عنه التحريك
في غيره واستدل البعض عليه بوجهين اما اولا فبان المص بعد ما ذكر التعريف المذكور
فرق به الطبيعيات من اللاطبيعيات بان قال اللاطبيعيات ليس في نفسها مبداء الفعل فلا فرق به
علم انه يوجد في الطبيعيات مبداء فاعلي للحركة هو الطبيعة لان مبداء الفعل ليس الا مبداء فاعليا
واما ثانيا فبانه اعتاد ان يسمي العلة الفاعلية مبداء منه الحركة والسكون كما يظهر من المتن
التاسع والعشرين من هذا الكتاب فالمناسب لعادته ان يراد به في تعريف الطبيعة
المبداء الفاعل وقد اضطرب كلام سمبلقيوس في شرح قول المص من المتن الثاني جميع
ما يوجد بالطبع ترى ان يوجد في نفسها مبداء الحركة وفي شروعه في شرح المتن السادس
عشر والسابع عشر وعد اولا معاني خمسة للفظ الطبيعة وقال تؤخذ اولا بمعنى الهيولى و
ثانيا بمعنى الصورة وثالثا بمعنى المركب الطبيعي ورابعا بمعنى التولد والتكون الذي يكون
به الاجسام الطبيعية وخامسا بمعنى ما يكون علة لحركة الاجسام الطبيعية كما ان الصنعة علة فاعلية
للصناعيات وحركاتها ثم قال ان الطبيعة الماخوذة بهذا المعنى الخامس تشرع في فعالها
من الطبيعة التي هي الهيولى وبتوسط التولد والتكون الذي هي طبيعة اخرى تأتي الى الصورة
التي هي طبيعة اخرى به تفعل الجسم الطبيعي الذي هو طبيعة اخرى وبهذا الوجه تنتهي الطبيعة
بالطبيعة الى الطبيعة ثم قال وان كان يدل لفظ فيسس على التولد والتكون اذا نظر الى قوة
هذا اللفظ لكن يدل ازيد حقيقة على الطبيعة التي تكون علة فاعلية للاجسام الطبيعية ويعلم
من هذه الكلمات ان الطبيعة الماخوذة ازيد حقيقة مبداء فاعلي عنده وهو فاعل
داخلي ثم قال لو كان الطبيعة كالصنعة فاعلة فباي وجه تفترق من النفس لان حكم افلاطون
والمص بانها مبداء داخلي فاعل للحركة ثم قال ان الطبيعة اسفل من النفس فلما كانت النفس
مبداء فاعليا محركة لذوي الانفس لا يكون الطبيعة مبداء فاعليا للحركة والا لما افترقت
من النفس والتالي بط فكذا المقدم فلزم ان تكون الطبيعة مبداء انفعاليا فقط به تصير
الاجسام قابلة لان تتحرك وتسكن لا لان تحرك وتسكن نفسها قال فالطبيعة تفترق
من النفس لان افلاطون وارسطو لم يقولا بكون الطبيعة التي هو مبداء الحركة في الاجسام
نفسا لان النفس عندهما محركة الاجسام والطبيعة مبداء لحركة ما يكون فيه وسكونه لا من جهة
التحريك والتسكين بل من حيث يحرك ويسكن اي من حيث يقبل الحركة والسكون فالطبيعيات
لا يقال متحركة من انفسها والا لقدرت ان تسكن انفسها ايضا كما قال المص بل يرى ان توجد
فيها قابلية بها يمكن ان تتحرك واثبت ما قال بوجوه ثلثة اثبته اولا بما قال المص في تعريف
الطبيعة لان يتحرك ويسكن ما هو فيه بصيغة اللازم فانها لو كانت مبداء فاعليا لقال
مبداء اول يحرك ويسكن ما هو فيه بصيغة المتعدي ولم يقل لان يتحرك ما هو فيه لكن
لم يقل يحرك ويسكن ما هو فيه بل لان يتحرك فيسكن ما هو فيه فليست بمبداء فاعلي
وثانيا بان الاجسام الثقيلة والخفيفة اجسام طبيعية ولا يوجد فيها مبداء فاعلي لحركاتها
كما يظهر من المتن الثاني والثلثين من ثمان السماع الطبيعي لانه لو وجد فيها مبداء فاعلي
لما سأل الفيلسوف في ذلك المتن من اي شيء تتحرك هي ثم استنتج في اخره وقال فظهر ان شيئا

منها لا يحرك نفسه لكن لا يكون فيها مبداء التحريك والفعل بل مبداء الانفعال وثالثا بما سبق من انه لو كانت الطبيعة مبداء فاعليا للحركة لما افترقت من النفس لان النفس مبداء فاعلي لجميع الحركات الموجودة في ذوي الانفس وهذا يمكن ان يلاحظ في النفس النامية التي هي ادنى ساير النفوس لانا نرى انه يوجد في اصحاب هذه النفوس مبداء فاعل داخل وعلة التغذي والنمو والتولد وكذلك نرى ان كل نفس محرك للجسم وفاعل لجميع الافعال الكائنة فيه فلما كانت الطبيعة مغايرة للنفس كما بين لا يكون مبداء فاعليا بل انفعاليا لكنها مغايرة لها فلا تكون مبداء فاعليا بل انفعاليا ولما زعم ان بهذا الدليل الماخوذ من تغاير الطبيعة والنفس اقوى ادلته سعى ان يثبت ان النفس ليست بطبيعة فقال ان الطبيعة والنفس متباينان لان كلا منهما يعرف بتعريف مغاير لتعريف الاخر وكل شيئين يكون تعريف كل منهما مغاير التعريف الاخر متباينان فالطبيعة والنفس متباينتان واثبت الصغرى بان النفس تعرف بانها فعل لجسم طبيعي آلي كما عرفها المص في المتن السابع من ثاني النفس والطبيعة بانها فعل الجسم لا آلي ولا غير متجانس بل الجسم البسيط المتجانس وبانه لما كانت النفس فعلا لجسم طبيعي كانت لاحقة بالجسم الطبيعي فتكون لاحقة بالطبيعة وكل لاحق مباين لما لحق به فالنفس مباينة للطبيعة وبان النفس علة لحركات متضادة كما هو ظاهر في الحيوانات والنباتات فانها تكبر وتصغر بالنظر الى الامكنة المتضادة لانها لا تنمو الى جهة الفوق فقط لا الى جهة التحت بل بالنظر الى كل منها كما قال المص في المتن الرابع عشر من ثاني النفس والطبيعة ليست كذلك لانها علة لحركة واحدة متعينة فقط الى جهة واحدة فقط كما ان النار تتحرك بطبعها الى جهة الفوق فقط لا الى جهة اخرى والتراب يتحرك بطبعه الى جهة التحت لا الى جهة اخرى فالنفس ليست بطبيعة بل مباينة لها وبان النفس ليست في الموضوع لان النفس الناطقة لا هيولانية ودائمة غير مربوطة بالهيولى والطبيعة في الموضوع على ما قال المص في المتن الرابع فالنفس ليست بطبيعة وتبعه شنقوتش في مواضع عديدة من كتبه واكثر شنقوتيين ان الطبيعة تصدق على المبداء المنفعل وعلى المبداء الفاعل باقيا كان او لا حين نتكلم على الاطلاق لكن حين نتكلم بالنظر الطبيعي فيصدق على المبداء المنفعل اولا وغالبا ولا يصدق على المبداء الفاعل الباقي الا بتعلقه بالمنفعل المتصل به فالمبداء المذكور في تعريف الطبيعة يؤخذ اولا وغالبا للمنفعل وثانيا وقليلا للفاعل كذا قال تماشريش وتجتش و قال بعض العلماء كبرلتش وتوماشاتش الى ان الصيغة مبداء انفعالي فقط واستدلوا عليه بان كل تبدل طبيعي يكون في الاجسام الطبيعية من المبداء الانفعالي لا من الفاعل لان التبدل الطبيعي هو الذي يكون به كل شئ قابلا لان يتبدل من كل فاعل وهذا القبول لا يوجد في شئ طبيعي من الفاعل الطبيعي بل من الانفعالي لانه ليس شئ بقابل لان يتبدل من الغير بسبب انه يوجد في ذلك قوة الفاعلية بل بسبب انه يوجد في ذلك قوة الانفعال

وقال بعض ستوتيليم

الفصل الثاني في ان الراي الصحيح هو ان الطبيعة مبداء فاعلي وانفعالي للحركة والسكون وان كل نفس طبيعة على ما ذهب اليه عامة المشائين

ذهب عامة المشائين الى ان الطبيعة التي عرفها المص بمبداء الحركة والسكون يكون مبداء فاعليا ومنفعليا كذا قال يحيى النحوي وثمسطيوس وابن رشد وتوما اقوينا تشتن وقد رتش بنداريش وبقولومناس وزبارلوس وقونمبريجنسيس وهرتادس وروبيش وكابريكس واوويدو وهذا هو راي المص وليست هو المبداء الفاعل فقط ولا المبداء المنفعل فقط اما كونها مبداء انفعاليا فيمكن ان يثبت ببعض الادلة المنقولة في الفصل السابق عن سمپلقيوس ويثبت ايضا بان الهيولى طبيعة في نفس الامر وداخل في تعريفها الذي ذكره المص كما بين في الفصل الثاني من البحث السابق وظاهر انها ليست بمبداء فاعلي لانه ليس لها فاعلية فبقي ان يكون بعض الطبيعة مبداء انفعاليا واما كونها مبداء فاعليا فيثبت اولا بان الصورة طبيعة كما بين في الفصل الثاني من البحث السابق والصورة مبداء فاعلي لما قال المص في المتن الثالث والخمسين من ثاني الكون والفساد من ان الانفعال والتحرك للهيولى والتحريك والفعل لقوة اخرى اي للصورة ظاهر في الاشياء التي تتكون من الصنعة والطبع لان الماء لا يفعل الحيوان من نفسه ولا الخشب السرير انتهى ويستفاد هذا من الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة فانه بعد ما قال فيه ان الهيولى تقال طبيعة من حيث انها قابلة الصورة وكذا التكون والتولد يقال طبيعة قال لان الحركات تكون منها ومبداء لحركة الطبيعيات وكل احد يعرف ان ما يصدر منه الحركة وما هو مبداء لحركة الاجسام الطبيعية يكون فاعلا وايضا ان المص بين في المتن الثالث عشر ان الصورة طبيعة مبداء لان الاجسام الطبيعية تتولد اجل ما اخرجت به لها بالصورة قال فيه فاذا كان الامر كذلك فالصورة طبيعة لانه يتولد من الانسان انسان وثانيا من النظير الذي ذكره المصنف اي الطبيب المعالج لنفسه المشبه به الطبيعة كما قال في المتن السادس والثمانين ولهذا فرق في المتن الثالث بعد تعريف الطبيعة بين الطبيب المعالج لنفسه والطبيعة بان الطبيب او قل صنعة الطب مبداء الحركة اي الشفاء بالعرض فقط والطبيعة مبداء الحركة اعني الشفاء بالعرض فقط والطبيعة مبداء للحركة بالذات فانه يقال ح لو كان الطبيعة مبداء انفعاليا فقط لا فاعليا لا افترقا فرقا بينا بان يقال الطبيب وصنعة الطب مبداء فاعلي والطبيعة مبداء انفعالي لكن المص لم يفرقهما كذلك بل فرقهما بعد تسليم كونهما مبداء للحركة بان الطبيب وصنعة الطب مبداء بالعرض والطبيعة مبداء بالذات فالطبيعة ليست مبداء انفعاليا فقط عنده وثالثا بما حقق في المتن الثالث المذكور ان جميع الاشياء التي تكون بالصنعة لا يوجد فيها مبداء فاعلي كما يوجد في الطبيعيات حيث قال وكذلك جميع ما سواه من الاشياء التي يكون بالصنعة لانه لا يوجد في شئ منها مبداء الفاعلية بل مبداء بعضها يكون في غيره ومن الخارج كالبيت وجميع الاشياء الاخر المصنوعة باليد ومبداء بعضها يوجد في نفسه لكن لا يكون كل ما يمكن ان يكون علة لنفسه بالعرض علة بالذات انتهى فانه فرق ههنا بين الطبيعيات واللاطبيعيات بفرقين احدهما هو انه يوجد في الطبيعيات مبداء الفاعلية ولا يوجد في اللاطبيعيات بل في غيرها وثانيهما هو ان بعض اللاطبيعيات

وان وجدت فيها مبداء الفاعلية كالطبيب المعالج لنفسه لكنه بالعرض والطبيعة مبداء
الفاعلية بالذات فلو كانت الطبيعة مبداء انفعاليا فقط لوجب ان يقول في الفرق
بينهما ان الصناعيات يوجد فيها مبداء فاعلي والطبيعيات لا يوجد فيها مبداء فاعلي
بل انفعالي فقط لكنه قال ان الطبيعة قوة فاعلية وبيّن فرقها ان الصنعة بان الطبيعة
مبداء فاعلي بالذات والصنعة مبداء فاعلي بالعرض ورابعا بان الهيولى قوة
طبيعية منفعلة كما مرّ وكل قوة طبيعية منفعلة تقابل قوة طبيعية اخرى فاعلية على ما
حكم به المصر في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني من تاسعه
فالهيولى تقابل قوة طبيعية اخرى فاعلية وهي ليست الا الصورة كما سيبين وبما
ذكرنا ظهر بطلان قول من قال ان الطبيعة مبداء فاعلي فقط وقول من قال انها انفعالي
فقط ولما رأينا البحث عن القول الاخر لسمبلقيوس قبل ان نبين اية طبيعة تكون
فاعلة وباي وجه تكون واي طبيعة تكون منفعلة مناسبا قدمناه عليه قائلين ان
تعريف الطبيعة المذكور صادق على كل نفس حتى ان النامية والحيوانية والانسانية
من حيث تكون في البدن طبيعة جزما وهذه الدعوى مخالفة لما ذهب اليه سمبلقيوس
وابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء وآلبرتوش
الكبير فانهم زعموا انه لا شيء من النفس بطبيعة معرّفة بالتعريف السابق ودعوانا
الاخيرة اي ان النفس الانسانية طبيعة مخالفة لما ذهب اليه توليتش وبزريش
فانهما زعما انها تكون وتسمى طبيعة وانها ليست بطبيعة اصلا وفرانجسقوس يقولون منا
وبعض اخر من اللاتينيين والي ما ادعينا ذهب اسكندر الافروديسي وتوما اقويناس
وسارج ورهابين قونمبرجنيسس وفونسيكس وروبيش وغيرهم على العموم اما
كون النفس النامية والحيوانية طبيعة وصادقا عليها تعريفها فيثبت اولا بما قال المصر
في المتن الاول من هذا الكتاب الحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام
البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء توجد بالطبع لان هذه وامثالها نقول
انها توجد بالطبع فانه عدّ الحيوانات والنباتات من الطبيعيات وهما انما تحصلان
وتكونان كذلك بالنفس لانه لا يوجد فيها صورة الا النفس فانفسهما تكون طبيعة
بلا ريب وثانيا بانه حين بين في المتن الثمانين في سلاتين الثمانين من هذا الكتاب
ان الطبيعة تفعل افعالها لاجل غاية مثّل بافعال النمل والخطاف والعنكبوت فتكون هذه
الافعال من الطبيعة وهي لا تصدر الا من انفس هذه الحيوانات الفاعلة بالتخيل فتكون
انفسها طبيعة وثالثا بما قال المصر في المتن السابع والعشرين من ثامن الطبيعيات
ان الحيوانات اذا حركت من المبداء الداخل فيها حركت من الطبيعة وهذا المبداء
الداخل المحرك لها هو نفسها بلا ريب فهي طبيعة ورابعا بان المصر اثبت في الفصل
الاول من اول اقسام الحيوانات ان النفس النامية والنفس الحيوانية طبيعة بانهما
مبداء النمو وقوة التبدل والحس انتهى ولهذا يكون تعليمهما والبحث عنهما بالذات
من وظائف الحكمة الطبيعية ويستنبط من هذا الفصل ان النفس النباتية والحيوانية مبداء

مبداء داخل وعلة بالذات لحركة النباتات والحيوانات فتكون طبيعة البتة لان كل ما
صدق عليه تعريف شيء يصدق عليه هذا الشيء المعرف فنقول النفس النامية مبداء
داخل وعلة لنمو النباتات وكبرها وتولدها والنفس الحيوانية مبداء داخل وعلة
لحس الحيوانات وحركاتها المكانية وكل ما كان كذلك طبيعة فالنفس النباتية والحيوانية
طبيعة واما كون النفس الانسانية طبيعة وداخلة في تعريفها المذكور ففيه اشكال نشاء
من بعض اقوال الفيلسوف المذكورة في الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات
وقد ذكرناه ودفعناه في اول شرحنا لكتاب الثالث من كتب النفس فانتظر
اليه ولنرجع نحن الى ما نحن فيه

الفصل الثالث في ان اي طبيعة مبداء فاعلي وآيها انفعالي

قد تبينا اجمالا ان الطبيعة التي عرفها المصر تكون مبداء فاعليا وانفعاليا للحركة
والتبدل ولما كان بعضها هيولى وبعضها صورة اقتضى طريق التعليم ان نميز ونعين
اي طبيعة تكون مبداء فاعليا وباي وجه تكون كذلك وايها تكون مبداء انفعاليا
وبيان المبداء الفاعلي لا يرى ان يكون مشكلا فانه ظاهر ان المبداء الفاعل للحركة هو
الذي يفعل تلك الحركة وظاهر ان حركة الاجسام الطبيعية يفعلها صورها فلما كان
حركات الحيوانات يفعلها نفوسها كما بيّن في المتن الثاني والثلثين من ثامن الطبيعيات
وكان حركات الاجسام الثقيلة والخفيفة مفعولة بالاصالة من صورها على ما تبينا في شرح
المتن المذكور فالطبيعة التي هو مبداء فاعلي هي الصورة والفعل والعمل تختص بها
كما تقرر في المتن الثالث والخمسين من ثاني الكون والفساد ولما كان المبداء الفاعلي
موثرا فيما يفعل فيه لان ما يفعل هو شيء يؤثر فيه وكان التاثير مخصوصا بالعلة الفاعلية
فانها تفترق من المبداء بكونها موثرة لزم ان نجزم بان المراد من لفظ العلة المذكور
في تعريف الطبيعة هي الصورة التي هي علة فاعلية واما بيان المبداء الانفعالي
فيرى ان يكون مشكلا لوقوع اختلافات كثيرة فيه فانه زعم سمبلقيوس على ما تبينا
في الفصل الاول من هذا البحث ان الطبيعة التي عرفها المصر انما تكون مبداء انفعاليا
قال وهو قابلية بها يمكن ان يحرك وينفعل وينتظم ومن هذا قال سقوتوس وبعض
اخر كالمنبيين ان المبداء الانفعالي للحركة في تعريف الطبيعة ليس هي الهيولى فقط
بل يكون صورة ايضا ويوضحون ما قالوا بثقل الاجسام الثقيلة الماخوذ كالصورة
فانه مبداء انفعالي وعلة لان يكون الحجر قابلا للحركة الى الوسط لان الجسم يكون قابلا
لاخذ الانفعالات الطبيعية من الصورة التي يكون بها ولما ذهب بعض اللاتينيين
منهم بعضهم الى ان الطبيعة هي الصورة فقط كما نقلنا سابقا وذهب الى ان الصورة
فقط تكون مبداء فاعليا منطوعة بوجه اخر والى هذا ذهب زابارلوس قال
الشارح انا اقول اولا ان الطبيعة التي تكون في تعريف الطبيعة مبداء انفعاليا ليست
بصورة لان الصورة لو كانت مبداء انفعاليا لكونها مقوية ومعينة للشيء القابل
المستعد لان يتاخذ هذه الحركة او تلك كما قال القائلون بكونها مبداء انفعاليا يلزم
ان لا يكون الطبيعة مبداء انفعاليا احيانا بل فاعليا فقط واللازم كذب لانا قد تبينا

ومبداء انفعاليا منطبعة بوجه

في الفصل السابق ان الطبيعة تكون مبدءا فاعليا وانفعاليا فحذ الملزوم وتثبت
الملازمة بان الطبيعة التي هي صورة ليست بمبدإ وعلة لحركة الجسم الذي توجد
فيه المسماة بالحركة الباقية فقط بل تكون ايضا لها مبدءا وعلة لحركتها من جهة التحت
الى جهة الفوق وهذه الحركة باقية في النار غير منتقلة منها الى شيء اخر وكذلك طبيعتها
وصورتها مبدأ وعلة لتسخين الخشب وحرقها وهذا التسخين والحرق حركة متعدية
وفعل مجاوز لانه كما ان النار تتحرك الى الفوق بسبب طبعها وصورتها وكذلك
تسخن وتحرق الخشب بها وكون الطبيعة مبدءا وعلة لكلا هاتين الحركتين يستفاد ايضا
من المتن الثالث عشر من هذا الكتاب والمتن الرابع عشر من ثالث الطبيعيات والفصل
الاول من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات والمتن الرابع والثلثين من ثاني النفس
ومن هذا يعلم ان المصنف اراد بلفظ الحركة المذكور في تعريف الطبيعة مطلق الحركة باقية
كانت او منتقلة واذا علم هذا فاستنتج ان الطبيعة لما تعين في الحركة المنتقلة والفعل
المجاوز الجسم القابل لانه ياخذ في نفسه الحركة بل لتصدر الحركة في جسم اخر فاذا كان
كذلك لا يكون الطبيعة مبدءا انفعاليا لان القائلين بان الصورة مبدأ انفعالي
يزعمون انها مبدأ انفعالي للحركة من حيث تقوم وتعين الجسم القابل لانه ياخذ الحركة
فاذا لم يقبل الحركة في الفعل المجاوز بل تخرج في جسم اخر لم يكن مبدءا انفعاليا
وايضا النفس من حيث انها صورة طبيعية وهي ليست مبدءا انفعاليا للحركة لانها
مبدأ يكون به حيا ونعمل به اولا وننفعل به فالطبيعة التي هي مبدأ انفعالي للحركة
ليست بهذه الصورة وثانيا ان الطبيعة المعينة لان تكون مبدءا انفعاليا هي
الهيولى فلما كانت الطبيعة اثنتين الهيولى والصورة تكون الهيولى مبدءا انفعاليا
للحركة والسكون والصورة مبدأ فاعليا وعلة لهما وهذا المدعى ظاهر لان الهيولى
موضوعة كما بين في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق والانفعال مختص
بالموضوع كما بين في المتن السادس والخمسين من هذا الكتاب ثم ان الحركة المأخوذة
في تعريف الطبيعة تؤخذ بالمعنى الاعم الشامل لانواع الحركة وللتكون والفساد كما مر
مرارا وهما انما يكونان في الهيولى كما في الموضوع فهي فقط بالنظر اليهما مبدأ انفعالي
وبالنظر الى سائر اقسام الحركات وان لم تكن فقط وبالذات موضوعة لها لكنها
موضوعة لها من حيث انها ملتبسة بالصورة فلما كان الموضوع من حيث انه موضوع
لا يكون له فعل بقي ان يكون الهيولى المبدأ الذي يسمى انفعاليا والصورة مبدءا
فاعليا له اي لسائر اقسام الحركة فان الفعل للصورة ويشير المصنف بالمبدإ الى الهيولى
وبالعلة الى الصورة لان المبدأ يستعمل غالبا فيما ليس له تاثير والعلة فيما يكون له تاثير
وذكرهما معا في تعريف الطبيعة فمن كان يقول ان المبدأ المذكور في تعريف الطبيعة
يراد به المبدأ الانفعالي والهيولى فقط والعلة المذكورة فيه يراد به المبدأ
الفاعلي والصورة فقط فقوله حق مطابق لرأينا ومن لم يقل كذلك فقوله ليس
بحق وتمام حققنا الى ههنا ظهر ان الطبيعة تكون مبدءا فاعليا وباي وجه تكون وانها تكون

لحركة تصدر منها وتبقى في موضوع اخر مسماة بالحركة المنتقلة والفعل المجاوز مثل طبيعة النار وصورتها مبدأ وعلة له

لا تتقوم ولا تتعين صح

تكون مبدءا انفعاليا وباي وجه تكون

الفصل الرابع في الجواب عن الادلة المورودة لاثبات راي ابن سينا وسمبلقيوس

نجيب عن الدليل الاول المورد لرأي
ابن سينا بانه انما يكون مقابلا للرأي الذين يزعمون ان الطبيعة انما هو مبدأ انفعالي
فقط ولا يكون مقابلا لرأينا اصلا القائل بانها تكون مبدءا فاعليا وانفعاليا
لسبب ذكرناه لان قول المصنف ان الطبيعة مبدأ الفعل ومبدأ فاعلي لا ينفي
كونها مبدءا انفعاليا فان قلت لم بين في ذلك المحل كونها مبدءا فاعليا ولم يبين
كونها مبدءا انفعاليا قلت لانه كان فيه بنسبة الطبيعة الى الصنعة ليخرج الصنعة
من تعريف الطبيعة ويميزها منها والصنعة ليست الا مبدءا فاعليا للمصنوعات
لا انفعاليا فليكون المنسوب مطابقا للمنسوب اليه ذكر فيه كونها مبدءا فاعليا
ولم يذكر كونها مبدءا انفعاليا لعدم مناسبته للمقام وعن الثاني بان الطبيعة تكون
علة فاعلية بلا ريب لان الصورة تكون كذلك لكن يجب ان توضع تحتها طبيعة اخرى
هي مبدأ انفعالي وهو الهيولى وتسمية المصنف العلة الفاعلية مبدءا منه الحركة
والسكون لا يستلزم تسميتها مبدأ الحركة والسكون فان الثاني مغاير للاول
فلا يناسب ان يراد بمبدإ الحركة والسكون المبدأ الفاعلي كما زعم ونجيب عن الدليل
الاول لسمبلقيوس الماخوذ مما قال المصنف في تعريف الطبيعة لانه يتحرك ويسكن
ما هو فيه فانها لو كانت مبدءا فاعليا لقال فيه مبدأ اول يحرك ويسكن ما هو
فيه ولم يقل مبدأ اول لان يتحرك ويسكن ما هو فيه بانه ليس بشيء فانه لو صح
فانما ينتج عدم كونها مبدءا فاعليا فقط لا عدم كونها مبدءا فاعليا وانفعاليا لان
فاعل يتحرك ويسكن ليس المبدأ والعلة كما زعم حتى يلزم ان يكون مراد المصنف
منهما المبدأ الانفعالي بل ما هو فيه اي الجسم فان كلمتي يتحرك ويسكن ليستا مسندتين
الى المبدإ بل الى ما هو الذي يكون المبدأ والعلة فيه القابل للحركة من المبدأ الانفعالي
الذي هو الهيولى والمتحرك من العلة التي هو المبدأ الفاعلي اي الصورة فح يصدق
على المبدأ الفاعلي ايضا وعن الثاني بان صور الاجسام الثقيلة والخفيفة مباد فاعلية
منها تتحرك هي وتسكن والمصنف يريد مما قال في المتن الثاني والثلثين من ثامن السماع
الطبيعي ان ذوي الانفس تتحرك من نفسها وذوي الانفس ليست كذلك ان ذوي
الانفس يحركون من نفسها على حال ووجه متى واين ارادوا ان يسكنوا يقدرون
ان يسكنوا بخلاف لا ذوي الانفس فانها لا تقدر ان تتحرك كذلك فمراده مما قال
فيه ان شيئا من الاجسام الثقيلة والخفيفة لا يحرك نفسه الى اخره ان شيئا منها لا يحرك
نفسه كما تحرك ذوو الانفس انفسها ولا يكون لحركتها مبدأ فعلي كما يكون لذوي
الانفس بحيث متى واين ارادت ان تسكن بعد الحركة تقدر ان تسكن فان الحجر مثلا
اذا تحرك الى الاسفل لا يقدر ان يسكن في جزء من مسافة حركته بل لا بد ان ينزل الى اسفل
اذا لم يمنعه مانع بخلاف الانسان فانه اذا مشى يقدر ان يسكن في كل جزء من مسافة حركته
وعن الثالث بنقضه فانه لما كانت الطبيعة اعم من النفس يجري مثله في اثبات عدم كون

الحيوان حساسا بان يقال لو كان الحيوان حساسا لما افترق من الانسان لان الانسان
حساس وثانيا كان الحيوان مغايرا للانسان لا يكون حساسا لكنه مغاير فلا يكون
حساسا مع انه بط فكما كان هذا باطلا كذلك يكون قوله فيه فكما كان الطبيعة
مغايرة للنفس لا تكون مبدءا فاعليا بل انفعاليا لكنها مغايرة لها فلا تكون مبدءا
فاعليا بل انفعاليا ولان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم كان الحيوان يمكن
ان يلاحظ على وجهين احدهما من حيث انه عام وهو بهذا الوجه شامل للانسان
وساير الحيوانات وثانيهما من حيث كانه مباين للانسان لانا نذكر الحيوان كثيرا ونريد
ما عدا الانسان كما اذا نبين حماقة فرد من الانسان وغباوته نقول انه حيوان
فان من عادة الالسنة ان تعطى اسم الجنس لاخس قسميه كما بين في شروع فصل
الفصل من كتاب فورفوريوس كذلك يمكن ان يلاحظ الطبيعة على وجهين احدهما
من حيث انه عام وهي بهذا الوجه شامل للنفس وساير الطبايع وثانيهما من حيث
كانها مباين للنفس ومنه تعرف كما ان الانسان حيوان يكون بسبب فصله وافعاله
اعلى من الحيوان الملحوظ بالوجه الثاني كذلك النفس طبيعة يكون بسبب خواصه وافعاله
اعلى من الطبيعة الملحوظة بالوجه الثاني وبهذا المعنى نقول الطبيعة ادنى من النفس والنفس
اعلى من الطبيعة وبهذا التعليم نجيب ايضا عن الادلة التي اوردها سيلقيوس
على ان النفس ليست بطبيعة فانا نجيب عما قال اولا ان كلا من النفس والطبيعة يعرف
بتعريف مغاير لتعريف الاخر وكل شيئين يكون تعريف احدهما مغايرا لتعريف
الاخر متباينان فالنفس والطبيعة متباينتان بان هذا الدليل جار في كل جنس ونوعه
بان يقال ان كلا من الجنس كالحيوان ونوعه كالانسان يعرف بتعريف مغاير لتعريف
الاخر وكل شيئين يكون تعريف احدهما مغايرا لتعريف الاخر متباينان مع ان المدعى
اي كون الجنس كالحيوان والنوع كالانسان متباينين تخلف ولما لم يكن الجنس والنوع متباينين
مع كون تعريفيهما متغايرين لا يكون الطبيعة والنفس متباينين فان الطبيعة جنس النفس
نوع والجنس والنوع ليسا متباينين بل الجنس اعم من النوع صادق عليه فالطبيعة
ليست بمباينة للنفس وان كان تعريف كل منهما مغايرا الاخر وعما قال ثانيا من انه
لما كانت النفس فعلا لجسم طبيعي كانت لاحقة بالجسم الطبيعي فتكون لاحقة بالطبيعة
وكل لاحق مباين لما لحق به فالنفس مباينة للطبيعة بان المراد من عبارة النفس فعل
لجسم طبيعي انها فعل لجسم صار بسببه طبيعيا وكون الجسم ذا طبيعة ليس اقدم من وجود النفس
بل انما يكون كذلك بها كما يكون آليا بها وعما قال ثالثا من ان النفس علة لحركات
متضادة والطبيعة ليست كذلك فالنفس ليست بطبيعة بان الطبيعة المطلقة قد تكون
علة لحركة واحدة فقط كطبيعة النار فانها تكون علة لحركة النار الى جهة الفوق فقط وقد
تكون علة لحركات متضادة كنفوس النباتات والحيوانات والانسان فانها تكون
علة لحركاتها الى جهات متخالفة نعم قد يقال الطبيعة علة لحركة واحدة فقط لكن المراد
بلفظ الطبيعة ما عدا النفوس كما يقال في مقام الذم زيد حيوان ويراد بالحيوان معنى

لا يصدق على زيد وعما قال رابعا من ان النفس ليست في الموضوع والطبيعة في الموضوع
فالنفس ليست بطبيعة بان الحق ان النفس في الموضوع اي في الهيولى اي البدن لان النفس
تحل مع الهيولى كما سيأتي في كتب النفس كما ان الطبيعة المراد بها ما عدا النفس في الموضوع
اي الهيولى واما كون النفس الناطقة دائمة لا فاسدة بعد خراب البدن فلا نفيد عدم
كونها فيه كما سيجيء في كتب النفس ونجيب عما قال زرنس وتوماجيانس وبعض اخر من علماء
اللاتين من ان كل تبدل طبيعي يكون في الاجسام الطبيعية من المبدء الانفعالي لا من الفاعل
لان التبدل الطبيعي هو الذي به يكون الجسم قابلا لان يتبدل من الفاعل وهذا القبول
لا يوجد في شيء طبيعي من الفاعل الطبيعي بل من الانفعالي الى اخره بان قولهم كل تبدل طبيعي
يكون في الاجسام الطبيعية من المبدء الانفعالي لا من الفاعل باطل لان الحيوانات تتحرك
وتتبدل بالحركة والتبدل الطبيعيين لكن لا من المبدء الانفعالي فقط بل من انفسها التي هي
طبايع وقولهم لان التبدل الطبيعي هو الذي به يكون الجسم قابلا لان يتبدل من الفاعل
كذب لانه لو كان التبدل الطبيعي ما ذكر لكان الماء اذا تسخن من النار والخشب اذا
تبدل من النجار ليصير سريرا متبدلا تبدلا طبيعيا ولم يقل به احد البحث الرابع في ان الطبيعة
التي عرفها المصنف بالتعريف المذكور هل توجد في الفلك ام لا وفيه فصول اربعة
الفصل الاول في اثبات انها لا توجد في الفلك اعلم انه ذهب كثير من فحول العلماء الى ان
الطبيعة التي عرفها المص فيما مر لا توجد في الفلك لكن لم يذهبوا اليه بطريق واحد فذهب
ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء والبرتوس الكبير
وسقوتوس وورآندتس الى انها لا توجد في الفلك لانها مبدء الحركة لما يكون فيه
وحركة الفلك لا تكون طبيعية لان جوهر الفلك ليس طبيعة فلا توجد فيه وهذا الرأي
غير معقول لكون مبناه فاسدا وهو ان حركة الفلك ليست طبيعية لانا بينا مع المص
في اول كتب الفلك ما يقابله مفصلا ونقول ههنا بالاختصار ان الفلك جسم طبيعي كما
صرح به المص في المتن الاول من ثالث الفلكيات وفي المتن الثاني والثاني عشر
من ثامن ما بعد الطبيعة وفي المتن الخامس من الثاني عشر منه وفي مواضع اخرى
وكل جسم طبيعي له طبيعة بالمعنى الذي ذكره المص والا لم يكن جامعا لافراده فالفلك
له طبيعة بالمعنى الذي ذكره المص وكل ما له طبيعة يكون له حركة طبيعية فالفلك يكون له
حركة طبيعية وان الفلك جسم طبيعي وكل جسم طبيعي يمتاز من اللاطبيعي بانه ذو طبيعة
بخلاف اللاطبيعي كما بين في المتن الاول والثاني من هذا الكتاب فالفلك يمتاز من اللاطبيعي
بانه ذو طبيعة فيكون الفلك ذا طبيعة وكل ذي طبيعة له حركة طبيعية فالفلك له حركة
طبيعية وان حركة الفلك المستديرة اما ان تكون طبيعية او جبرية فان كانت طبيعية حصل
المراد وان كانت جبرية يلزم ان لا تكون دائمة والتالي باطل عندهم فكذا المقدم فبقي
ان تكون طبيعية وكذا لو كانت جبرية لوجب ان يوجد جسم اخر متحرك بالحركة المستديرة
الطبيعية لان كل حركة تكون لجسم جبرا يجب ان يكون لاخر طبعا كما برهن عليه المص في المتن
الرابع عشر من اول الفلكيات وليس عندهم جسم اخر متحرك بالحركة المستديرة الطبيعية

فيجب ان يحكم بان الفلك متحرك بالحركة الطبيعية المستديرة وذهب اسكندر
الافروديسى على ما نقل عنه سنبلقيوس الى ان حركة الفلك طبيعية البتة وتبعه كثير
من المتاخرين مثل ثوماجيا ونس ويقولوميناس وغيرهما واخر والمحقق الطبيعة
المعرفة بالتعريف المذكور فيه حتى قالوا ان المص انما عرف به طبيعة الاجسام
الفاسدة التى هى الاجسام البسيطة والحيوانات والنباتات التى ذكرها فى المتن
الاول واستدلوا عليه بان طبيعة الفلك ليست بمبداء وعلة لحركة ما يكون فيه
وسكونه جميعا والطبيعة التى عرفها المص فى هذا الكتاب مبداء وعلة لحركة ما يكون
فيه وسكونه جميعا فطبيعة الفلك ليست طبيعة بمعنى المبداء والعلة لحركة ما يكون
فيه وسكونه جميعا والصغرى ثابتة بما قال المص فى ثامن الطبيعيات وفى اول
الفلكيات وفى الثانى عشر مما بعد الطبيعة من ان الفلك متحرك فى كل زمان و
بان طبيعة الافلاك ليست بمبداء فاعلى لحركاتها فان المبداء الفاعلى لحركاتها
انما هى العقول المباينة لطبايعها والطبيعة المعرفة ههنا بالتعريف المذكور
مبداء فاعلى وانفعالى فطبيعة الافلاك ليست بطبيعة معرفة بالتعريف المذكور
وبان المص لم يقدر ان يعرف ههنا طبيعة الفلك متفرقة لانه لم يتبين امتيازها
من طبيعة الفاسدات الذى سيبينه فى اول الفلكيات ومالم يفرق طبيعة الفلك
من طبيعة الفاسدات لا يوجد الطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور فى الفلك اصلا
وبهذا الدليل ذكره يقولومناس وبان المص حين فرق فى المتن الاول والثانى
بين الطبيعيات واللاطبيعيات ملاحظا ان يحصل تعريف الطبيعة كان بعد الاجسام
الطبيعية بانها الحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء
والماء ولم يذكر الفلك فلو كان تعريف الطبيعة الذى ذكره بعد المتنين المذكورين
متحققا فى الفلك ايضا بين المذكورات لكنه لم يعده فليس تعريفه المذكور متحققا
فيه وبان المص حين اراد فى المتن الخامس من اول الفلكيات ان يجعل التعريف
المذكور مناسبا للفلك بذكره فيه ناقصا لانه لم يذكر السكون فانه قال فيه
لانا نقول الطبيعة مبداء الحركة **الفصل الثانى فى ان طبيعة الافلاك داخلة فى الطبيعة المعرفة
بالتعريف المذكور** الى هذا ذهب سمپلقيوس فى شرح المتن الاول من هذا الكتاب وابن رشد
ايضا فى شرح المتن المذكور وفى شرح المتن الاول من ثانى ما بعد الطبيعة وثوما اقوناس
فى شرح المتن الثالث من هذا الكتاب ووقومرقاتس وزابارلوس ويوآنس
ابنقس قوستارنس ورصابين قونمبرجنيس ورصابين قومپلتنس
واكثر شراح اليونان واللاتين وهذا هو الحق واثبته اولا بان المص عرف ههنا
الطبيعة التى هى مبداء الحركة التى عرفها فى الكتاب الثالث وبحث عنها فيه وفى ثانى
الكتب الطبيعية بكمال التدقيق والحركة المعرفة فيه والمبحوث عنها فيه وفى سائر الكتب
الطبيعية عامة شاملة لحركة جميع الاجسام الفلكية والعنصرية فالطبيعة المعرفة ههنا بانها
مبداء للحركة العامة لحركة جميع الاجسام الفلكية والعنصرية عامة شاملة لطبايع جميع

جميع الاجسام الفلكية والعنصرية والقضية الاولى ظاهرة لان الطبيعة والحركة متلازمتان
لا تنفكان ولهذا قال المص فى اول الكتاب الثالث اذا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة
وكذا الثانية لان الحركة المعرفة فى الكتاب الثالث بانها فعل الموجود بالقوة من حيث
انه موجود بالقوة صادق على كل حركة عنصرية كانت او فلكية لان كلا منهما فعل الموجود
بالقوة من حيث انه بالقوة ولهذا قال ابن رشد فى شرح المتن السادس من الكتاب
المذكور ان هذا التعريف شامل لكل حركة واذا كان تعريف الحركة عاما شاملا
لكل حركة عنصرية كانت او فلكية يكون تعريف الطبيعة ايضا عاما شاملا لكل طبيعة
عنصرية كانت او فلكية وثانيا بان كل جسم الفلك جسم طبيعى حقا وحقيقة كما يظهر
من المتن الخامس والسابع من اول الفلكيات ومن المتن الاول من ثالثها ومن المتن
الثانى عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ومن المتن الخامس من الثانى عشر منه ومن الفصل
الخامس من اول اجزاء الحيوانات وكل جسم طبيعى له طبيعة فجسم الفلك له طبيعة
فاذا كان له طبيعة فاما يدخلها المص فى تعريف الطبيعة المذكور اولا يدخلها فيه ويعرفها
فى موضع اخر لكنه لم يعرفها فى موضع اخر فادخلها فى التعريف والا لكان اخراجها
منه وبيان طبيعة الاجسام السافلة فقط وعدم بيانها فى موضع مع انها طبيعة الاجسام
الاجسام العالية العظيمة مخالفا لطريق التعليم ولداب المعلم الاول المستلزم لتعليم معظم
الاجسام الطبيعية وثالثا بان الطبيعة المعرفة ههنا هى الهيولى والصورة الجوهرية
كما ظهر من المتن العاشر وما بعده ولما كان يوجد فى الفلك الهيولى والصورة الجوهرية
ما عدا العقل لانه مركب منهما كما بينا فى كتب الفلكيات فالطبيعة توجد فى الفلك
ورابعا بان المص اثبت فى المتن الثالث الى المتن الرابع عشر من اول الفلكيات
وجود الحركة الطبيعية فى الفلك بان للفلك طبيعة هى مبداء للحركة الطبيعية حتى قال
فيه لانا نقول الطبيعة مبداء الحركة واذا كان له طبيعة وكانت مبداء لحركته كانت
داخلة فى هذا التعريف لانها مبداء ايضا للسكون كله فى حيزه **الفصل الثالث فى رد
الادلة المذكورة فى الفصل السابق** يرد الاول بان السكون الملحوظ فى الاجسام
البسيطة يمكن ان ينسب الى تمام الجسم كله من حيث يكون فى حيزه المخصوص والى كل جزء
من اجزائه من حيث يكون خارجا من مكانه والسكون الملحوظ بالوجه الثانى يكون بعد
الحركة ويكون طرفا ونهاية لها كسكون الحجر النازل الى حيزه بعد الرفع منه والسكون
المنسوب الى مجموع العنصر ليس كذلك لان مجموع العنصر لا يخرج اصلا من حيزه المخصوص
به حتى يسكن فيه بعده بل هو سكون يستقر ويثبت به مجموع العنصر فى مكانه الطبيعى
بحيث لا يخرج منه ابدا مثلا طبيعة التراب مبداء لحركته وسكونه بحيث اذا اخرج جزء
من اجزائه من مكانه كله يميل ويتحرك اليه طبعا واذا وصل اليه يسكن فيه طبعا وبحيث
يسكن كله فيه من غير حركة منه ولو تحرك [illegible] منه يميل ويتحرك اليه طبعا واذا وصل
اليه يسكن طبعا قال المص فى المتن الثانى والتسعين من ثانى الفلكيات وكذلك
الارض لا ترى انه تبقى فى الوسط فقط بل وانه يتحرك اليه ايضا لانه ظاهر انما يتحرك

اجزاؤها اليه تتحرك كلها ايضا والى اين يتحرك شئ بالطبع يبقى فيه ايضا بالطبع انتهى
وكذلك طبيعة الفلك مبداء وعلة لحركته وسكونه فان الحركة والسكون اذا انسبا الى كله
يكون كله ساكنا في حيزه غير متحرك عنه اصلا وليس سكونه فيه نهاية لحركته بل هو ساكن
فيه من طبعه دائما واذا انسبا الى جزئه تتحرك دائما فان الشمس في المشرق عند الطلوع
وفي المغرب عند الغروب ويرد الثاني بان طبيعة الفلك وان كان مبداء انفعالي
بالفعل مادة وصورة لان كل حركته صادرة من العقل ولكن يوجد فيه مبداء ما فاعلي بالقوة
من حيث انه متصف باستعداد وميل الى الحركة المستديرة المعينة لا الى اخرى وهذا
الاستعداد والميل ينشاء من طبيعته وصورته ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان
فلك القمر مركب من هيولاه الاولى وصورته الجوهرية والعقل الناظر اليه المرتبط
به ارتباطا خاصا وربطا طبيعيا المتصل به اتصالا باطنيا وهذا الكل الحاصل من هذه الجواهر
الثلثة يكون واحدا ومرتبا من الطبع بحيث يظن ان الجوهران الاولان اي الهيولى والصورة
والمركب منهما قوة طبيعية ومادة بالنظر الى عقله الناظر اليه كما تكلم الطبيعي ومن هذا يكون
ان العقل الواحد بالعدد ومثلا عقل كرة القمر يكون صورة ناظرة اليها دائما بحيث
لا يمكن ان يتركها وان يرتبط بغيرها ويحركه طبعا لان هذا العقل الواحد بالعدد من حيث
انه يكون مكملا لهذه الكرة بالطبع لا لاخرى يكون ناظرا اليها لا لغيرها ويمكن ان يتنور هذا
بنظير مأخوذ من تعليم افلاطون من هو ان الانسان على رأيه يتركب او لا من الجسم والنفس
الحساسة بحيث يكون هذا المركب منهما مستعدا بالطبع لان يأخذ النفس الناطقة المكملة
له طبعا ويكون قابلا قبولا ازيد للافعال الانسانية من الافعال الفرسية او البقرية
فكما يكون حال الانسان كذلك على رأيه فكذلك فيما نحن فلك القمر مثلا يكون قابلا
ومستعدا لان يأخذ عقلا معينا واحدا بالتشخص مكملا له ويكون قابلا قبولا ازيد لحركة كذا
معينة من حركة اخرى وهذا الاستعداد والقابلية الطبيعي ينشاء من صورته فبهذا المعنى
يوجد في الفلك مبداء فاعلي قبولي ما عدا عقله ويتبين بهذا ايضا بان العقل انما تحرك
الفلك بحسب ما يستعد طبعا لان يتحرك لانه يحركه على مقتضى صورته التي يكون هو بالنظر
اليها قابلا ومستعدا لان يتحرك والا لكان يتحرك قسرا وايضا ان العقل يحرك بمقدار
من السرعة والبطوء بحيث يستدعي هذا الفلك او ذلك من طبعه ان يتحرك مثلا عقل
المحرك الاول يحركه من المشرق الى المغرب حركة مستديرة اسرع بحيث يتم دورته
في اربع وعشرين ساعة تقريبا وعقول افلاك الكواكب السيارة تحرك افلاكها
من المغرب الى المشرق بحركات مختلفة سرعة وبطوءا فان عقل فلك زحل يحركه من المغرب
الى المشرق حركة مستديرة بطيئة بحيث يتم دورتها في ثلثين سنة وعقل فلك المشتري
يحركه من المغرب الى المشرق حركة مستديرة بحيث يتم دورته في اثني عشر سنة وكذلك
سائر عقول الافلاك بحركات متخالفة وليس هذه الحال الا من اختلاف قابلية كل فلك
واستعداده وميله وهذه القابليات والاستعدادات والميول المتخالفة انما
تنشاء من صور الافلاك المتخالفة وهذه الصور تسمى مبادي فاعلية استعدادية لحركات

لحركات الافلاك ويرد الثالث الذي ذكره بقولو مناس بان قوله ولما لم يفرق طبيعة
الفلك من طبيعة الفاسدات لا يستلزم قوله فلا يوجد الطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور
في الفلك اصلا بل الظاهر ان يستلزم وجودها فيه لانه لما لم يفرق طبيعته من طبيعتها يظن
ان يدخلها في الطبيعة المعرفة ههنا ويرد الرابع بما حققنا في شرح المتن الاول والثاني من ان
المصر ذكر الافلاك في ضمن ذكر الاجسام البسيطة وعدم ذكرها غير مضر ويرد الخامس بان
المصر انما اقتصر في المتن الخامس المذكور من اول الفلكيات على ما ذكره من ان الطبيعة مبداء
الحركة ولم يذكر السكون لانه يكفيه ذكر الحركة فقط لما هو بصدده فيه مع كونه محبا للاختصار
وقد اشار فيه الى ان تمام التعريف ينبغي ان يطلب من محله البحث الخامس في ان تعريف الطبيعة
هل يصدق على الجواهر المجردة بالذات عن الهيولى اي على الواجب تع والعقول ام لا اعلموا انه نشاء
من هذا الاستفسار نزاع شديد بين عالمين كاملين من علماء اللاتين معلمين في اقاديميا
بادوا التي كان الشارح فيها رئيس جميع المعلمين فانه كان يقول احدهما ان المحرك
الاول وسائر العقول طبيعة حقا وحقيقة اي مبداء اول لحركة ما يكون فيه وسكونه اولا
بالذات لا بالعرض بل قال ان المحركات الاول بين الموجودات اربعة يصدق على كل
منها معنى المحرك الاول الاول هو العلة الغائية الماخوذة بالكلية الثاني هو الفلك الثالث
هو العقل الثاني المحرك لكل فلك الرابع هو الواجب تع المدبر المرتب طبعا لمجموع العالم
وحكم بان كل واحد من هذه الاربعة طبيعة حقا وحقيقة وقال الاخر ان الجواهر المجردة حين
نتكلم حقيقة وعلى قواعد علم الطبيعة لا حين نتكلم مجازا ولا طبيعيا وعلى اصطلاح اقاديميا
ليست بطبيعة وهذا النزاع جرى بينهما زمانا طويلا حتى صنف من كل جانب كتب مجلدة ونحن
لا نذكر جميع ما ذكره في هذه المسئلة نفيا واثباتا بل انما نذكر ما هو الحق عندنا ومناسب
لراي المصر وفي هذا البحث فصل واحد الفصل الواحد في انه اي شئ ينبغي ان نظن في هذه
المسئلة ينبغي ان نظن ان المصر لم ينظر بالذات حين عرف الطبيعة بانها مبداء وعلة
لحركة ما يكون فيه وسكونه اولا وبالذات لا بالعرض الى الجواهر المجردة بالذات
عن الهيولى اي العقول المحركة للافلاك لكن هذا التعريف يمكن ان يكون شاملا
لها بحيث يمكن ان يطلق لفظ الطبيعة المعرف به عليها يعني يمكن ان يطلق الطبيعة المعرفة به
على العقل المحرك لفلك القمر وعلى العقل المحرك لفلك العطارد مثلا ويقال ان العقل
المحرك لفلك القمر طبيعة له والعقل المحرك لفلك العطارد طبيعة له لكن اطلاق الطبيعة
عليها اقل حقيقة من اطلاقها على الصور المصورة لهيولى الاجسام الطبيعية السافلة
واما اطلاقها بهذا المعنى على سائر العقول الغير المحركة للافلاك لو كان المصر قائلا
بوجودها وعلى الواجب تع فانما يكون مجازا بمناسبة ما اما ان المصر لم ينظر بالذات
حين عرف الطبيعة بالتعريف المذكور الى الجواهر المجردة بالذات عن الهيولى فظاهر
من انه انما كان يتكلم حين عرفها به للطبيعة التي هي هيولى الاجسام والصورة كما هو
ظاهر من المتن الرابع حين قال فيه لان الطبيعة دائما هو الموضوع ويكون في الموضوع
فانه يدل دلالة ظاهرة على ان كل طبيعة اما الموضوع اي الهيولى او يكون في الموضوع

اي يكون صورة موجودة في هذا الموضوع وهذه الصورة ليست في نفس الامر الا الصور
المصورة للهيولى لا الصورة وحين قال في المتن العاشر فالهيولى الاولى الموضوعة في كل
جسم كائن فيه مبداء الحركة والتبدل تقال طبيعة بوجه وبوجه اخر الجسم والصورة التي
بالنظر الى المعنى انتهى والصورة التي تكون بالنظر الى المعنى والتعريف هي الصورة المصورة
حقيقة المفيدة للوجود وكذا الحكم لهذين القسمين في المتن الحادي عشر والثاني عشر
ولم يتعرض لصورة اخرى اصلا فالمص انما عرف بالتعريف المذكور قصدا وبالذات
الصور المصورة الكائنة في الموضوع والعقول المحركة للافلاك ليست كذلك لكن
يمكن ان يشمل التعريف المذكور عليها بحيث يطلق عليها اسم الطبيعة اطلاقا صحيحا حقيقيا
ويثبت بهذا بان العقول المحركة للافلاك مبداء وعلة لحركة الافلاك وسكونها اولا
وبالذات لا بالعرض وكل ما كان كذلك طبيعة حقيقة فالعقول المحركة للافلاك طبيعة
حقيقة اما الصغرى فلان كون العقول مبادي وعللا للحركة لم ينكره احد لان حركة كل فلك
تصدر من عقله كما هو المبداء والعلة الفاعلية فان قلت العقول المحركة للافلاك وان
كانت مبادي وعللا لحركة الافلاك لكنها ليست مبادي وعللا لسكونها لانها ليست
قادرة لان تسكنها وتوقفها من الحركة بل تكون محركة لها حركة دورية دائما فلا تكون مبادي
وعللا لسكونها قلنا كما ان تلك العقول المجردة المحركة للافلاك مباد وعلل لحركاتها بسبب
انها محركة لاجزائها من المشرق الى المغرب او من المغرب الى المشرق كذلك هي مباد
وعلل لسكناتها بسبب انها مسكنات لكلاتها في احيازها بحيث لا يمكن ان يتحرك ويخرج
فلك من حيزه اصلا ولو حرك وخرج منه لحركه عقله واسكنه فيه البتة واما كونها
مبادي وعللا لحركة ما يكون فيه فظاهر لان كل عقل من العقول المحركة يكون مبداء وعلة
لحركة الفلك الذي يكون ويسكن فيه في نفس الامر فانه انما يحركه ويسكنه بسبب كونه
فيه وسكونه فيه فان قلت ان الطبيعة يجب ان تكون مبداء داخليا فيما يكون مبداء له اي
يجب ان يكون جزءا منه كالهيولى والصور المصورة وهذه ايضا يجب ان تكون مفيدة
الوجود لما تكون صورة له والعقول ليست مبادي داخلة في الافلاك بل خارجة عنها
حاضرة وناظرة اليها وليست اجزاء من حقايقها وذواتها لان كل فلك يتركب ويحصل
فقط من هيولاه وصورته المصورة وليست مفيدة الوجود لما تكون فيه بل انما يفيده
ان يتعقل ويتحرك فلا يصدق فيها ما يكون فيه الجزء من التعريف فلا يصدق التعريف
عليها فلا يكون شيء منها طبيعة قلنا ان الجواب عن هذا السؤال ظاهر مما قررنا في الفصل
الثالث من البحث السابق في الجواب عن الدليل الثاني فان العقل المحرك للفلك
وان لم يكن صورة مصورة له بل صورة ناظرة اليه لكن لا يكون ناظرا اليه كيف
ما اتفق بل هو مقترن اليه ومتصرف فيه طبعا كالكمل الاخير يتم ويكمل به تماما وكمالا
باطنيا بهذا الفلك دون ذلك ولان تعرف هذا عرفانا متقنا اعلم ان بعض الصور
يكون مصورة كالصور الجوهرية للافلاك والعناصر وبعضها يكون ناظرة على الاطلاق
كالنجار للعجلة والنوتي للسفينة وبهذا المعنى اخذ المص الصورة في المتن الحادي عشر

عشر من ثاني النفس حين قال لو كان النفس صورة الاجسام كالملاح للسفينة وهذه
الصورة ناظرة الى الاجسام بلا ارتباط ما طبيعي ولهذا يمكن ان تترك الاجسام التي
تنظر اليها بلا ضرر وان تقارن اجساما اخر ثم ان تعود اليها وبعضها تكون متوسطة بين
هاتين الصورتين وهذه الصور تنظر وتقرب الى الموجود الكائن بالعقل وترتبط
طبعا به كما تنظر وترتبط النفس الانسانية بالبدن على رأي افلاطون وهذه الصور
الناظرة المرتبطة هي العقول المحركة للافلاك الناظرة اليها المرتبطة بها ومن هذا تعرف
معرفة حقة ان العقول المحركة للافلاك مع انها ليست تكون موجودة مصورة ومعطية لها
وجودا جوهريا وعلى الاطلاق تكون مبادي باطنية لها ومكملة لها وتجعلها موجودة بالاخرة
موجودة كما تجعل النفس الانسانية الانسان على رأي افلاطون ويصدق فيها ايضا
قيد اولا فانه يدل على كون الطبيعة مبداء اصليا اول للحركة والسكون وكل عقل محرك
للفلك مبداء في الفلك واول لحركته وسكونه لانه ليس فيه شيء اخر مبداء اول وعلة
لحركته وسكونه ويصدق فيها ايضا قيد بالذات لا بالعرض لان كل عقل محرك للفلك
لا يكون شيء منها محركا للفلك تحريكا بالعرض بل كل منها محركه تحريكا طبيعيا بالذات فاذا
كان الامر كما حققنا تصدق تعريف الطبيعة المذكور على كل منها فيكون طبيعة فثبت المطلوب
ويثبت ايضا بان كل عقل محرك للفلك نفس له وكل نفس طبيعة فكل عقل محرك للفلك
طبيعة اما الصغرى فهي مسلمة عند المشائين قال المص في المتن الثالث عشر من ثاني كتب
الفلكيات الفلك ذو نفس وله مبداء الحركة وكذا يستفاد من الحادي والستين منه
وقال في المتن الثالث والستين منه يجب ان نظن ان فعل النجوم يكون كفعل الحيوانات
والنباتات لان افعال الانسان تكون فيه كثيرة واذا كان افعالها كافعال النباتات
والحيوانات والانسان تكون لها نفوس وايضا ان كل ذي نفس هو الذي يكون فعله
الخاص حياتا لما قال المص في المتن الثالث عشر من ثاني النفس ان ذوا النفس تغيرت من الذي
النفس بالحياة انتهى والحياة تؤخذ عند اليونان واللاتين بمعنى اعم مما يؤخذ في العرب
تحقق في النباتات ايضا فانها تقال حية في لغتهم وان لم تكن حيوانات ولا يطلق عليها
اسم الحيوان عندهم وظاهر من المتن السابع عشر من ثاني الفلكيات ان الفعل الخاص
للفلك هي الحياة السرمدية فتكون ذوات نفوس ونفوسها ليست الا العقول المحركة
لها كما حققنا في كتب الفلك فكل عقل محرك للفلك نفس واما الكبرى فقد بيناها في الفصل
الثاني من البحث الثالث وتثبت ههنا ايضا بان كل نفس صورة لان النفس فعل اول
للجسم الطبيعي على ما قال المص في المتن السابع من ثاني كتب النفس وانها هي التي بها نحيى
وبها نحس ولاجل ما قال المص في المتن الرابع والعشرين منه وهذه من المحمولات
الاصلية للصورة وكل صورة طبيعة فكل نفس طبيعة وايضا اثبت المص في المتن الثمانين
من هذا الكتاب ان الطبيعة تفعل لاجل غاية لان الافعال الصادرة من النباتات والحيوانات
تكون لاجل غاية انتهى والافعال الصادرة منها صادرة من نفوسها فيكون نفوسها
طبيعة وكذلك نفوس سائر ذوي الانفس تفعل لاجل الغاية فتكون طبيعة فيكون كل نفس

لانها تقربه

طبيعة وانما قلنا ان اطلاق الطبيعة على العقول المحركة للافلاك يكون اقل حقيقة من اطلاقها
على الصور المصورة لهيولى الاجسام الطبيعية السافلة لان صور الاجسام السافلة
صور مصورة واجزاء داخلة ذاتا ووجودا في ذوات الاجسام السافلة ووجوداتها
في نفس الامر والعقول المحركة للافلاك ليست كذلك ولنعد ذكر الاجناس الثلثة
للصورة ونحكم على كل منها بما يليق به فنقول الصور الناظرة على الاطلاق الغير المرتبطة
بالاشياء التي تكون صورا لها ارتباطا طبيعيا كالنجار بالنسبة الى العجلة والنوتي
بالنسبة الى السفينة لا تكون طبيعة اصلا والصور المصورة طبيعة حقا وحقيقة زيادة
حقيقة واما العقول المحركة للافلاك فكما تكون صورا بوجه متوسط كما مر كذلك تكون
طبيعة بوجه متوسط ولما كان تعريف الطبيعة كالطبيعة متناسبا كما قلنا في الفصل الرابع
من البحث الثاني جاز ان يصدق على بعض افراده صدقا احق واولى من صدقه
على بعض اخر واما الصور الاخر المفارقة للعقول المجردة بالذات عن الهيولى لو سلم
وجودها فالفيلسوف على ما يرى انه يشير اليه في مواضع لا سيما في المتن المائة من اول
الفلكيات وهي ملائكة كثيرة لا تحصى عند اهل الملل فلم يسم الشارح واحدا منها طبيعة
مستدلا بانها ليست مبادي لحركة ما تكون فيه وسكونه لانها لا تكون في شيء حتى تكون
مبادي لحركته لانها افعال مجردة غير متعلقة لشيء والطبيعة يجب ان يكون مبداء لحركة
ما يكون فيه اه فالصورة المذكورة ليست بطبيعة واما الواجب تع فلا يطلق عليه الطبيعة
الا على سبيل المجاز البعيد بمناسبة ما وبهذا الوجه سماه بعضهم طبيعة جاعل الطبايع و
اما اطلاق الطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور عليه تعالى فلا يجوز اصلا لانه تعالى ليس بجزء
من شيء والا لكان انقص منه اذ الكل اكمل من جزئه والطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور
جزء لما يكون طبيعة له فالواجب تعالى ليس بطبيعة معرفة بالتعريف المذكور ولانه تعالى
ليس بهيولى ولا صورة مصورة او صورة لا مصورة مقترنة بجسم من الاجسام اقترانا
طبيعيا وكل طبيعة اما هيولى او صورة مصورة او صورة لا مصورة مقترنة بجسم من الاجسام
اقترانا طبيعيا كصور الافلاك المحركة اياها فهو ليس بطبيعة بل هو علة الجميع ومبداؤه
كما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من اول ما بعد الطبيعة ومبداء يرتبط به الفلك
وكل طبيعة كما قال في المتن التاسع والثلثين من الثاني عشر ما بعد الطبيعة وملك واحد
لجميع الموجودات كما قال في الكتاب المذكور ولان تعرف جميع ما قلنا كما ينبغي تدبر ما قال
الفيلسوف في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة من ان الهيولى تقال طبيعة فانه قال
فيه تقال طبيعة الشيء الذي يكون او يتكون شيء واحد من الطبيعيات منه حال كونه
غير متزين وغير قابل الحركة من قوته اولا كما ان نحاس الصنم والاواني النحاسيات و
خشب الخشبيات تقال طبيعة وكذلك لاشالها لان كل واحد منها هيولى اولى صحيحة
واثبت اطلاق الطبيعة عليها ايضا براي القدماء ثم بين كون الصورة ايضا طبيعة
حين قال كل ما يكون او يتكون من الطبع لا يقال ذا طبيعة لو لم يكن له صورة ثم بين ما يكون
من الطبع اي المركبات الطبيعية حين قال فيكون من الطبع ما يحصل منهما كالحيوانات واجزائها

واجزائها ثم قال ويقال الطبيعة للهيولى الاولى وهي على ضربين اما هيولى اولى بالنسبة
الى شيء او اولى على الاطلاق ثم مثل للضرب الاول بنحاس الاشيار المعمولة منه
وللثاني بالماء الذي هو هيولى اولى ومبداء هيولاني لجميع الاجسام الطبيعية على راي
ثالس الملطي ويقال للصورة والجوهر وهي غاية التكون لكن يقال لكل جوهر طبيعة مجازا
لاجل هذه لان الطبيعة ايضا جوهر تفكرا ولان الواجب تعالى ليس وجودا وذاتا الجسم
بل العقول ليست وجودا وذاتا الفلك بالحقيقة والصورة التي حكم بانها طبيعة له وجود
وذات لا هي طبيعة له طبيعة وثانيا ان الصورة التي حكم المص بانها طبيعة هي غاية التكون
فتكون مغايرة بالذات للهيولى ولكل جوهر اخر وثالثا ان كل جوهر يقال طبيعة لاجل
هذه اي لاجل الطبيعة التي قال انها الهيولى والصورة اي الوجود ويقال لكل جوهر
طبيعة مجازا فلا يكون الواجب والعقول طبيعة بالمعنى الحقيقي الذي يكون به صور الاجسام
السافلة طبيعة وقد صرح المص بهذا حين قال فيه فظهر من المذكورات ان الطبيعة تقال
اولا وحقيقة للجوهر الذي هو الصورة التي هي مبداء لحركة الاجسام الطبيعية لانه تقال
للهيولى من حيث انها قابلة لها وتقال للتكونات والتولد من حيث تكون حركات منها و
مبداء الطبيعيات هي هذه وبعضهم قسم الجزء الى الجزء التام والجزء بالقوة والجزء الذاتي
وقالوا الجزء التام ناقص بالنسبة الى الكل فانه يزيد نقصا بالنسبة اليه والجزء بالقوة الكل
من الكل بالقوة فان الانسان والفرس اللذين هما جزءان بالقوة الكلان من الحيوان
الذي هو كل بالقوة لها والجزء الذاتي اثنان الهيولى والصورة والهيولى انقص
من كله الذي هو الجسم الطبيعي واما الصورة فاكمل من كله الذي هو الجسم الطبيعي ثم قال
هؤلاء ان الواجب تعالى المحرك اللامتحرك اصلا جزء بوجهين لانه جزء من الكل بالقوة
او من الكل الكلي لانه تع نوع من جنس المحرك الاول الذي هو كل بالقوة للمحركات
الاول وكل كلي بالنسبة اليها وجزء ذاتي اي صورة الكل لان المحرك الاول
اللامتحرك صورة المتحرك من نفسه وجزؤه بل صورة اولى لمجموع جسم العالم مقومة
له ومفيدة له الوجود من حيث انه جسم طبيعي ولهذا لا يلزم ان يكون ناقصا من العالم
انتهى وهذا الراي يشتمل على فسادات كثيرة لكن لم نقصد ان نذكر جميعها ههنا بل انما
نذكر بعضها على سبيل الاختصار فنقول ان ما قالوا من ان الواجب تع جزء الكل
بالقوة والكل الكلي الذي هو المحرك الاول لسائر المحركات الاول لا يجديهم
نفعا فيما نحن فيه وكاذب فاسد في نفس الامر اما انه لا يجديهم نفعا فيما نحن فلان
الكل بالقوة والكل الكلي انما يكون بالفعل في العقل لا في الخارج فيكون اجزاؤه ايضا
في الموجود بالعقل وفي العقل فقط لا في الخارج لانها لو وجدت في الخارج لوجد الكل
الكل فيه ايضا وكلامنا في الطبيعة الموجودة في الخارج والجزء الموجود فيه لا في الموجود
في العقل فقط واما انه كاذب وفاسد في نفس الامر فلان لفظ المحرك الاول ليس
مشتركا معنويا اي متواطئا بالنسبة الى الواجب وسائر المحركات الاول كالافلاك
فانه محرك اول لنفسه كما قال في الثامن من الثمانية ولهذا قال اقوناس يستحيل ان

شئ على الواجب تعالى وعلى المخلوقات بالاشتراك المعنوي فالمحرك الاول ليس
بنوع ولا جنس اذا قيل حقيقة فليس الواجب تع نوعا ولا قوة بالذات منه وايضا
ان الواجب تع فعل محض منزه عن كل قوة وكل نوع مركب من الجنس الذي هو قوة
والفصل الذي هو فعل فالواجب تع ليس بنوع ولان الصورة ليست اكمل من كله
كما قالوا الا انها ليست بمقصودة بالذات من الطبع بل المقصود اولا وبالذات
منه هو الكل لان كل شئ يقصد اولا وبالذات ان يوجد شيئا مشابها لنفسه وقد
كما قال المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني النفس كل شئ يقصد ان يفعل شيئا مثل
نفسه الحيوان حيوانا والنبات نباتا ليكون ذا حصة من نفسه دائما ومن الالوهية
بقدر ما يقدر وكل كمل هو الذي يقصده الطبع اولا وبالذات فالصورة ليست
اكمل من كله بل الكل اكمل منها ولان الكل الذاتي مشتمل على كمالين اي على الصورة والهيولى
لان الهيولى موجودة وكل موجود خير وكل خير كمال وكل مشتمل على الكمالين اللذين يكون
احدهما جزءا منه اكمل من الكمال الذي هو جزء منه فالكل اكمل من الكمال الذي هو جزء
منه اي من الهيولى والصورة فلان الصورة اكمل منه ولان كل جزء هيولى كان او
صورة يكون بالقوة بالنسبة الى الكل وناقصا منه لان الاجزاء انما توجد ليحصل الكل
منها وهو ظاهر من وضعها المص في المتن الحادي والثلثين من هذا الكتاب في جنس
العلة المادية بالنظر الى الكل ولهذا قال في المتن الرابع والستين منه ان الكل والكمال
اما شئ واحد ومتقاربان بالطبع وقال في المتن الحادي والعشرين من الفلسفة الاولى
ان الكل هو الذي لا يؤخذ جزء ما خارجا منه لكن كل جزء من الاجزاء يمكن ان يوجد معه
جزء الكنفه فليس جزء من الاجزاء اكمل من كله بل ليس كاملا كالكل ومما حققنا ظهر ان الواجب
تع المحرك اللامتحرك ليس صورة ذاتية للمتحرك من نفسه اي للفلك والا لكان ناقصا
ولكان الاكمل الكل المركب الحاصل منه ومن جسم الفلك وهو باطل قطعا ومستحيل بديهة
ومنه ظهر انه تعالى ليس بصورة اولى لمجموع جسم العالم من حيث انه جسم طبيعي والا لكان
الكل المركب الحاصل منه تع ومن مجموع جسم العالم اكمل منه تع وهو باطل ولانه تع اكمل
واعلى بمراتب غير متناهية من الصور الطبيعية فلا يمكن ان يكون صورة مقومة للجسم من الاجسام
ولا لمجموع الاجسام نعم يفيد له الوجود بالايجاد لانه علة فاعلية له وما كتبنا يكفي لمعرفة الطبيعة
فلنرجع الى شرح الكتاب **الفصل الثاني في الفرق بين الطبيعي والرياضي والفلسفي اي ما بعد الطبيعي**
المتن السادس عشر قال المص ولما بين كم وجوه يقال الطبيعة ينبغي ان ينظر بعد هذا باي وجه
يفترق الرياضي من الطبيعي لان الاجسام الطبيعية يكون لها سطوح واجسام تعليمية واطوال
ونقاط يبحث عنها الرياضي **اقول** ربط المص اولا هذا الفصل بما قبله وحكم بانه ينبغي ان ينظر
باي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي فقال لما بينا الى ههنا بكم وجوه يقال الطبيعة ناسب
ان ننظر باي وجه يفارق الرياضي من الطبيعي واراد بوجوه الطبيعة التي بينها جميع ما بين
للطبيعة من اول الفصل الاول الى ههنا اعني ماهية الطبيعة والطبيعي وما يكون على مقتضى
الطبع واقسام الطبيعة وما يكون اكمل ثم وضع سبب اشكال الفرق بين العلوم الرياضية

والطبيعية حين قال لان الاجسام الى اخره وتصوير الاشكال ان الحكمة الطبيعية
والرياضية تبحثان عن شئ واحد بعينه لان كلا منهما يبحثان عن سطوح الاجسام الطبيعية
واجسامها التعليمية والاطوال اي الخطوط والنقاط اما بحث الرياضية عنها فظاهر
من كتب الهندسة والمساحة اما بحث الطبيعة عنها فلان الحكمة الطبيعية تبحث عن الجسم
الطبيعي وكل ما يبحث عن الجسم الطبيعي يبحث عن جميع احواله واعراضه الذاتية كالسطوح والاجسام
التعليمية والخطوط والنقاط لان ما يبحث عن شئ يبحث عن جميع اعراضه الذاتية
كما سيقول المص في المتن الاتي وكل علوم تبحث عن شئ واحد لا تتفارق لان افتراقها
انما يكون باختلاف موضوعاتها كما قال المص في المتن الثالث والعشرين من ثاني النفس
وفي المتن الثامن والثلثين من ثالثه فالحكمة الطبيعية والهندسة لا تتفارقان **المتن السابع
عشر قال المص** وايضا اما يكون آسترلوبيا والنجوم مخالفا او يكون قسم الطبيعية لانه
لو كان للطبيعي ان يعلم ماهية الشمس والقمر لا شيئا من الاعراض لكان غير معقول ولانه
ظاهر ان الذين يبحثوا عن الطبيعة يبحثوا عن شكل الشمس والقمر وعن ان الارض كرية
ام لا **اقول** وضع في هذا المتن اشكالا اخر ولان تعرف هذا الاشكال والاشكال الاول على وجه
الكمال ينبغي ان تعلم ان العلوم الرياضية ينقسم اولا الى قسمين احدهما يسمى رياضية صرفة
وهي ياومتريا اي الهندسة وشتراومتريا اي علم المساحة والارثماطيكي اي علم الحساب
والهندسة وعلم المساحة يبحثان عن الكم المتصل يبحث الهندسة عن النقاط والخطوط
والسطوح والاشكال وعلم المساحة عن الاجسام التعليمية والارثماطيكي يبحث عن الكم
المنفصل اي العدد والاخر يسمى رياضية متوسطة كعلم المناظر وآسترولوبيا اي العلم
المتعلق بالنجوم وهو شامل لعلم الهيئة وعلم النجوم فانهما عند القدماء كانا مسميين باسم
واحد اي استرولوبيا ثم خصص المتاخرون اسم استرولوبيا بعلم النجوم ووضعوا
للهيئة اسم استرولوميا والموسيقى وسميت الاول صرفة والاخيرة متوسطة لان الاول
تبحث عن الكم الصرف المجرد من كل حال حسي والاخيرة تبحث عن الكم الملبس ببعض الاحوال
الحسية فتقرب من الطبيعية بهذا الوجه وتبعد من الرياضية الصرفة به كما يبعد علم المناظر
من الهندسة واسترولوبيا اي الهيئة والنجوم من شتراومتريا والموسيقى من ارثماطيكي
اي الحساب ولهذا كانت لبعض هذه العلوم من العلوم التي تكون بعضها تحت البعض اذا
عرفت هذا فاعلم ان الفيلسوف اورد الاشكال في المتن الاول في الفرق بين الطبيعية
والرياضية الصرفة واراد بلفظ الرياضي فيه المهندس والماسح وفي الثاني في الفرق
بين الطبيعية والرياضية المتوسطة فان استرولوبيا اي الهيئة والنجوم من المتوسطة
والاشكال الثاني ذو جزئين يعني ان علم الهيئة والنجوم لا يكونان مخالفين للعلم الطبيعي
بل يكونان عينه او يكونان لا اقل بعضا منه وتصوير الاشكال على الجزء الاول هكذا
العلم الطبيعي يبحث عن الشمس والقمر وساير النجوم والافلاك كما يبحث عنها علم الهيئة
والنجوم وجميع العلوم الباحثة عن الاشياء المعينة بعينها واحدة لا متخالفة فالعلم الطبيعي
وعلم الهيئة والنجوم واحدة لا متخالفة وتصويره على الثاني يكون هكذا علم الهيئة

والنجوم يبحثان عن بعض افراد موضوع علم اخر بعض منه وقسم من اقسامه فعلم الهيئة والنجوم
بعض منه وقسم من اقسامه ثم اثبت صغرى القياسين اولا بقوله لانه لو كان للطبيعي
ان يعلم ماهية الشمس والقمر لا شيا من عوارضهما لكان امرا غير معقول تقريره
على وجه يثبت به صغرى القياس الاول ان العلم الطبيعي يبحث عن ماهية الشمس والقمر
الطبيعيين وكل ما يبحث عن ماهيتهما يبحث عن اعراضهما الذاتية ايضا كحركتهما وشكلهما
كما يبحث عنهما علم الهيئة والنجوم لانه غير معقول ان يقال العلم الطبيعي مثلا يعلم به ذات
الشمس والقمر وماهيتهما ولا يعلم به اعراضهما الذاتية فالعلم الطبيعي يبحث عن اعراضهما
الذاتية كحركتهما وشكلهما كما يبحث عنهما علم الهيئة والنجوم وتقريره على وجه يثبت به
صغرى الثاني يكون هكذا ان علم الهيئة والنجوم يبحثان عن حركة الشمس والقمر و
شكلهما وهما بعض من افراد موضوع العلم الطبيعي الباحث عن ماهيتهما واعراضهما و
ثانيا بان قدماء الطبيعيين بحثوا عن شكل الشمس والقمر وعن كون الارض كرية ام لا
كما بحث عنها اصحاب الهيئة والنجوم فعلم الهيئة والنجوم ليسا مخالفين للعلم الطبيعي
بل اما عينه او لا اقل بعض منه وقسم من اقسامه ويمكن ان يكون قوله لانه لو كان
للطبيعي ان يعلم الى اخر المتن دفعا لجواب مقدر عن الاشكال فانه كان لاحد ان يقول
على دليل عدم الاختلاف بين الحكمة الطبيعية وعلم الهيئة والنجوم ان هذه العلوم
لا تبحث عن موضوع واحد بعينه لان الطبيعي يبحث عن ذات الشمس والقمر وماهيتهما
~~والقمر وماهيتهما~~ والهيئة والنجوم يبحثان عن اعراضها الذاتية فقط لا عن ماهيتها اصلا
فتفارقت اجاب اولا بان الطبيعي يعلم علما يقينيا طبيعة الاجرام الفلكية وماهيتها
وكل من يعلم علما يقينيا طبيعة الاجرام الفلكية وماهيتها يجب ان يعلم ايضا اعراضها الذاتية
والا لما علم طبيعتها وماهيتها علما يقينيا بالبرهان لان العلم اليقيني انما يحصل اذا علم ثبوت
العرض الذاتي للموضوع بالبرهان كما علم من اول كتاب البرهان فالطبيعي يجب ان يعلم
ايضا اعراضها الذاتية فلم تتفارق وثانيا بان القدماء الطبيعيين الباحثين عن الطبيعة
بحثوا عن شكل الشمس والقمر وعن كون الارض كرية كما بحث عنها اصحاب الهيئة والنجوم
في بعض اسولة على المتنين السابقين واجوبته اورد اولا على ما قال
في المتن الاول لما تبين بكم وجوه يقال الطبيعة ينبغي ان ينظر بعد هذا باي وجه يفارق
الرياضي من الطبيعي ان تالي الشرطية ليس بلازم للمقدم لانه لا علاقة اللزوم بين بيان
وجوه الطبيعة والنظر في الفرق بين الرياضي والطبيعي وانه لم فتش ههنا الفرق
بينهما ولم يفتشه قبل او بعد مع انه قطع كلامه الذي كان شرع في بيانه وهو امر ردي
يجب ان يجتنب عنه المصنفون اقول في الجواب ان تالي الشرطية لازم للمقدم لكن لما كان
لزومه دقيقا ينبغي ان نتذكر ما قلنا في الفصل الرابع من البحث الرابع من اول الكتاب
الاول من ان لفظين من الالفاظ الدالة على موضوع الحكمة الطبيعية يدلان عليه دلالة
ظاهرة وهما لفظ الموجود القابل للحركة ولفظ الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي لانهما شرحا
لنا شرحا انور قابلية الحركة التي هو المعنى الصوري الذي ينظر تحته الى كل ما ينظر في العلم

العلم الطبيعي وكل علم يبحث عن بعض افراد موضوع م

في العلم الطبيعي كما قلنا في الفصل المذكور وبهذا المعنى الصوري يفهم فيهما كلام تعليم الطبيعة
لانها مبدأ الحركة وعلتها ولما بين المصنف من اول هذا الكتاب الى ههنا الطبيعة وفهمنا ما
علمنا علمنا المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي على حسب ما علمنا ولما كان تعليم المعنى الصوري
لموضوع علم انما يكون صحيحا اذا امتاز به هذا العلم من سائر العلوم الاخر واراد ان يبين
صحة تعليمه قال لما بين بكم وجوه يقال الطبيعة اي لما تممنا تعليم الطبيعة الذي يظهر ويفهم
منه المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي واردنا ان نبين صحته وجب ان ينظر بعد هذا
بما يفترق به العلم الطبيعي من سائر العلوم الاخر اي من الرياضية والمابعد الطبيعية فان قلت
المابعد الطبيعية وان لم يذكرها ههنا لكنه ذكرها في المتن الحادي والسبعين والثالث
والسبعين حتى تعلم صحة التعليم السابق ام لا حتى يعلم فائدته وبهذا التقرير وجه لزوم
التالي للمقدم ووجه تفتيشه الفرق ههنا لا قبل ولا بعد واورد ثانيا ان المصنف تجاوز
عن حده وما هو بصدد بيانه اي العلم الطبيعي ودخل في حدود الفلسفة الاولى لان فرق
علم من اخر ليس من وظايف العلوم الجزئية كالعلم الطبيعي بل من وظايف العلم الكلي اي الفلسفة
الاولى التي هي رئيس سائر العلوم وملكها الغالب عليها فيعين موضوع كل علم وحدوده
المحيطة اياه والفصول المفارقة كل واحد منها من الاخر وكل من تجاوز عن حدود ما هو
بصدد بيانه ودخل في حدود علم اخر فعل امرا رديا لانه خرج عن طريق العدل فالمصنف
فعل امرا رديا واستدل على عدم كون الفرق بين العلوم من وظايف صاحب العلوم
الجزئية من حيث انه صاحب العلوم الجزئية بان احدا من اصحاب العلم الجزئي من حيث
انه صاحب هذا العلم لا يقدر ان يعرف العلم الجزئي الاخر لانه من حيث انه صاحبه
انما يعرف الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ومباديه لا الاعراض الذاتية لموضوع
علم اخر لعدم وقوع البحث عنها فيه وكل من يفرق بين شيئين يجب ان يعرف كلا
منهما بالضرورة كما قال المصنف في المتن الحادي والاربعين والمائة فاحد من اصحاب
العلم الجزئي من حيث انه صاحب هذا العلم لا يقدر ان يفرق بين علمه وبين علم اخر
فالطبيعي من حيث انه طبيعي لا يقدر ان يفرق بين العلم الطبيعي وعلم اخر واجاب
الشراح بان بيان الفرق بين العلوم انما هو من وظائف الفلسفي الاول كما يستفاد
من السادس منها ولانه لما كان يبحث عن الموجود وسائر العلوم الجزئية عن بعض افراده
كما قال المصنف في المتن الاول من رابعها كان قادرا ان يبين الفرق بينها لكن لما كانت
العلوم تخدم بعضها لبعض بين المصنف الفرق بين العلم الطبيعي والرياضي لابسا لباس
الفلسفة الاولى كما فعل في الجواب عما قال بارمنيدس ومليسس من ان جميع الموجودات
واحد وهو المبدأ لجميعها واجاب الشارح بان المصنف لم يبين الفرق المذكور بينهما من حيث
انه لابس بلباس الفلسفة الاولى بل من حيث كونه طبيعيا على ما يستفاد من قوله لما بين
بكم وجوه يقال الطبيعة ناسب ان ينظر بعد هذا باي وجه يفارق الرياضي من الطبيعي
فان لزوم التالي للمقدم انما هو بوجه طبيعي كما عرفت فيدل ظاهرا على ان النظر في الفرق
بينهما يجب ان يكون من الطبيعي لا من اخر ولان السبب الذي حصل به الفرق بينهما طبيعي لانه يحصل

من بيان الطبيعة وتعريفه وكل فرق حصل بالسبب الطبيعي طبيعي فالفرق المذكور طبيعي ولان
تعرف هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان بيان الفرق بين علمين جزئيين يمكن ان يكون بوجهين
اما اولا فعلى الاطلاق بان يبين احد كالحاكم على الاطلاق بمقتضى حكومته الكلية ونفوذ
حكمه الفرق بين هذا العلم وذاك ويحكم بانهما متفارقان واما ثانيا فبان يفرق كل صاحب
علم جزئي علمه عن غيره بسبب معرفة حدوده فانه كلما يرى شيئا خارجا عنها حكم بسبب
معرفتها انه مغاير لعلمه ولما هو داخل في حدوده فالفلسفي يحكم بالفرق بين العلوم
الجزئية بالوجه الاول لانه ناظم جميع العلوم الجزئية وملكها وينظر اليها نظرة المخدوم
الى الخدمة وصاحب العلم الجزئي يقدر ان يفرق علمه عن اخر بالوجه الثاني وبهذا الوجه
فرق المص لابلباسة الطبيعي علمه عن الهندسة والمساحة والهيئة والنجوم **المتن
الثامن عشر قال المص** يبحث عن هذه الرياضي ايضا لكن لا من حيث يكون واحد منها نهاية
الجسم الطبيعي ولا ينظر في الاعراض من حيث تعرض على مثل هذه الموجودات ولهذا
ينتزع لانها قابلة لان تنتزع بالعقل عن الحركة ولا يمنع شئ ولا يكذب المنتزعون **اقول**
حل ههنا السؤالين المذكورين بحل واحد وحاصل الحل هو ان الطبيعي والرياضي
وان كانا يبحثان عن شئ واحد اي الجسم التعليمي والسطح والخط والنقطة لكن لا يبحثان
عنه بوجه واحد فان الرياضي انما يوافق الطبيعي في الموضوع المادي لا في الموضوع
الصوري والعلوم لا تتفارق بالموضوعات المادية بل بالموضوعات الصورية
ووجوه البحث والنظر لان الموضوع المادي المنظور في العلم كالهيولى والمعنى الصوري
ووجه النظر كالصورة وتخالف الاشياء وتفارقها انما يكون بالصورة لا بالهيولى
فتخالف العلوم بتخالف المعاني الصورية ووجوه النظر والبحث قال نعم يبحث عن هذه
الرياضي ايضا يعني ان الرياضي ايضا يبحث عن هذه اي السطوح والاجسام والخطوط
والنقاط لكن لا من حيث ان كل واحد منها نهاية الجسم الطبيعي اي لا يبحث عن شئ منها من حيث
انه عرضي للجسم الطبيعي ونهايته التي عينا اي به ولا ينظر في الاعراض من حيث تعرض
على مثل هذه الموجودات اي ولا يبحث عن الاعراض والاحوال العارضة على الاجسام
الطبيعية من حيث توجد في مثل هذه الموجودات اي من حيث توجد في الاجسام الطبيعية
بل بمجرد واحد منها ولانه يبحث عنه فيه ان اراد السائل من صغرى دليل سؤاله ان الحكمة
الطبيعية والرياضية تبحثان عن شئ واحد بعينه مادة وصورة تكون كاذبة لان الطبيعية
انما تبحث عما ذكر من حيث انها اعراض الجسم القابل للحركة والرياضية اي الهندسة
والهيئة والنجوم انما تبحث عنها بعد التجريد من الجسم القابل للحركة والدليل الذي ذكر
لاثباتها لا يستلزم صدقها وان اراد انهما يبحثان عن شئ واحد بعينه مادة فقط
تكون صادقة وتكون كبراه اي قوله والعلوم التي تبحث عن شئ واحد بعينه
مادة فقط لا تتفارق بل تكون عينا كاذبة لان عدم اختلاف العلوم واتحادها انما
يكون اذا اتحد المعنى الصوري لموضوعاتها ووجه النظر فيها وحيثيتها لا اذا اتحد موضوعاتها
مادة فقط فان العلوم تتحد في مادة الموضوعات وتكون متخالفة قطعا بمعانيها الصورية

بكونه م

الصورية ووجوه النظر والحيثيات قال ولهذا يجرد اي لعدم بحث الرياضي عنها من حيث
كونها نهايات الاجسام الطبيعية وعدم كون نظره في الاعراض من حيث عروضها على الاجسام
الطبيعية ووجودها فيها يجردها اولا عنها اي عن الاجسام الطبيعية ثم يبحث عنها و
لا يجردها الطبيعي بل انما يبحث عنها من حيث وجودها فيها قال لانها قابلة لان تجرد بالعقل
عن الحركة اي الجسم القابل للحركة الذي يوجد فيه مبدا الحركة ولما كان لاحد ان يقول
لما كانت الاشياء المذكورة موجودة في الاجسام الطبيعية واحوالا لها ولا ينظر الرياضي
اليها من حيث انها كذلك بل يجردها عما كانت عليه في انفسها كان عاقلها عقلا كاذبا
اجاب بقوله ولا يمنع شئ ولا يكذب المجردون **بحث واحد في الفرق بين العلوم النظرية
وفي ان قول المص لا يكذب المجردون باي معنى ينبغي ان يفهم** اعلموا ان بعض علماء اللاتين مثل انتون
برتازوس ذهبوا الى انه ليس في نفس الامر علوم كثيرة متخالفة لاشياء النظرية بل كان
العلم واحدا فقط في نفس الامر ثم انقسم الى علوم كثيرة متخالفة بمجرد تقسيم العقلاء لسهولة
التعليم والتعلم واستدلوا عليه بانه لو كانت العلوم كثيرة متخالفة بعضها لبعض في نفس الامر
لعلم تكثرها وتخالفها القدماء لكن القدماء لم تعلمها منقسمة متكثرة بل انما علموا كل العلم
لجميع الاشياء بلا تقسيم اصلا وعلموه بحسب مساعدة الوقت ولو كانت منقسمة متكثرة
لما فعلوا كذلك لكنهم فعلوا فليست منقسمة متكثرة في نفس الامر وبان افلاطون كان
لم يظن تكثرها وتخالفها في نفس الامر والا لعلم في كتابه اولا علما ثم اخر ثم اخر ولكنه
لم يعلمها كذلك بل مختلطة ولما كان لم يعلمها بالترتيب بل بالاختلاط علم انه كان لم يظن تكثرها
وتخالفها في نفس الامر فهي واحدة في نفس الامر لا كثيرة متخالفة فيه والا لكان اعتقاد
مثل هذا الفيلسوف العظيم مخالفا لنفس الامر في مثل هذا الامر الصغير وبما قال المص
في المتن السادس من رابع ما بعد الطبيعة فانه علم فيه صريحا ان النظر في الموجود واعراضه
والجواهر وكل ما وجد فيها والجنس والنوع والكل والجزء وغيرها شغل وعمل واحد
وهذه ترجمة على عبارته فظهر ان نظر الموجود من حيث انه موجود وما يوجد فيه من حيث
انه موجود لعلم واحد وان لا يكون نظر الجواهر فقط له بل نظر الاشياء التي توجد في الجواهر
ايضا له ونظر الاشياء التي ذكرت للمقدم والمؤخر والجنس والنوع والكل والجزء
ولسائر امثال هذه لكن اتفق جمهور الحكماء بل العلماء على خلافه فانهم ذهبوا الى ان
العلوم تكون في نفس الامر بحيث تنقسم الى اقسام كثيرة متخالفة واليه ذهب زنون
رئيس الرواقيين وخريسيوس وآپولودوروس وقسم الاقاديميون الحكمة الى الطبيعة
والاخلاق والمنطق واليه ذهب پلتارخوس في كتابه لحكمة افلاطون وآلچنوروس
في كتابه لعلم افلاطون وديوجينس لائرتيوس المورخ القديم في ترجمة افلاطون
ومارقوس تليوس في اول اقاديميا ويوسف في كتابه لعلم المشائين وآوغستينوس
وپرپريوس وپيقولومينيوس وتوليتانس وبين القدماء تقسيمه بالتشبيه وقالوا
ان مجموع الحكمة مثل الحيوان عظامه واعصابه واخلاقه تشابه لحومه والطبيعة نفسه
ثم شبهوها باشياء وشبهوا كل قسم من اقسامه بجزء من اجزائها ونقل يوسف المذكور

المذكور في كتابه المزبور بعض كلمات المصرّ في مدح تقسيم الحكمة من كتاب الحكمة ونقل تقسيم
انّ هذا التقسيم صار رسم قدماء حكماء اليهود وقال لاأرثيوس انّ ايقروس قسم
الحكمة الى الطبيعة والاخلاق وقانونقا اي السياسة المدنية وقال سنتقا في الستين
من مكاتيبه انّ ابقرس انما قسمها الى الطبيعة والاخلاق وظن انّ قانونقا ضميمة
الطبيعي وقسّمها فلاتوس الى اقسام ستة الحكمة المنطق والاخلاق والطبيعة و
الخطابة والسياسة المدنية وثئولوجيا ثم قسمها المصرّ في الفصل الاول من سابع
ما بعد الطبيعة الى العملية والنظرية ثم قسم العملية الى الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة
المدنية وقسم النظرية الى الطبيعة والرياضية وما بعد الطبيعة وهذا التقسيم قبله كل
من جاء بعده من الحكماء والعلماء هذا ثم اقول في ردّ ما قال انتون برنارذ اولا
ليست الحكمة النظرية علما واحدا لجميع الاشياء في نفس الامر بل يجب ان تكون علوما
كثيرة لانها لو كانت واحدة في نفس الامر بمقتضى طبيعة الاشياء التي ينظر فيها
الناس لكان مبادي كل علم ايضا واحدة لما قال المصرّ في الفصل الثاني والعشرين
من اول كتابي البرهان من ان العلم الواحد هو الذي يبحث عن جنس اي موضوع
واحد والعلوم التي تكون مباديها واحدة هي التي تبحث عن جنس واحد والتالي
بط لما قال المصرّ في الفصل الثالث والعشرين من اول كتابي البرهان لايكون
مبادي جميع العلوم واحدة ولانّ مبادي الطبيعة تخالف لمبادي الرياضية ومبادي
ما بعد الطبيعة فكذا المقدم اي ليس العلوم النظرية واحدة في نفس الامر واقول
ثانيا انّ العلوم تكون متخالفة بسبب اختلاف المعاني الصورية والحيثيات التي ينظر
بها الى موضوعاتها المادية القابلة للعلم لما علم من المتن السابع عشر السابق واتفق
عليه العلماء ولانّ العلوم ملكات والملكات انما تتخالف بسبب المعاني الصورية
والحيثيات التي ينظر بها الى موضوعاتها المادية القابلة للعلم فالعلوم تتخالف بسبب
المعاني الصورية والحيثيات التي ينظر بها الى موضوعاتها المادية اما الصغرى فمما
صرّح به المصرّ في مواضع كثيرة واتفق عليه كلمة القوم اما الكبرى فلانّ الملكات
متخالفة قطعا واتفاقا فانّ مالك ملكة الصرف فقط او النحو فقط او الفقه فقط
او الهندسة فقط ليس مالك لملكة الحكمة الطبيعية ولا لملكة ما بعد الطبيعة ولا لملكة الهيئة
والنجوم واذا تخالفت فاما ان تتخالف بموضوعاتها المادية او الصورية المقيدة
بقيد الحيثية لا جائز ان تتخالف بموضوعاتها المادية لانّ موضوعا ماديا واحدا يكون
منظور الملكات وعلوم كثيرة وموضوعات مادية كثيرة تكون منظورة لملكة وعلم
واحد اما الاول فلانّ الانسان مثلا ينظر اليه المنطقي والطبيعي والطبيب والرياضي
والفلسفي وثئولوغوس اي صاحب علم ثئولوجيا فانّ المنطقي ينظر اليه من حيث
انه صالح لان يكون موضوعا ومحمولا في القضية من حيث انه نوع وينظر اليه الطبيعي
من حيث انه موجود وقابل الحركة وينظر اليه الطبيب من حيث انه قابل الصحة والمرض
وينظر اليه الرياضي من حيث انه كمّي وينظر اليه الفلسفي من حيث انه موجود وينظر اليه

اليه ثاؤلوغوس اي صاحب علم ثئولوجيا من حيث ينسب الى غاية اعلى من الطبيعة واما
الثاني فلانّ الحكمة الطبيعية التي هو علم واحد وملكة واحدة نوعا تبحث عن المبادي و
العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات والافلاك وعن اعراضها الذاتية
وعن العقول المحركة للافلاك وهذه الموجودات كلها وان كانت متخالفة ومتباينة
جدا بحيث لا يكاد يمكن ان تكون منظورة لملكة واحدة ومبحوثا عنها لعلم واحد لوجوب
المناسبة بين العلم وقابل العلم لكنها توافقت في معنى واحد صوري ينظر به ملكة الحكمة
الطبيعية اليها وتبحث عنها منظورة تحته وبه تجعلها علما واحدا بالنوع ويعلم هذا علما
اظهر من الموضوعات المادية للقوة الباصرة التي هي الابيض والاحمر والاخضر والاصفر
والاسود وامثالها فانّ هذه وان كانت متباينة بالنوع لكنها اذا اخذت بالصورة
من حيث تكون قابلة لان تبصر تتوافق في معنى واحد منوّع وبهذا المعنى تتنوع القوة
الباصرة وهكذا قس للعلوم وموضوعاتها وثالثا انّ الحكمة النظرية تنقسم انقساما تاما
صحيحا الى الطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة كما قسمها المصرّ في الفصل الاول من سادس
ما بعد الطبيعة ويستدل عليه بانّ العلوم النظر تتخالف بالمعاني الصورية المنتزعة المأخوذة
من الموضوعات المادية الخارجية كما مرّ والانتزاع يكون على ثلثة اقسام فقط فالعلوم
النظرية تنقسم انقساما تاما الى ثلثة اقسام فقط ويثبت كون الانتزاع على ثلثة اقسام بانّ
الانتزاع اما يكون من مادة حسية جزئية لا من كلية كما اذا انتزعنا وفصلنا الانسان او
الفرس من هذا الانسان او ذاك الانسان او هذا الفرس او ذاك الفرس ولا نفصله
مطلقا من الجسم ومن هذا الانتزاع والفصل يحصل العلم الطبيعي او يكون من مادة حسية
كلية كما اذا انتزعنا وجذبنا الشكل كالدائرة والمثلث لانا لا ننتزع ولا نفصل حينئذ
الدائرة والمثلث من هذا الذهب او ذاك او من هذا النحاس او ذلك فقط بل ننتزعها
من الذهب والنحاس وجميع الماديات الحسية بالكلية والاشياء المنتزعة المأخوذة
كذلك تسمى موادا عقلية ومن هذا الانتزاع يحصل الرياضي او يكون من كل مادة حسية
كانت او عقلية وبهذا الانتزاع والاخذ يظهر في الواجب تعالى والعقول وفيما اذا
تصورنا الاشياء من حيث انه موجود فقط ومن هذا الانتزاع والتعقل يحصل العلم
الما بعد الطبيعي ولا يمكن ان يوجد انتزاع وملاحظة سوى هذه الانتزاعات والملاحظات
فلا يمكن ان يوجد علم نظري ما عدا الثلثة المذكورة وظهر مما قررنا انّ العلم ليس بنوع
واحد فقط في نفس الامر بل انواع كثيرة متخالفة بالموضوعات الصورية المنتزعة
الملحوظة من الموضوعات المادية الخارجية بالانتزاعات وملاحظات متخالفة باي معنى
يصدق قول المصنف ولا يكذب المستدعون ولانّ تتبين هذه القضية ينبغي ان يعدّ وجوه الانتزاع
المتخالفة ويعلم انّ الانتزاع ليس الا اخذ شيء بدون اخر كان هو مقترنا به ولما كان
الانتزاع اخذ شيء بدون اخر لزم ان يوجد قوة آخذة او محل مدركة ومأخوذ مدرك
ولهذا امكن ان يختلف الانتزاع من طرف الشيء المنتزع ومن القوة الآخذة اما اختلافه
من طرف المنتزع فلما عرفت آنفا انّ الشيء المنتزع يكون على ثلثة اقسام اي العلم الطبيعي

والرياضي والمابعد الطبيعي واما اختلافه فمن القوة الاخذة المدركة فلان هذه القوة
تكون على ثلثة اقسام في الانسان فان بعض القوى المدركة تكون حواسا ظاهرة وبعضها
حواس باطنة وبعضها عقلا ولما كانت القوى الاخذة المدركة ثلثة اقسام لزم ان يكون
اقسام الانتزاعات الحاصلة منها ثلثة فالانتزاع الاول يكون من الحس الظاهر فان
القوة الباصرة تنتزع وتاخذ اللون الكائن في التفاح المقترن بالطبع مع رائحته
وطعمه ولا تنتزع ولا تاخذ رائحته او طعمه واذا فعلت هكذا يقال اصطلاحا انتزعت
واخذت وفصلت اللون اي وصلت الى موضوعها وادركته ولم تصل الى غيره الكائن
فيه ولم يدركه وهذا الانتزاع لا يقع فيه الكذب لان الحواس اذا تحققت فيها
شروطها الثلثة المذكورة في ثاني النفس الى المتن الثالث والستين لا تغلط
اصلا والانتزاع الثاني من الحواس الباطنة يعني من الحس المشترك والخيال والواهمة
لان الحس المشترك يدرك محسوسات الحواس الظاهرة كما قال المص في الفصل الرابع
عشر من ثاني النفس فاذا انتزع الباصرة لون التفاح مثلا وادركه باخذه و
يدركه حس المشترك بلا ادراك محسوسات اخرى كائنة فيه لسائر الحواس
الظاهرة وح يقال انتزع وادرك الحس المشترك لون التفاح وهذا الادراك
لا يكون كاذبا لان اعمال هذا الحس تطابق باعمال الحواس الظاهرة ويكون عند
حضور الموضوعات والخيال والواهمة ينتزعان ويدركان الاشياء عند
غيبتها ايضا فانهما يقدران ان ينتزعا ويأخذا من الشيء الخيالي والموهوم كيفية واحدة
وحالا واحدة بدون اخرى من كيفياتها واحوالها الكائنة فيها وانتزاعهما وادراكهما
وان كانا كاملين ادنى من انتزاع الحس المشترك ويمكن ان تكونا صادقين في بعض
الاشياء اذا انتزعا وادركا الاشياء الواقعة في نفس الامر على ما وقعت فيها وكاذبين
اذا انتزعا وادركا الاشياء الغير الواقعة فيها والثالث يكون من العقل وهو على ضربين
احدهما يكون من العقل الفاعل فانه ينور الخياليات ويصفيها من الحالات الجزئية
ويجعلها طبايع كلية وليس في هذا الانتزاع كذب لان الصدق والكذب انما يكونان
في الاثبات والنفي كما قال المص في المتن الحادي والعشرين من ثالث والعقل الفاعل
لا يثبت شيئا على شيء ولا ينفيه عنه لانه لا يدرك كما بيناه في ثالث النفس والاخر
يكون من العقل القابل فانه ينتزع ويدرك شيئا بدون انتزاع شيء اخر من الاشياء
التي تقترن بها وادراكه وهذا الانتزاع ايضا على ضربين احدهما يسمى مركبا بالكسر
وهو الذي يكون بعمله الثاني اذا ركب شيئا بشيء واثبته عليه او فصله عنه وسلبه وهو
قد يكون صادقا كما اذا قلنا الانسان حيوان وقد يكون كاذبا كما اذا قلنا الانسان
ليس بحيوان ولم يرد المص هذا الانتزاع من قوله والمنتزعون لا يكذبون والاخر يكون
منه بعمله الاول فانه ينتزع من الامور المتقارنة في نفس الامر شيئا لا اخر كما ينتزع
من زيد ماهية الانسان بلا عوارضه المشخصة اياه او ينتزع منه طبيعة الحيوان
بدون ماهية الانسان وعوارضه وكذا ينتزع منه طبيعة الجسم او الجوهر بدون

الاخر وهذا الانتزاع انتزاع البسائط وتعقلها ولا يكون فيه كذب كما قال المص في المتن
الحادي والعشرين من ثالث النفس وهذا الانتزاع هو مراد المص من قوله والمنتزعون
لا يكذبون هكذا شرحه الشراح لكني اظن ان المص لم يرد بانتزاع المنتزعين الانتزاع
الحاصل بالعمل الاول البسيط للعقل فقط بل اراد ان من ينتزع شيئا ويتعقله منفصلا
عما كان موجودا به في نفس الامر لا يكذب لاجل هذا مثلا الكم لو جد في نفس الامر بالمادة
المحسوسة والرياضي يفصله بالعقل ويبحث عن احواله حال كونه منفصلا عنها لا يكذب لاجل
تعقله الكم بلا مادة محسوسة مع كونه موجودا ومتصلا بها في الخارج وهو يبحث عنه ملحوظا
بدونها فالمص لم يرد بقوله ولا يكذب المنتزعون الانتزاع المجعول بالعمل الاول البسيط
للعقل فقط كما زعم الشراح بل اراد اياه والعمل الثاني والثالث للعقل اي التركيب
والتفريق والقياس اللتين يفعلهما العقل على الانتزاع لانه قال على الاطلاق ولا يكذب
المنتزعون بصيغة الفاعل المتعدي ولان الرياضي يستعمل اعمال العقل الثلثة في بحثه عن الكم
المنتزع وكذا المابعد الطبيعي في بحثه عن الموجود المنتزع من كل مادة حسية وخيالية وعقلية
فمن هنا يظهر تفارق العلوم النظرية ومنشأ خفاء وجه صدق كلام المص وان سألت
لما كان يبحث اهل الهيئة والنجوم عن الاجرام الفلكية التي هي طبيعية وعن مقاديرها و
اشكالها وحركاتها لا ينتزعان موضوعيهما عن الحركة ولا يفترق علم الهيئة والنجوم من الطبيعي
لكنهما يبحثان عنها كما يعلم من الكتب المدونة فيها فلا ينتزعان موضوعيهما من الحركة ولا يفترق
علم الهيئة والنجوم من الطبيعي قلت اولا ان علم الهيئة والنجوم ليسا رياضيين صرفين
بل متوسطين كما تقرر ولهذا يميلان الى الطبيعيات بوجه وثانيا ان بحث الطبيعي عن الافلاك
ومقاديرها واشكالها وحركاتها يكون من حيثية لا يكون بحث علم الهيئة والنجوم عنها
من تلك الحيثية فان الطبيعي يبحث عن الافلاك من حيث انها اجسام قابلة للحركة وعن الحركة
من حيث تصدر من الطبيعة وعن مقادير الافلاك والكواكب واشكالها واعراضها
الاخر من حيث انها اعراض ذاتية للجسم الطبيعي وعلم الهيئة والنجوم يبحثان عن المذكور
من حيث انها كميات مع قطع النظر عن كونها حدودا واعراضا **المتن التاسع عشر**
قال المص والذين قالوا بالمثل فعلوا هذا بلا علم لانهم انتزعوا الطبيعيات مع انها
تكون قابلة الانتزاع قبولا اقل من الرياضيات ويظهر هذا لو عرف احد كلا
منهما وعوارضهما لانه يكون الزوج والفرد والمستقيم والمنحني وكذا العدد والخط
والشكل بلا حركة واما اللحم والعظم والانسان لا تكون كذلك بل هذه تكون كالانف
الافطس لا كالمنحني **اقول** لما كان يقول في المتن السابق المنتزعون لا يكذبون توجه
عليه انه يلزم على هذا ان لا يكذب ولا يخطئ افلاطون القائل بالمثل المنتزعة المجردة
عن المادة لانه منتزع والمنتزع لا يكذب ولا يخطئ مع انك قد قلت انه كذب
واخطأ في انتزاعه اياها اجاب في هذا المتن والمتن الاتي بان الذين قالوا
بالمثل فعلوا هذا بلا علم يعني ان افلاطون واتباعه الذين قالوا بالمثل المنتزعة
المجردة عن المادة فعلوا هذا الانتزاع بلا علم واستدل عليه بقوله لانهم انتزعوا

الطبيعيات الى اخره تقريره ان افلاطون واتباعه القائلين بالمثل المنتزعة المجردة عن المادة
ينتزعون الامور الطبيعية التي تكون قابلة الانتزاع قبولا اقل من الرياضيات انتزاعا
ازيد من انتزاع الرياضيات وكل من ينتزع الامور الطبيعية التي تكون قابلة
الانتزاع قبولا اقل من الرياضيات انتزاعا ازيد من انتزاع الرياضيات يفعل
هذا الانتزاع بلا علم فافلاطون واتباعه فعلوا هذا الانتزاع بلا علم والصغرى
مشتملة على شيئين احدهما ان افلاطون واتباعه انتزعوا الامور الطبيعية انتزاعا
ازيد من الرياضيات والثاني ان الامور الطبيعية قابلة للانتزاع قبولا اقل من الرياضيات
ولما كان الاول ظاهرا لانهم كانوا ينتزعون الانسان من هذا وذاك بالذات ويقولون
ان الانسان المنتزع موجودة بالذات في الخارج بوجود دائم ولا يخفى ان هذا الانتزاع
ازيد من انتزاع الرياضيات لم يستدل عليه المص وانما استدل على الثاني وقال
ويظهر هذا لو عرف احد الى اخره يعني يعرف هذا اي كون الطبيعيات قابلة الانتزاع
قبولا اقل من انتزاع الرياضيات لو عرف احد كل واحد منها اي الامور الطبيعية
والرياضية واعراض كل منها ونظر الى هذه التعريفات لانه لا يبين شيء امرا ازيدا
من بيان تعريفه اياه واذا عرف هذا فبعض الاشياء يكون في العلوم الرياضية
موضوعات كالخط والشكل في الهندسة والعدد في الارثماطيقي وبعضها يكون
عوارض ذاتية لهذه الموضوعات كالمستقيم والمنحني للخط والزوج والفرد للعدد
وكل منها يعرف بلا حركة يعني بلا مادة محسوسة لانه لا يعرف الدائرة مثلا لا يضع
في تعريفها مادة من المواد المحسوسة كالذهب والفضة والنحاس كابنية المصر
في اول الفلكيات واما اللحم والعظم والانسان لا يكون كذلك اي لا يعرف
شيء منها بلا حركة اي بلا مادة محسوسة بل يجب ان يذكر في تعريف كل منها مادة محسوسة
ثم ازداد في بيان ما قال وقال بل هذه تكون كالانف الافطس لا كالمنحني فكما
لا يجوز ان يحد الافطس بدون الانف لان الفطس ليس الا تقعر الانف
كذلك لا يجوز ان يعرف ويحد اللحم والعظم والانسان بدون مادة محسوسة
واعلم انه اراد بالحركة ههنا الهيولى ذكر المسبب وارادة السبب لانه لا يمكن
ان يتحرك شيء لا يكون له هيولى او اراد بها الجسم الطبيعي الذي يكون طبيعته مبداء
الحركة ذكر الصفة وارادة للموصوف ومما ذكرنا ظهر ان الامور الطبيعية قابلة للانتزاع
قبولا اقل من قبول الامور الرياضية اياه وهذه قابلة له قبولا ازيد من قبول الطبيعة
اياه فلما انتزع افلاطون واتباعه المثل من الطبيعيات انتزاعا ازيد من انتزاع
الرياضيات علم انهم فعلوا هذا بلا علم وكذبوا واخطاوا لكنهم انتزعوا كذلك
ففعلوا هذا بلا علم وكذبوا واخطاوا المتن الشرح وقال المص وتثبت ايضا
العلوم التي تكون بين الرياضيات ازيد طبيعة كالمناظر والموسيقي والهيئة والنجوم
لانها تكون لها مخالفة ما للهندسة لان الهندسة تبحث عن الخط الطبيعي لكن لا من حيث
انه طبيعي والمناظر تبحث عن الخط الرياضي لكن لا من حيث انه رياضي بل من حيث انه

انه طبيعي اقول يثبت في هذا المتن ما اشتمل عليه صغرى الدليل المذكور من ان الطبيعيات تكون
قابلة للانتزاع اقل قبول له من الرياضيات اي يكون تعلقها وارتباطها بالهيولى اقل
من تعلق الرياضيات وارتباطها بها ويجعل العلوم الرياضية المسماة متوسطة لاجل ميلها
الى الطبيعي بسبب انضمام بعض احواله طبيعية الى موضوعاتها الماخوذة من الرياضية الصرفة
دليلا عليه مثل علم المناظر يبحث عن الخط الذي اخذه من الهندسة لكن لا يبحث عنه من حيث
انه خط صرف كما كان يبحث عنه الهندسة بل من حيث انه خط بصري والبصرية كيفية طبيعية
وكذلك الموسيقي يبحث عن العدد لكن لا من حيث انه عدد صرف كما كان يبحث عنه الحساب
بل من انه صوتي والصوت كيفية حسية وكذلك يبحث الهيئة والنجوم من الحركة الفلكية والمجسم
فعل في هذا المتن امرين اشار اولا الى الاثبات ثم بين كيف تنظر الرياضات الصرفة
والمتوسطة الى موضوعاتها فقال وتثبت العلوم التي تكون بين الرياضيات طبيعتها ازيد
وبينها بقوله كالمناظر والموسيقي والهيئة والنجوم وبين اثباتها له بانه لما كان ضم حال
من الاحوال الطبيعية الى موضوع الرياضيات يجعله بحيث لا نقدر ان ننتزع من المادة الحسية
بل يجب ان نلاحظه من حيث انه موضوع مع تلك المادة فظاهر ان الامور الطبيعية
المستغرقة في الطبيعة تنتزع انتزاعا اقل من انتزاع الامور الرياضية والمقدم حق
في العلوم الرياضية المتوسطة فانها لما ضمت الى موضوع الرياضيات الصرفة حالا من الاحوال
الطبيعية لا نقدر ان ننتزعه من المادة الحسية بالكلية لان الخط البصري والعدد الصوتي
والحركة الفلكية امور حسية فكذا التالي اي ان الامور الطبيعية تنتزع انتزاعا اقل
من انتزاع الامور الرياضية فانه لما لم نقدر ان ننتزع موضوعات تلك الرياضية
لاجل انضمام حال من الاحوال الطبيعية بها من تلك المادة فبالطريق الاولى لا نقدر
ان ننتزع الامور الطبيعية المستغرقة فيها منها الا انتزاعا اقل من انتزاعها ثم قال
لانها تكون لها مخالفة ما للهندسة لان الهندسة تبحث عن الخط الطبيعي لكن لا من حيث انه
طبيعي الى اخره ذكر ههنا قضية كلية للعلوم الثلثة الرياضية المتوسطة بالنسبة الى الهندسة
مثلا اي الى التي هي فوقها ثم بين القضية الكلية بعلم المناظر بالنسبة الى الهندسة فقط اعلم
ان المهندس ياخذ الخط مثلا من الاجسام الطبيعية والمادة الحسية لان المقدار لا يوجد الا
فيها ويأخذه منها بانتزاعها منها بحيث يكون طبيعيا في نفسه حال كونه منفصلا ويبحث عنه
لا بوجه طبيعي بل بوجه رياضي وصاحب علم المناظر يفعل بالمخالفة فانه ياخذ من الهندسة الخط
المنظور والمبحوث عنه له لانه لما كان علم المناظر تحت الهندسة وكان من العلوم التي يكون بعضها
تحت بعض وبعضها فوق اخر ياخذ منها موضوعه ومباديه والاعراض الذاتية كما بين
في الكتاب الاول من كتابي البرهان ويضم اليه حالا من الاحوال الطبيعية اي البصرية ويبحث
عنه من حيث انه بصري فالمهندس يبحث عن الخط الطبيعي لكن لا من حيث انه طبيعي بل من حيث
انه رياضي وصاحب علم المناظر عن الخط الهندسي لكن من حيث انه طبيعي وحما قررنا علمت
كيف يكون لعلم المناظر مخالفة ما للهندسة وكيف يبحث الهندسة عن الخط الطبيعي لكن
لا من حيث انه طبيعي وعلم المناظر عن الخط الرياضي اي الهندسي لكن لا من حيث انه رياضي

اى الهندسى بل من حيث انه طبيعى ويمكن ان يستفاد ما قلنا من قول المص لانها اى علم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم يكون لها مخالفة ما للهندسة اى يكون مخالفة لها مخالفة قليلة فانه يستفاد منه ان مخالفتها للهندسة قليلة وموافقتها لها كثيرة فيكون مخالفتها للطبيعة كثيرة وموافقتها لها قليلة وان مخالفة الطبيعة للهندسة كثيرة جدا بحيث لا توافقها وانما كان كذلك لان الطبيعى لا ينتزع موضوعه ولا يجرده عن المادة الحسية اصلا والرياضى الصرف ينتزعه ويجرده عنها بالكلية والمتوسط لا ينتزعه ولا يجرده من وجه وينتزعه ويجرده من وجه اخر اى ينتزعه بوجه متوسط لا بالكلية ولهذا يكون مخالفة العلوم المتوسطة للهندسة على القلة وللطبيعة على الكثرة وموافقتها للاولى على الكثرة وللثانية على القلة

بحث واحد فى ان الرياضية المتوسطة اى علم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم هل ينبغى ان تقال رياضية على الاطلاق ام طبيعية كذلك او ينبغى ان يظن انها ازيد طبيعية او ازيد رياضية ذهب توما اقوناتس فى شرح المتن المذكور الى ان هذه العلوم وان كانت متوسطة بين الطبيعيات والرياضيات الصرفة لكن قال الفيلسوف فى هذا المتن انها تكون ازيد طبيعية من ان تكون رياضية ثم قال بعد اسطر ان علم الهيئة والنجوم يكون طبيعيتهما ازيد من رياضيتهما وان كان يقول فى شرحه للكتاب الاول من كتبى البرهان وفى بيان الرياضيات يوا ولش متفكرا احوال العلوم المذكورة انها ازيد رياضية وقبل كثير من شراح اللاتين ما ذهب هو اليه فى شرح هذا المتن واستدلوا على ما ذهبوا اليه بان العلوم المذكورة المتوسطة يكون وجه النظر وحيثية البحث فيها طبيعى لا رياضى وكل علم يكون وجه النظر وحيثية البحث فيه طبيعى لا رياضى طبيعى على الاطلاق لا رياضى لان تمايز العلوم بالذات انما يكون بوجه النظر وحيثية البحث الواقع فيه فالعلوم المذكورة المتوسطة طبيعية على الاطلاق لا رياضية و اثبتوا الصغرى بما قال المص من ان علم المناظر يبحث عن الخط الرياضى من حيث انه طبيعى لا من حيث انه رياضى فان كلمة حيث المسماة فى عرفهم كلمة مكررة دال على وجه النظر وحيثية البحث قالوا ويؤيد ما قلنا من وجه تسمية المص اياها ازيد طبيعية وبان العلوم المذكورة وان كانت تحصل بالمبادى الرياضية لكنها تنتهى الى المادة الطبيعية وتحدد بها لان علم المناظر ينتهى الى البصرية ويحدد بها والموسيقى الى الصوتى ويحدد به والهيئة والنجوم الى الحركة الفلكية ويحددان بها وكل علم يأخذ الاسم من المؤخر والحد المحدد ويكون نوعا بسببه فالعلوم المذكورة تاخذ الاسم من مؤخراتها وحدودها ويكون نوعا بسببها فتكون طبيعية لا رياضية

فى بيان الرأى الحق فى هذا البحث ينبغى ان يعلم ان العلوم المذكورة المتوسطة اى علم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم ينبغى ان يحكم عليها على الاطلاق انها رياضية وان تقال طبيعية بسبب ضم ضميمة فقط من طرف المادة ويثبت كونها رياضية على الاطلاق وبما قال المص فى هذا المتن ويثبت ايضا العلوم التى تكون بين الرياضيات ازيد طبيعية كالمناظر والموسيقى والهيئة والنجوم فانه يفهم منه انها من الرياضيات بل عبارته اليونانية يكون دلالته عليه اول مما ترجمناه به لعدم مساعدة اللغة العربية لكن لنترجمها بعينها بان نضع لفظ الاطبع بمعنى ازيد طبيعية فيكون ترجمتها و يثبت ايضا

ايضا الطبع الرياضيات كالمناظر والموسيقى والهيئة والنجوم ولا يخفى ان هذه العبارة تدل صراحة على ان تلك العلوم رياضية قطعا لكن طبيعتها ازيد من طبيعة الرياضيات الصرفة فكانه قال ان العلوم المذكورة المتوسطة رياضية قطعا لكن اذا نسبت هى والرياضيات الصرفة الى الحكمة الطبيعية تكون هى اطبع منها فانها تفترق من الحكمة الطبيعية بوجه اقل من الوجه الذى يفترق به الرياضية الصرفة منها فان قلت يفهم من هذه العبارة ظاهرا ان الرياضيات الصرفة طبيعية فى الجملة فيلزم ان لا تكون صرفة قلنا هذا الفهم لا ينكر والمفهوم حق فان المراد من كونها طبيعية فى الجملة انها تاخذ موضوعها من موضوع الحكمة الطبيعية الذى هو الجسم الطبيعى كما مر ولا يلزم ان لا تكون صرفة لان المقصود من صرفيتها ان لا يكون بحثها عن موضوعات مختلطة بمادة حسية اصلا وان لا تضم بها ضميمة مادية حسية والحال فيها كذلك فى نفس الامر فانها تبحث عن الامور الطبيعية لا من حيث انها طبيعية اى من حيث انها مقترنة بمادة حسية بل من حيث انها غير مقترنة بها بل بمادة عقلية فقط ولهذا قال المص فى المتن المذكور لان الهندسة تبحث عن الخط الطبيعى لكن لا من حيث انه طبيعى والذى قلنا قبل السؤال والجواب هو المستفاد من كلام المص فى الفصل الثانى من الثالث عشر مما بعد الطبيعة فانه يستفاد منه ان الاشياء التى يبحث الهيئة والنجوم عنها تكون بعيدة من المادة الحسية كما تكون الاشياء التى يبحث عنها الهندسة وكذلك الاشياء التى يبحث عنها الموسيقى وعلم المناظر وهذه ترجمة عبارته فيه لان الاشياء التى تدور عليها الهيئة والنجوم تكون غير محسوسات كما تكون الاشياء التى تدور عليها الهندسة واما ماهية الفلك واجزائه وكل شيء يكون ذا حركة اى ذا الهيولى التى هى مبدأ الحركة ووجودها فلا يدور على شيء منها الهيئة والنجوم وكذلك موضوعات علم المناظر والموسيقى لان الصوت والبصر اى الصوتى والبصرى يصيران غير المحسوسات والجزئيات ويستفاد من هذا الكلام امران احدهما ان موضوعات الهيئة و النجوم والموسيقى وعلم المناظر تكون غير محسوسة كموضوعات الهندسة اى الرياضيات والثانى جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الهيئة والنجوم يبحثان عن الفلك واجزائه اى النجوم وهى جواهر محسوسة فكيف يصح ان يقال ان علم الهيئة والنجوم يبحثان من الاشياء الغير المحسوسة وتقرير الجواب ان علم الهيئة والنجوم لا يبحثان عن ماهية الفلك ووجوده وعن ماهية اجزائه ووجودها وعن شيء مما من اصحاب الحركة اى الهيولى فان هذا البحث من وظائف العلم الطبيعى بل الهيئة والنجوم يبحثان عن الفلك من حيث انها كمات وقوابل للانقسام والمساحة وهو المستفاد من كلامه فى الفصل الثالث من الثالث عشر مما بعد الطبيعة فانه يستفاد منه ان علم المناظر لا يبحث عن موضوعه من حيث انه بصرى اى من حيث انه شيء طبيعى بل من حيث انه خط اى من حيث انه شيء رياضى والموسيقى لا يبحث عن موضوعه من حيث انه صوتى اى من حيث انه شيء طبيعى بل من حيث انه شيء رياضى ويستدل ايضا على ان تلك

العلوم المتوسطة رياضية على الاطلاق بانها اى علم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم
تحت الرياضية الصرفة وفروعها اى تحت الهندسة والارثماطيقى وفروعهما وكل علم
يكون تحت علم اخر وفرعه يكون من جنس ما فوقه واصله منه لان العلوم التى يكون بعضها
تحت بعض وبعضها فوق اخراى الاصول وفروعها يكون موضوعها امرا واحدا
بالذات ومتغايرين بالعموم والخصوص فقط فان موضوع الفروع انما يفترق
من موضوع الاصل بامر عرضى فعلم المناظر والموسيقى والهيئة والنجوم تكون من جنس
ما يكون فوقها واصلها اى من جنس الرياضية اى تكون رياضية على الاطلاق وبان العلوم
المتوسطة المذكورة يكون براهينها المذكورة فيها رياضية اى مجعولة من المبادى الرياضية
لا طبيعية مجعولة من المبادى الطبيعية فان كون الارض كرية من المسائل المشتركة بين
الهيئة والحكمة الطبيعية لكن الهيوى يبرهن عليه بواسطة رياضية كشكل خسوف القمر
وعدم رؤية بعض النجوم من جميع مواضع الارض والطبيعى يبرهن عليه بواسطة طبيعية
كميل جميع اجزاء الارض الى المركز ميلا مستقيما على السوية بالطبع وكل علم يكون براهينه
المذكورة فيه رياضية مجعولة من المبادى الرياضية لا طبيعية مجعولة من المبادى
الطبيعية رياضية على الاطلاق لا طبيعية على الاطلاق فالعلوم المتوسطة المذكورة
رياضية على الاطلاق لا طبيعية ويثبت صحة ان يقال طبيعية بوجه ما بسبب ضم ضميمة
فقط من طرف المادة بان يقال اولا قد عرفت مرارا ان موضوع كل علم اثنان
مادى اى الشئ المنظور المبحوث عنه فى العلم وصورى اى وجه النظر وحيثيته
والموضوع المادى المنظور فى علم المناظر هو البصرى وهو مركب من الخط والبصري
اخذ الخط من الهندسة والبصرى من الطبيعى وضمه الى الخط وهو بسبب هذه
الضميمة فقط صح ان يقال طبيعيا بوجه ما ولهذا قلنا انه يقال طبيعيا بوجه ما بسبب
ضم ضميمة فقط من طرف المادة لكن موضوعه الصورى اى وجه نظره وحيثية بحثه
رياضى صرف وكذلك الموضوع المادي المنظور فى الموسيقى هو العدد الصوتى وهو
مركب من العدد والصوتى اخذ العدد من الارثماطيقى والصوتى من الطبيعى وهو بسبب
هذه الضميمة المادية فقط صح ان يقال طبيعيا بوجه ما واذا عرفت هذا فرتب القياس
هكذا ان العلوم المتوسطة المذكورة يكون وجه النظر وجهة البحث فيها امرا رياضيا
صرفا ويرى من طرف الشئ المنظور امر طبيعى فيها وكل علم يكون كذلك يسمى
من وجه نظره وجهة بحثه رياضيا على الاطلاق ويصح ان يسمى بوجه ما من طرف الشئ
المنظور طبيعيا لان وجه النظر فى العلوم كالصورة والشئ المنظور كالهيولى والاسم لانه وجه النظر في العلوم صح
على الاطلاق انما يؤخذ من الصورة وقد يؤخذ من الهيولى بوجه ما فالعلوم المتوسطة
المذكورة تسمى من وجه نظرها وجهة بحثها رياضية على الاطلاق ويصح ان تسمى بوجه ما من طرف
الشئ طبيعية وبما حققنا يرتفع المنافاة المرئية من كلامى المصنف فانه قال فى الفصل الثانى
والثالث مما بعد الطبيعة علم المناظر يبحث عن الاشياء الغير المحسوسة واللاطبيعية و
انه لا يبحث عن الخط من حيث انه بصرى بل من حيث انه خط وهذا يدل على انه يبحث عن الخط

عن الخط لا من حيث انه طبيعى بل من حيث انه رياضى وقد قال فى هذا المتن ان علم المناظر
يبحث عن الخط الرياضى لا من حيث انه رياضى بل من حيث انه طبيعى وهذا ليس الا
منافاة صريحة لان المصنف يتكلم فى الموضعين لوجه نظر علم المناظر وجهة بحثه ولما كان
هو رياضيا صرفا فالحكم بحكم صحيح ان علم المناظر يبحث عن الخط من حيث انه خط لا من حيث
انه بصري ويبحث عن موضوعه من حيث انه محسوس لان وجه نظر الرياضى منتزع من المادة
الحسية ويتكلم فى هذا المتن للشئ المنظور الذى يبحث عنه علم المناظر وقل للوجه الذى
يكون من طرف المادة الذى يمتاز علم المناظر بسببه من الرياضيات الصرفة ويقرب
الى الطبيعيات فلما لاحظه ههنا بهذه الحيثية قال يبحث عن الخط من حيث انه طبيعى لان كلمة
حيث المكررة قد تدخل على وجه المادة وقال بعض فحول الشراح ان هذه الرياضيات
المتوسطة لا تقرب الى العلم الطبيعى على السوية بل علم المناظر يقرب قربا اقل والموسيقى
ازيد منه والهيئة ازيد من كل منهما ومما قررنا ظهر الجواب عما تمسك اصحاب الرأى
الاول بقول المصنف واقول فى الجواب عما تمسكوا بقولهم من ان العلوم المذكورة وان كانت
الى اخره بان لعلم المناظر موضوعين اى حدين احدهما يكون من طرف المادة اى الشئ المنظور
والاخر هو وجه النظر لانه لما كان الشئ المنظور فيه الخط البصرى كان مركبا من الخط
والبصرى والخط بمنزلة المادة والبصرى بمنزلة الصورة لانه عارض له وكل ما هو
عارض لشئ يكون كفصل وصورة له وبسبب هذه الصورة اى البصرية العارضة للخط
يقال لهذا الخط طبيعيا كما يسمى الجدار بسبب البياض العارض له ابيض وعلم المناظر
لا يأخذ الاسم ولا يكون نوعا من المؤخر الكائن من طرف المادة والشئ المنظور لانه
ظاهر ان علما ما لا يفترق ولا يسمى بالموضوع المادى بل بالموخر على الاطلاق اى
بوجه النظر وهو لما كان رياضيا صرفا فى العلوم المتوسطة يجب ان نقر بانها رياضية
على الاطلاق وبوجه ما طبيعية كما مر المتن الحادى والعشرون قال المصنف ولما كان
الطبيعة نوعين الصورة والهيولى يجب ان نلاحظها كما لو نلاحظ ماهية الفطس
فالاشياء التى تكون كذلك لا تلاحظ بلا مادة ولا بالمادة لانه يسأل احد سؤالين
هذا ويقول لما كان الطبيعة اثنتين ايبحث الطبيعى عن كل منهما ام عما يتركب منهما لكن
لو بحث عما يتركب منهما فيبحث عن كل منهما اقول لما رد فى المتن التاسع عشر على الذين
انتزعوا الطبيعيات ازيد من انتزاع الرياضيات مع ان الرياضيات تكون اقبل
انتزاعا من الطبيعيات والطبيعيات اقل انتزاعا من الرياضيات واثبت هذا بان
الرياضيات تعرف بلا حركة اى مادة محسوسة والطبيعيات تعرف بها لان اللحم
والعظم والانسان تكون كالانف الافطس ثم اثبت فى المتن العشرين كون الرياضيات
اقبل انتزاعا من الطبيعيات بحال العلوم الرياضية المتوسطة اراد ان يثبت ههنا ان الحكيم
الطبيعى يجب ان يعلم الطبيعة كما لو يعلم ماهية الفطس فقال ولما كان الطبيعة نوعين
الى اخره وفعل فى هذا المتن امرين اثبت اولا الوجوب المذكور قائلا لما كان
الطبيعة اثنتين الصورة والهيولى يجب ان نلاحظها كما لو نلاحظ ماهية الفطس

والغطس تعقر في الانف كذلك الصورة الطبيعية تكون في الهيولى فبهذا الوجه يجب علينا
ان نلاحظها ونحددها ويحصل بهذا جواب لقول ان الاشياء التي تكون كذلك لا تلاحظ
بلا مادة ولا بالمادة اى الاشياء التي تكون كالفطس لا يجوز ان تلاحظ بلا مادة بل
يجب ان تلاحظ معها ولا يجوز ان تلاحظ بالمادة فقط لانه يسأل احد سؤالين ذكر
احدهما ههنا والثاني في المتن الاتى ذكر الاول بقوله بان يقول لما كان الطبيعة اثنتين
ايبحث الطبيعي عن كل منهما اى ايجب عليه ان يبحث عن كل من الهيولى والصورة
ام عما يتركب منهما اى الجسم الطبيعي فقط ولما كان لاحد ان يجيب باختيار الشق الثاني
رد عليه وقال لكن لو بحث عما يتركب منهما فيبحث عن كل منهما لان من يبحث عن المركب
يجب ان يبحث عن اجزائه اولا حتى يحصل من معرفتها معرفة الكل المركب فيبحث عنه بعد
والا لكان باحثا عنه غير عالم بحقيقته واذا كان غير عالم بحقيقته كان ذات الموضوع
مجهولا له واذا كان هو مجهولا له كيف يبحث عن اعراضه الذاتية اذ العرض الذاتي
هو الذي يلحق الشئ لذاته او لجزئه المساوي او لمساويه الخارج واذا لم يعرف
الجزء كيف يعرف ما يلحق الكل لاجله وكيف يعرف ما يساوي المركب او الجزء
حتى يعرف اللاحق المتن الثاني والعشرون قال المص فهل يكون لهذا الطبيعي الواحد
او لاخرين علما كليهما ان نظر الى القدماء يرى ان يكون الهيولى هي المنظور فيها لان
انبذوقلس وذموقرتوس وصلا الى الصورة والماهية قليلا لكن ان وافق الصنعة
الطبيعة كان لهذا العلم ان يعلم الصورة والهيولى كما يكون لعلم الطب ان يعلم الصحة
والصفراء والبلغم الذين يكون الصحة فيهما وكما يكون للنجار ان يعلم صورة البيت
ومادته اى الاحجار والخشب والاجر وامثالها فيجب على الطبيعي ان يعلم كل واحد
من الطبيعتين اقول فعل المص في هذا المتن ثلثة اشياء ذكر السؤال الثاني وذكر
ما ينبغي ان يجاب عنه من طرف القدماء ثم اثبت رأيه فقال فهل يكون لهذا الطبيعي
الواحد او لاخرين علما كليهما يعني اذا ثبت ان الطبيعي يجب ان يبحث عن كل الطبيعتين
اى الصورة والهيولى يسأل هل يكون النظر في كليهما لعلم طبيعي واحد فقط او لعلمين
طبيعيين بان ينظر احدهما في الهيولى والاخر في الصورة كما يكون الحال كذلك في العلم
الرياضي الذي يبحث عن كل من الكمين اى المتصل والمنفصل لكن لا يبحث عن كل واحد
منهما علم رياضي واحد بل يبحث الهندسة فقط عن الكم المتصل فقط والحساب فقط عن العدد
فقط ثم ذكر ما ينبغي ان يجاب عن هذا السؤال من طرف القدماء وقال ان نظر الى القدماء
يرى ان يكون الهيولى هي المنظورة فيها فقط لانهم لما كانوا زاعمين ان الهيولى فقط هي
طبيعة الاجسام وماهيتها وجب عليهم باللزوم ان يقولوا ان علم الطبيعي لا ينظر الا في طبيعة
واحدة اى الهيولى فقط ولا ينظر في طبيعة اخرى اى الصورة الجوهرية لانه ليس عندهم
للاجسام هذه الطبيعة الاخرى حتى يكون من وظايف العلم الطبيعي ان يبحث عنها ايضا
عندهم وانما يرى كذلك مع ان انبذوقلس وذموقرتوس ادركا الصورة كان
انبذوقلس وذموقرتوس وصلا الى معرفة الصورة الجوهرية وماهية الاجسام

الاجسام وصولا قليلا ضعيفا ثم استدل على ما ذهب من انه يجب على الطبيعي ان يعلم كل واحد
من الطبيعتين الصورة والهيولى بوجوه استدل ههنا بما يمكن ان يصور هكذا
لما كان لكل صنعة ناظرة الى مصنوعاته ان تعلم صورتها وهيولاها جميعا كان لهذا
العلم الطبيعي الناظر الى الاجسام ان يعلم كل واحدة من الطبيعتين اى الصورة
والهيولى لان الصنعة موافقة للطبيعة وكما يحكم لاحد الموافقين كذلك يجب ان يحكم
للاخر والا لارتفع الموافقة لكن كان لصنعة واحدة ان تعلم صورة مصنوعاتها و
هيولاها فكذلك لعلم طبيعي واحد ان يعلم كل واحدة من الطبيعتين اى الصورة والهيولى
اما الملازمة فمسلمة عند كل احد واما المقدمة الواضعة فاثبتها بمثالين ماخوذين من الطب
والنجارة بعض اشارات واسولة على تمثيل بعقين قال اكثر الشراح ان المص ذهب ههنا
الى امر متوسط بين ما قال القدماء وما قال افلاطون كما هو عادته في اكثر المسائل بعد
رد الطرفين فان القدماء لما زعموا ان تمام طبيعة الجسم الطبيعي وماهيته هي الهيولى
ولم يعلموا الصورة الجوهرية جعلوا تمام الحكمة الطبيعية منحصرا في معرفة الهيولى فقط
وتركوا معرفة الصور الجوهرية بالكلية ولما زعم افلاطون ان للاجسام الطبيعية المكونة
الفاسدة صورا لا هيولانية موجودة في نفس الامر دائما وكان يقول ان تمام معرفة
الاجسام الطبيعية انما تحصل بمعرفة تلك الصور اللاهيولانية ذهب الى ان تمام الحكمة
الطبيعية هو النظر فيها فقط ولم يذكر الهيولى فهذان طرفان والمص اخذ ما بينهما و
ذهب الى ان الحكمة الطبيعية لا تبحث عن الهيولى فقط كما ذهب اليه القدماء بل تبحث
عن الصورة ايضا بل لما كان طبيعتها ازيد من طبيعة الهيولى كما قال في المتن الثاني عشر
ينبغي ان يبحث الحكمة الطبيعية عنها ازيد من الهيولى ولا تبحث عن الصور اللاهيولانية
كما ذهب اليه افلاطون بل عن الصور الهيولانية ثم سال الشراح هل اراد المص
بقوله ان انبذوقلس وذموقرتوس وصلا الى الصورة جميع القدماء وذكر
اياهما بطريق التمثيل يعني ان انبذوقلس وذموقرتوس مثلا وصلا اليها او اراد ان
انبذوقلس وذموقرتوس فقط وصلا اليها واجاب الشارح بانه لم يرد الشق
الاول كما قال بعض الشراح اما اولا فلانه لم يرد انا قساغوراس منهم لما اجاب
سمبلقيوس عما سال اسكندر الافروديسي لم لم يذكر المص انا قساغوراس مع انه
وصل الى الصورة اى العقل اللاهيولاني كما يظهر من المتن التاسع والثلثين من الكتاب
السابق ومن الحادي والثلثين والرابع والثلثين من اول النفس بانه لم يذكره
لان المص يتكلم ههنا للصور الطبيعية والصورة التي وصل اليها انا قساغوراس اى العقل
اللاهيولاني ليست بطبيعية ولهذا وضعه علة فاعلية ومحركة للكل كما قال المص في المتن
الثالث والعشرين من اول النفس وفي المتن الرابع والثلثين من ثامن الثمانية
وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة واما ثانيا فلان اكثر القدماء لم يعرفوا الصورة
لانهم انما علموا العلة الفاعلية والمادية فقط بشهادة كثيرة كما شهد المص في الفصل الثالث
من اول ما بعد الطبيعة والذين منهم كانوا يشكون الواحد اى الهيولى بالتكاثف

والتخلخل والكثير والقليل كما قال المص في المتن الخامس والخمسين من الكتاب السابق
انما وصلوا الى الصور العرضية لا الى الصور الجوهرية وانبذوقلس وذموقريطس
فقط منهم لما صار مضطرين من ظهور صدق وجود الصورة الجوهرية التي هي طبيعة
في الخارج شموها شما ضعيفا هكذا نجد مكتوبا في الفصل الاول من اول كتاب اقسام
الحيوانات حيث قال فيه لان مبدء الاجسام الطبيعية اي الصورة اطبع من الهيولى
اي طبيعتها ازيد من طبيعة الهيولى ووصل انبذوقلس ايضا اليها تارة مهتديا
من نفس الامر واضطر ان يقر بكون الصورة جوهرا وطبيعة حين بين ماهية العظم
مثلا لانه ما لا يكون واحدا من العناصر ولا اثنين ولا ثلثة ولا كلها بل صورة امتزاج
العناصر فظاهر ان اللحم وساير امثال هذه الاجزاء تكون على هذا الوجه والسبب
فيه ان هؤلاء القدماء المصنفين لم يصلوا الى هذا الوجه اي ماهية شيء ولم يعتادوا
اصلا ان يبينوا احد ذات شيء بل انما وصل اليه اولا ذموقريطس لكن لم يظن انها
لازمة في تعليم الاجسام الطبيعية بل صار مجبورا من نفس الامر انتهى وحاصله تعرف
ان من القدماء انما وصل الى الصور الجوهرية انبذوقلس وذموقريطس واما
ما عداهما فلم يصلوا فانك علمت منه ان انبذوقلس اهتدى من نفس الامر اليها
واضطر ان يقر بان صورة امتزاج العناصر جوهر وطبيعة حين كان يبين ماهية
العظم وامثاله وذموقريطس وجدها ولكن لم يظن انها واجبة في تعليم الاجسام
الطبيعية ولهذا قال المص في الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة ان الصورة خفيت
على القدماء ولم تصر من واحد منهم متبينة بيانا انور واشار بقوله انور الى انها صارت
بينة من بعضهم لكن لا بيانا انور وانما قيد الشارح قوله وانبذوقلس وذموقريطس
فقط بقوله منهم اي من القدماء شموا الصورة الجوهرية بعبارة منهم لانه وصل اليها
ايضا بعض المتاخرين المتقدمين من المص كسقراط وتيماؤس وافلاطون كما مر في الفصل الاول
من البحث الثاني في المبداء الصوري هذا وانا اقول اخراجه انكساغوراس ممن
وصل الى الصورة الجوهرية مخالف لما قال في الفصل الخامس من البحث الثاني في المبداء
الصوري من ان انكساغوراس ظن بما قال من البذر الكل المتشابه الاجزاء ان يكون
كل جسم مختلطا بكل جسم وان يوجد كل جسم في كل جسم ولاجل هذا يكون جميع صور
جميع الاجسام موجودة في جميع الاجسام انتهى ثم قال الشارح واذا عرفت صدق
ما قلنا تعرف بعد ما قال اكثر الشراح تابعين لما قال يحيى النحوي من ان انبذوقلس وصل
الى الصورة لانه كان يقول ان كلا من العالم والكرة يتكون من العناصر الاربعة
بالعداوة والمحبة بحيث اذا غلبت العداوة يحصل منها العالم واذا غلبت المحبة
يحصل منها الكرة والعداوة والمحبة تبقيان في معلوليهما المفعول بالفعل تبقى العداوة
في العالم كصورة موجدة ومبقية له وتبقى المحبة في الكرة كصورة موجدة ومبقية
لها ايضا وكان يقول ايضا ان الاجسام الجزئية تحدث من المحبة التي توحد العناصر
الاربعة واذا اتحدت تحفظ هي تلك الاجسام الجزئية بكونها صورة لها ولهذا قال

قال المص ان انبذوقلس وصل الى الصورة وان ذموقريطس كان يقول ان جميع
الاجسام تتكون من الجسيمات الصغيرة وقال انها تتخالف بالوضع والترتيب و
الشكل كما نقل عنه المص في المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق وفي الفصل
الرابع من اول ما بعد الطبيعة والوضع والترتيب والشكل ترى ان تكون صورا
انتهى لان العداوة والمحبة اللتين قال بهما انبذوقلس علتان فاعليتان لا علتان
صوريتان وايضا كلام المص هنا لصور الاجسام الطبيعية لا للعالم والكرة
والوضع والترتيب والشكل الكائنة في الجسيمات الصغيرة لا يمكن ان تفعل الا صورة
عرضية في المركب من تلك الجسيمات واكثر الحكماء المتقدمين قالوا بالصور العرضية
لما قال المص في المتن التاسع من هذا الكتاب ان كل واحد من القدماء الذين وضعوا
المبادي واحدة او كثيرة كان يقول كل الجوهر يكون بهذا وبهذا المقدار وجميع ما عداه
انفعالاتها وملكاتها واحوالها ولهذا قال هنا ان انبذوقلس وذموقريطس من القدماء
وصلا الى الصورة التي هي طبيعة الاجسام وماهيتها **المتن الثالث والعشرون قال المص**
وايضا للطبيعي ان يعلم ما لاجله العمل والغاية وجميع الاشياء التي تكون لاجلها لكن
الطبيعة غاية والتي لاجلها العمل لانه في الاشياء المتحركة على الاتصال التي تكون
فيها غاية حركاتها تكون هذه الغاية موخرة والتي لاجلها العمل ولهذا صار الشاعر
مجبورا الان يقول تسخرا وجد الغاية التي خلق لاجلها لانه اراد انه ليس كل موخر
غاية بل الاحسن **اقول** استدل في هذا المتن لاثبات ما ادعى في المتن السابق
من انه يجب على الطبيعي ان يعلم كلا من الطبيعتين بدليل ثان فوضع اولا الدليل ثم
اثبت مبناه بقوله اوريدوس الشاعر الحكيم تصوير الدليل هكذا الصورة غاية
والتي يكون العمل لاجلها والهيولى تكون متهيئة لها ذاهبة اليها كما الى الغاية ومتى كان
شيئا بحيث يكون احدهما غاية والذي لاجل العمل والاخر متهيئا له وذاهبا اليه
كما الى الغاية يكون لعلم واحد ان ينظر ويعلم كلا منهما فالصورة والهيولى يكون
لعلم واحد ان ينظر ويعلم كلا منهما ولما كان الحكيم الطبيعي يبحث عن احدهما فيبحث
عن الاخرى عن كل منهما واختلف الشراح في انه هل وضع المص بحث الطبيعي عن الصورة
في العلم الطبيعي مسلما ثم اثبت منه بحثه عن الهيولى فيه ام بالعكس اي وضع بحثه
عن الهيولى فيه مسلما واثبت منه بحثه عن الصورة فذهب اسكندر الافروديسي
الى الاول وهذا يرى ظاهرا من كلام المص فانه قدم فيه الغاية ثم ذكر الاشياء التي
تكون لاجل الغاية فلما كانت الصورة غاية وكانت الهيولى ذاهبة اليها كما الى الغاية
كما يعلم من المتن يظن ظنا غالبا ان ما قال اسكندر هو مراد المص فتصوير دليل المص
على ما قال اسكندر هو ان الصورة غاية يبحث عنها ويعلمها الطبيعي وكل من يبحث
عن الغاية ويعلمها يجب ان يبحث عن الاشياء التي تكون ذاهبة اليها فالطبيعي يجب
ان يبحث عما يكون ذاهبة الى الغاية فيجب ان يبحث عن الهيولى التي تكون ذاهبة
الى الصورة كما الى الغاية وذهب سمبلقيوس الى الثاني وتصويره على هذا يكون

فهكذا الطبيعي يبحث عن الهيولى التي تكون ذاهبة الى الصورة كما الى الغاية لان الصورة
غاية والتي لاجلها التكون وكل من يبحث عن شيء يكون ذاهبا الى شيء كما الى الغاية
يجب ان يبحث عن الغاية فالطبيعي يجب ان يبحث عن الصورة التي هي غاية فيبحث
عن كل منهما وهذا البيان اقبل عندي من الاول لوجهين اما اولا فلان كون الطبيعي
باحثا عن الهيولى ظاهر معروف وكان مسلما عند جميع القدماء وكونه باحثا
عن الصورة لم يكن بتلك المرتبة بل كان لم يقع عند القدماء لانها لم تكن معلومة
لهم فالاولى ان يستدل المص ههنا من بحث الطبيعي عن الهيولى على بحثه عن الصورة
واما ثانيا فلان المص سيعترض على هذا الدليل في المتن الاتي بان بعض الصنايع
تنظر الى الهيولى ولا تنظر الى الصورة فلا يجب على كل من ينظر الى الهيولى ان ينظر
الى الصورة وهذا الاعتراض انما يرد على التقرير الثاني دون الاول فينبغي ان يقرر
به دون الاول وتقديم الغاية وتاخير الاشياء التي تكون لاجل الغاية في الذكر
لا يكون دليلا للتقرير الاول لان الالفاظ ينبغي ان يقرر على ما يطابق المقصود منها
الظاهر من السياق والسباق واثبت المص الصغرى اي قوله والطبيعة اي الصورة
غاية والتي لاجلها يكون التكون بقوله لان في الاشياء المتحركة على الاتصال التي تكون
فيها غاية حركاتها تكون هذه الغاية متاخرة وما لاجله العمل وهذا كبرى الدليل صغراه
مطوية تقديره الصورة التي هي طبيعة ينتهي اليها حركة التكون المتصلة التي يفعلها
الفاعل في الهيولى وكل ما ينتهي اليه حركة التكون المتصلة التي يفعلها الفاعل في الهيولى
غاية الهيولى التي يفعل فيها تلك الحركة فالصورة التي هي طبيعة غاية الهيولى التي يفعل
الفاعل فيها تلك الحركة اما الصغرى فلان شيئا انما يكون من حركة الفعل اذا صدر
ما يثبت به صورته صورته واما الكبرى فيظهر صدقها من الصناعيات فان غاية فعل النجار
الذي يصنع السرير هو شكل السرير الذي ينتهي اليه عمل النجار وانما وصف الحركة
بالمتصلة اي الغير المنقطعة لان بعض الاشياء المستعدة المتهيئة لان توجد قد تمنع
من ان توجد ولا تصل الى الغاية المناسبة لها بان منع فعل فاعلها وانقطع فح لا يكون
الشيء الذي انقطع فيه الحركة اي فعل الفاعل غاية حقيقة كما اذا انقطع حركة فعل صانع
السرير قبل ان يتم مثلا في النصف لا يكون شكله الناقص غاية حقيقة بل الغاية حقيقة
انما هو شكله التام المؤخر الذي لاحظه النجار اولا وقصد ان يفعله ولهذا قال تكون
هذه الغاية مؤخرة فان الذي ينتهي اليه الاشياء الممنوعة من ان تتم ليس بمؤخر على الاطلاق
وقال تبيينا له والتي لاجلها العمل وتحصل من كلامه انه لابد في ان يكون شيء غاية حقيقة
لشيء من ان يتحقق حالين احديهما ان يكون مؤخرا والاخرى ان يكون لاجله العمل والحال
الثانية تستدعي ان يكون امرا حسنا عند الفاعل لان ما يكون عمل الفاعل لاجله لا يكون
الا حسنا خيرا عنده لانه لا يشرع احد في تحصيل ما هو شر عنده واثبت المص هاتين
الحالين بقول الشاعر اوريپدوس على ما فهم وان زعم اكثر الشراح انه لا يثبتهما به
بل انما ذكره لذمه بانه مسخرة ورده بعدم معرفته الغاية لكن هذا الزعم بعيد عن الحق

عن الحق فان قول المص متسخرا ليس بمعنى حال كونه مسخرة او بمعنى لان يكون مسخرة
لانه لا يدل عليه بل بمعنى لاجل تسخره شخصا او بمعنى حال كونه متسخرا ومستهزا الشخص
فمقصود المص ولهذا صار الشاعر مضطرا الى ان يقول متسخرا ومستهزءا او لاجل تسخره
واستهزائه شخصا مضى عمره فيما لا يعني والافعال القبيحة الفاسدة ومات من غير
معرفة وكمال وجد الغاية اي الموت التي تولد لاجلها يعني ان الشخص المذكور
انما تولد لاجل الموت لا لشيء من الكمالات والا لسعى في تحصيلها وانما قال هذا
القول استهزاء لانه كان يعرف ان الغاية لا يكون الا امرا حسنا خيرا لا مطلق امر
مؤخر كالموت الذي هو نهاية الحيوة فجعل موت الشخص المذكور الذي هو نهاية حيوته
امرا حسنا خيرا له تسخرا واستهزاء له وهذا البيان هو المنفهم من قول المص لان
الشاعر اراد انه ليس كل مؤخر غاية بل الاحسن فانه يستفاد من هذا القول
ان الشاعر كان عالما ان كل مؤخر ليس بغاية وان الغاية هو المؤخر الاحسن الخير
فثبت بقوله ما قال المص من ان غاية الحركة المتصلة هو المؤخر والذي لاجله العمل
اي الخير وقد اخطاء في شرح مراد المص من هذا المتن كثير من الشراح مثل اسكندر
وسمپليقيوس وثقومرقاتس وزابارکوش لكن ما قصدنا ان نذكر ما قالوا لعدم
الفائدة فيه المتن الرابع والعشرون قال المص ولما كان بعض الصنايع تفعل المادة
على الاطلاق وبعضها المناسبة للعمل لا يكون ما لاجله العمل والغاية وجميع ما يكون لاجلها
لعلم واحد لكن تستعمل جميع الكائنات كانها تكون لاجلنا لانا غاية ما ايضا لان ما لاجله
شيء على ضربين كما ذكر فيما بعد الطبيعة اقول قال الشارح زعم النحوي وبعض اخر
ان ربط هذا المتن بما قبله مشكل جدا فزعموا ان عبارة المص حرفت وصارت
سقيما ولاجل هذا الزعم الفاسد غير كل منهم عبارة المتن بما هو مخالف لمراد المص
وربطها بما قبله بما لا يرتبط به ولا ينبغي لنا ان نذكر ما قالوا بل ان نبين ارتباطه بما قبله
على مقتضى عبارته الواقعة في جميع النسخ اليونانية فنقول ان المص لما ادعى في المتن
الثاني والعشرين ان للطبيعي ان يعلم كلا من الطبيعتين واثبته فيه وفي المتن الذي
يليه بدليلين وكان يمكن ان يرد احد كلا منهما اراد ان يذكر كلا الردين ويجيب عنهما
قبل الادلة الاخرى فاشار ههنا الى ما يرد على الدليل المذكور في المتن الثالث والعشرين
وفي المتن الاتي الى ما يرد على الدليل المذكور في المتن الثاني والعشرين وحقيقة هذين
السؤالين كائنة في ان بعض الصنايع ينظر الى الهيولى ويفعلها ولا ينظر الى الغاية
والصورة اصلا فظهر ان كل من يبحث عن الهيولى وعما يكون ذاهبا الى الغاية
لا يجب ان يبحث عن الصورة والغاية فلا يكون الدليل الثاني صحيحا وبعضها ينظر
الى الصورة ولا ينظر الى الهيولى فما ذكر في الدليل الاول من ان لعلم واحد ان يعلم
الصورة والهيولى ليس بكلي والمص فعل في هذا المتن امرين اشار الى الرد الاول
واجاب عنه فقال اولا ولما كان بعض الصنايع يفعل المادة على الاطلاق وبعضها
المناسبة للعمل فلا يكون ما لاجله العمل والغاية وجميع ما يكون لاجلها لعلم واحد بل لعلمين

والمص حذف هذا الجزء لظهور انفهامه وكون حذفه جائزا في لغة اليونان عند
دلالة قرينة عليه وانا كتبته في المتن لانه لا ينفهم من التركيب العربي لو لم يذكر صريحا
يعني ان بعض الصنائع تنظر الى الهيولى فقط ولا تنظر الى الصورة والغاية اصلا
وبعضها تنظر الى الصورة فقط لا الى المادة والقسم الاول على ضربين لان ارباب
بعضه تفعل المادة على الاطلاق وارباب الاخر تهيؤها وتعدها للعمل مثلا ان قطاع الاشجار م
يقطع في الغياض والآجام الاشجار التي يصنع بعد منها البيت او السفينة او شيء
اخر انما يعمل المادة على الاطلاق ولا ينظر الى الصورة والغاية اصلا وكذا اللبان
والجصاص اللذين يعملون اللبنات والجصات التي يعمل منها البيت او الحمام والتنور
او امثالها انما يعملان هذه المواد ولا ينظران الى الصورة والغاية اصلا وارباب
بعضه تهيؤها وتعدها للعمل كما ان الناحت والناشر ينحت بالقدوم وسائر الآلات
وينشر بالمنشار الاشجار التي قطعها القطاع ويجعلها متهيئة ومستعدة لان تستعمل في بناء
البيت والسرير والدكان وامثالها ولا يلاحظ الصورة والغاية فان كل واحد
من ارباب هاتين الصنعتين لا يلاحظ صورة البيت او السفينة او الحمام او التنور
او الدكان لانه يمكن ان يصنع من المذكورات امور كثيرة اخرى ثم اجاب عنه بقوله
لكن تستعمل جميع الكائنات كانها تكون لاجلنا مبطلا لعدم كون الصنائع المذكورة
ناظرة الى الغاية لانها وان لم تنظر الى هذه الغاية المعينة او تلك اي البيت فقط
او السفينة فقط لكن اربابها ينظرون الى غاية مناسبة لها اي الى استعمال الناس
ومنفعته وهذه الغاية عامة اولا ثم تصير مختصة بهذا الجزئي او ذاك الجزئي بحسب
اقتضاء المصالح وحاجاتنا ويثبت كون استعمال الناس ومنفعتهم غاية لها بقوله
لانا غاية ما ايضا اي لجميع الكائنات صناعية كانت اولا ولما بطل عدم كون الصنائع
المذكورة ناظرة الى غاية بقي دليله المذكور اي كل من ينظر الى الهيولى وما تهيؤ
للغاية يجب ان ينظر الى الصورة والغاية فالصنائع المذكورة التي لا تفعل المقصود
بالذات بل انما تهيؤ المادة فقط لتصنعها لاجل غاية معينة فتنظر اليها والى
ما يشتمل له ثم بين كوننا غاية وقال لان ما لاجله شيء على ضربين كما ذكر فيما بعد الطبيعة
انتهى احدهما هو الذي يكتسب بفعل الفاعل من الهيولى كصحة البدن للمعالجة وصورة
البيت لعمل النجار لانه اذا حصلت الصحة تنتهي المعالجة واذا تم صورة البيت ينقطع
عمل النجار وثانيهما هو الذي يقصد ان يحصل ويكتسب الغاية الاولى له كالانسان
المريض الذي يعالج لاعادة الصحة الزائلة والانسان الذي يسعى النجار ان يصنع
البيت لاجله لان البيت انما يصنع ليسكن فيه الانسان وهذه الغاية الثانية
هي الغاية الرئيسة لان الاولى انما تحصل لاجلها وسيجيء الكلام الثاني بحث مخصوص [illegible]
قال المص وتوجد صناعتان احدهما آمرة للمادة والاخرى عاملة تلك تستعمل الصناعة
العاملة وهذه رئيسة ولهذا تكون المتعلقة ايضا رئيسة بوجه ما لكن تفترق من حيث
ان هذه التي تعلم الصورة رئيسة والاخرى كفاعل المادة لان الرئيس يعلم كيف يكون

يكون صورة السكان ويأمر والاخرى تعلم من اي خشب ومن اية حركات تكون وفي الاشياء
التي تفعل بالصناعة نحن نفعل المادة وفي الطبيعيات موجودة اقول هذا هو القسم
الثاني من قسمي الصنعة المشار اليه فيما سبق يعني يوجد ايضا صنعتان تنظران الى الصورة
فقط لا الى الهيولى فيؤخذ منهما دليل مقابل للدليل المذكور في المتن الثاني والعشرين
من ان العلم واحد ان يعلم الصورة والهيولى واليهما اشار بقوله لكن يوجد صناعتان
احديهما آمرة للمادة والاخرى عاملة فقط ثم بينهما بقوله تلك تستعمل العاملة وهذه
رئيسة ولهذا تكون المتعلقة ايضا رئيسة بوجه ما فالصناعتان الرئيستان تنقسمان
احديهما رئيسة على الاطلاق وهي التي لا يفعل صاحبها شيئا من الاشياء التي تدور
صناعتها عليها بل يعلمها فقط ويأمر ان يكون المصنوع كذا وكذا مثل صناعة رياسة
السفينة وامارتها فان صاحبها لا يعمل السفينة ولا ركنا من اركانها لكن يعلم على اي
صورة وشكل بعد ان يعمل اركانها ينبغي ان تكون ويأمر ان يفعل كذا واذا فعلت
يستعملها والاخرى رئيسة بوجه ما وهي التي يأمر اربابها الى ارباب الصنائع التي تكون
تحتها ويستعملها في العمل لكن يعملون هؤلاء ايضا عملا ما اي صورة السفينة وشكلها
مثلا وما قلنا ظاهر من كلام المص وان كان غير ظاهر بل مجهولا عند الشراح ولان تعلم
هذا كما ينبغي يناسب ان تعلم ان الصناعة الفاعلة للسفينة مثلا لها حالان يأمر اربابها
باحديهما لارباب الصنائع العاملة التي تحتها مثلا لارباب صناعة قطع الاشجار و
لارباب صناعة النشر ولارباب صناعة النحت ان تقطع الاولى هذه الاشجار
لا تلك وان تنشر الثانية تلك الاشجار المقطوعة كذا غلظا او رقة ودون كذا او كذا الثانية م
وان تنحت الثالثة كذا وكذا ودون كذا وكذا اي بعضها مستوية مستقيمة وبعضها منحنية
مقوسة او لا مقوسة وكذلك تأمر الى ارباب الصناعة الحدادية ان يعملوا المسامير
كذا وكذا ودون كذا وكذا وتفعل اربابها بالاخرى صورة السفينة وشكلها في مواد
المعمولة من اصحاب الصنائع الاول مثلا ان كانت السفينة الملحوظة التي اريد ان تعمل
بحرية يصنعها بحرية فان كانت للحرب والقتال يصنعها على صورة مناسبة لها وان
كانت لحمل الاثقال والتجارات يعملها على صورة مناسبة لها وان كانت نهرية تفعلها
على صورة يسهل بها استعمالها في النهر فلما كانت آمرة وفاعلة سماها المص رئيسة بوجه ما
وان الصنعة الرئيسة السفينية تعلم وتأمر اربابها فقط مثل تعلم ان اجزاء السفينة
واركانها كالسكان مثلا ينبغي ان تكون من مادة كذا وكذا فتأمر ان تفعل منها وان صورتها
وشكلها ينبغي ان تكون كذا وكذا وتأمر ان تفعل كذا وكذا ولا تفعل شيئا منها لكن
اذا عملت وصورت تستعملها في حاجتها وهذه هي الرئيسة على الاطلاق وهذه كلها
تستفاد مما قال المص لكن تفترق من حيث ان هذه التي تعلم الصورة رئيسة كما يكون
صناعة رياسة السفينة كذلك والاخرى كفاعل المادة اي الشيء المادي كما يكون
كذلك الصناعة الفاعلة للسفينة وانما فسرنا المادة بالشيء المادي لان الصناعة المذكورة
لا تفعل المادة اي مواد السفينة بل صورتها ثم اورد امثلة كلا الصنعتين وقال لان

الريس يعلم كيف يكون صورة السكان ويامر ان يفعل كذلك كما ذكرنا والاخر يعلم
من اي خشبة وباية حركات يكون لان السفينة يعلم ان اي خشبة ينبغي ان تصنع السفينة
ويحكم بانها تكون من هذه الخشب لان تلك ويعلم باي حركات تكون اي باي وجه تنشر
وتنحت مستوية مستقيمة او منحنية مقوسة او لامقوسة وهذه كلها تكون بالحركة ومن انما
يحل السؤال المذكور تفصيلا ان هاتين الصناعتين حين تعرفان الصورة تعلمان
الهيولى ايضا لان الصورة المذكورة محتاجة الى الهيولى البتة فبقي ما ادعى اولا
من ان يعلم واحد ان يعلم الصورة والهيولى صادقا ثم اجاب بما قال وفي الاشياء
التي تفعل بالصناعة نحن نفعل المادة لاجل الحاجة وفي الطبيعيات موجودة عما قال في المتن
الثاني والعشرين فهل يكون النظر في كل منهما لواحد او لكثير وهذا السؤال يمكن
ان يؤيد بما قلنا انفا بان يقال كما يكون الشيء في الصناعيات كذلك يكون في الطبيعيات
لكن في السفينة التي هي شيء صناعي انما يعلم بعض الصنايع المادة فقط كصنعة القطاعية
وبعضها يعلم الصورة كفاعل السفينة والريس فعلى هذا الوجه يكون في الجسم الطبيعي
فبعض العلم الطبيعي يعلم الهيولى وبعض اخر الصورة فلا يمكن لعلم واحد ان يعلمهما و
حاصل الجواب ان العلة ليست واحدة فيها لان في الصناعيات نحن نفعل المادة
وفي الطبيعيات موجودة حاضرة واعلم ان التراجم اللاتينية لهذا المتن كلها سقيمة
وعامة الشراح اخطاوا في شرحه المتن الحادي والعشرون قال المص وايضا الهيولى
من الامور المضافة لان لصورة معينة تفرس هيولى معينة فالى اي حد ينبغي ان يعلم
الطبيعي الصورة والماهية اقول كالطبيب النبض والنحاس عن النحاس الى شيء لان كل
واحد منهما يعمل لاجل شيء ويدور على الاشياء التي تكون قابلة الانفصال ومنفصلة
بالذات ولكن تكون في الهيولى لان الانسان والشمس يلدان انسانا وكيف تكون
هذه المنفصلة وما هي فبيانه من وظايف الفلسفة الاولى اقول اورد في هذا المتن
دليلا تاما على ما ادعى من ان للطبيعي ان يعلم كلا من الهيولى والصورة ثم ذكر سؤالا
واجاب بجواب يظهر منه حد وبحث الطبيعي عن الصورة ثم احال كمال علمها
الى الفلسفة الاولى فاستدل اولا بقوله وايضا الهيولى من الامور المضافة
يعني ان الهيولى والصورة متضايفتان وكل متضايفين انما يعلمان معا فالهيولى
والصورة انما يعلمان معا فمتى علم الطبيعي احدهما يجب ان يعلم الاخر بالضرورة
واثبت الصغرى بقوله لان لصورة معينة تفرس هيولى معينة تقريره لما كان لكل
صورة معينة هيولى معينة ولكل هيولى معينة صورة كانتا متضايفتين لكن المقدم
حق فكذا التالي وتثبت الملازمة بان هذه الحال اي الكون لكل صورة معينة هيولى
معينة ولكل هيولى معينة صورة معينة انما تنشا من ان يكون بينهما نسبة اضافية
واما حقية المقدم فلان صورة الانسان مثلا تستدعي هيولى مغايرة لهيولى صورة
الفرس وساير الاشياء وكذا العكس هيولى الانسان تستدعي صورة مغايرة لصورة
هيولى الفرس وساير الاشياء وهذا اذا استدل بالهيولات والصور الجزئية

الجزئية المعينة واذا استدل بالكليتين فيقال لان الصورة مطلقا لا توجد بدون الهيولى
والهيولى مطلقا لا توجد بدون الصورة وهذا لا يكون الا لتحقق الاضافة بينهما واما
الكبرى فظاهر من تعريف المضافين وههنا تم البحث المذكور في المتن الثاني والعشرين
والثالث والعشرين ثم لما كان لاحد ان يقول لنسلم ان الطبيعي يبحث عن الصورة
كما يبحث عن الهيولى لكن لما كان الصور كثيرة لانها شاملة للصور الطبيعية والصور
المجردة عن كل هيولى فهل يبحث عن الصورة على الاطلاق من حيث انها صورة
او يبحث عنها ملحوظة بمعنى معين وان كان بحثه عنها ملحوظة بمعنى معين فبين لنا هذا المعنى
حتى نعلم الى اية مرتبة ينتهي بحث الطبيعي عنها وعلمه اياها قدر المص الاول اي هل
يبحث الحكيم الطبيعي عن الصورة على الاطلاق من حيث انها صورة او عن المعينة
واشار الى حله في اخر المتن وذكر اقلا الاستفسار الثاني فقط بقوله فالى اي حد
ينبغي للطبيعي ان يعلم الصورة والماهية والجواب عنه هو ان الطبيعي يبحث عنها
ويعلمها بقدر ما ينظر الى الهيولى ومن حيث انها غاية تتهيؤ لاجلها الهيولى لان كل
ما يبحث عنه الطبيعي يبحث عنه بمقدار نسبته وتعلقه بالهيولى ولا يجرده عنها و
الى هذا الجواب اشار بمثالي الطبيب والنحاس وقال اقول كالطبيب النبض والنحاس
النحاس الى شيء لكن قد تحير الشراح في فهم هذا الجواب وقالوا ان المص استفسر بانه
الى اية مرتبة ينتهي بحث علم الطبيعي عن الصورة واجاب عن مرتبة بحثه عن الهيولى
فانه قال الطبيعي يعلم الصورة كما يعلم الطبيب النبض والنحاس النحاس والنبض
والنحاس مادتان لا صورتان فالجواب ليس بمطابق للسؤال اصلا ثم سعوا بتمحلات
كثيرة لوجدان سبب جعله السؤال عن مرتبة معرفة الصورة والهيولى فضلوا
عن سواء السبيل وفهم مراد المص واضلوا فصار شروحهم مبعدة عن فهم المرام
لا مقربة اليه فاتركها ولا تنظر اليها ههنا وانظر الى ما القي اليك واعلم ان المص
يريد ان الحكيم الطبيعي العالم للهيولى بلا ريب يجب ان يعلم الصورة كما يعلم الطبيب
العالم بالنبض والنحاس العالم بالنحاس صورتيهما لكن الطبيب والنحاس لا يعلم
صورتيهما على الاطلاق بل صورتيهما المعينتين فقط اللتين هما غايتان ينظر الطبيب
والنحاس لاجلهما الى النبض والنحاس وهما الصحة وصورة الابريق والطشت
مثلا ولهذا قال يعلمانهما الى شيء فكذلك الحكيم الطبيعي لا يعلم الصورة على الاطلاق
بل الصورة الطبيعية التي هي غاية تتهيؤ لها الهيولى التي يعلمها الطبيعي ومن هذا
نعلم ان الصورة التي يبحث عنها ويعلمها الطبيعي هي الصورة النوعية الحالة في الهيولى
لا الصورة على الاطلاق اية صورة كانت ولم يذكر المص من هذا القياس الا قوله
كالطبيب النبض والنحاس النحاس الى شيء يعني ان الطبيب والنحاس لا ينظران الى النبض
والنحاس على الاطلاق اي من حيث انهما جسم ومن حيث انهما مركبان الى غير ذلك
لان هذا النظر من وظايف الطبيعي بل ينظران اليهما من حيث يتهيئان الى غايتيهما المعينتين
فقط اي الصحة التي هي صورة ما وصورة الابريق او الطشت ثم ذكر سبب نظر

وجوابه بمرتبة معرفة

الطبيب والنخاس الى الصورة المعينة بقوله لان كل واحد منهما يعمل لاجل شيء اي كل
واحد من الطبيب والنخاس يسعى ويفعل لاجل غاية هي الصحة للاول وصورة الابريق
او الطشت للثاني فكما ان علم الطبيب والنخاس يصل فقط الى صورتين معينتين
ينظر كل منهما بالنسبة اليهما الى مادتهما اي النبض والنحاس كذلك علم الطبيعي يصل
وينتهي الى صورة معينة فقط هي غاية الهيولى كما ذكر في المتن الثالث والعشرين
وغاية المكون ثم لما كان لاحد ان يسأل ويقول ان النفس الانسانية يبحث عنها الطبيعي
كما يظهر من الكتاب الثالث للنفس مع انها ليست غاية للهيولى ولا للمكون لانها خوريستون
اي مفارقة عن البدن او قابلة الافتراق منه لما ذهب اليه المص من انها لا تفسد و
لا تموت ابدا فكان ينبغي ان لا يبحث عنها الطبيعي فباي وجه بحثت عنها بارسطو
في الكتاب المذكور اجاب بقوله ويدور على الاشياء التي تكون خوريستون بالصورة
يعني ان الطبيعي يدور ايضا على الصور التي تكون خوريستون بالصورة اي بالذات
اي تكون مفارقة عن البدن او قابلة الافتراق وانما فسرنا كذلك لان لفظ
خوريستون يجيء بهذين المعنيين في لغة اليونان ولكنها تكون في الهيولى اي تكون
متعلقة بها ساكنة فيها سكونا روحانيا ولهذا يبحث عنها ايضا وعلمها من حيث تعلقها بها
وسكونها فيها ولا يبحث عنها ولا يعلمها من حيث انها مفارقة عنها كما بينت في الكتاب
الثالث للنفس والصورة التي يمكن ان تفارق عن الهيولى وتكون فيها ليست الا
النفس الناطقة الانسانية التي هي حد نظر الطبيعي في الصور الطبيعية ثم قال لان
الانسان والشمس يلدان انسانا وهذا اثبات لما قبله وان شئت ان تعلم ان الصور
المذكورة قابلة الانفصال بالذات وتكون في الهيولى فاعلم ان الانسان انسان يهذه
الصورة وهو يتولد من الانسان كما من العلة المخصوصة ومن الشمس كما من العلة الكلية
ولما كان كل منها فاعلا طبيعيا يفعل في الهيولى فهذه الصورة تكون في الهيولى لان فعل
كل شيء فيما هو قوة يصير في الهيولى المخصوصة طبعا كما قال المص في المتن السادس و
العشرين من ثاني النفس ثم قال وكيف تكون هذه المنفصلة وما هي فبيانه من وظايف
الفلسفة الاولى يعني ان بيان ماهية الصور المنفصلة من الهيولى واحوالها من وظايف
الفلسفة الاولى بحث واحد في ان الانسان هل يكون غاية للجميع كما قال المص نحن نستعمل
جميع الكائنات كانها تكون لاجلنا لانا غاية ما ايضا اعلم ان الموجودات تنقسم اولا
الى اقسام خمسة اي الواجب تعالى والعقول والاجسام الفلكية والاجسام الطبيعية
الواقعة تحت فلك القمر والاجسام الصناعية الحاصلة باعمال الانسان ثم اعلم ان الغاية
والذي يكون لاجله يكون شيء على قسمين احديهما الغاية الرئيسة الاخيرة والثانية الغاية
الغير الرئيسة المتوسطة وهذه تنقسم ايضا الى قسمين الاولى هي التي يختارها ويعينها
الفاعل بالذات وبلا واسطة بحيث تكون منسوبة الى غاية اخرى متاخرة ومتهيئة
لها بالذات والثانية هي التي لا يختارها ولا يعينها الفاعل بالذات وبلا واسطة
بحيث يكون الاشياء التي تكون قبلها منسوبة اليها ومرتبة لها بالذات لكن لما اخذ

وبعد بعض الاشياء اخر منسوبة
الى تلك الغاية ومتهيئة لها

اخذ بهذه الغاية قوة من الفاعل تهيئ بها وترتب لبعض الاشياء لنفسه مثلا اذا احتاج
ملك ونصب بالذات زيدا اميرا على مدينة واعطى عمروا مالا كثيرا او خلط وتسخر
بقوته بعد مدينة اخرى حال كونه مطيعا للملك يكون زيد غاية من وجه وعمرو من وجه
آخر لكن يكون كل منهما غاية مرتبة ومتهيئة للملك الذي هو غاية رئيسة لجميع ما يوجد
في ملكه ومطيعة ايضا لامره وفي هذا البحث فصول اربعة الفصل الاول في بيان
ان الانسان كيف يكون غاية للامور الصناعية اعلم ان الانسان غاية رئيسة اخيرة
لجميع ما يفعل بالصنايع لان بعض الصنايع احدثت لاجل ضعف الطبيعة الانسانية
وهي ما وجدت من اول وجود النوع الانساني وتحفظ دائما كصنعة بناء البيت
والخياطة والحراثة والزراعة وبعضها وجدت لسهولة سير الناس وحركتهم وراحتهم
كالركوب على الفرس والعجلة فان الصنايع المتعلقة بها انما احدثت لراحتهم وسهولة تحصيل
بعض مقاصدهم فان ما هو حسن يمكن ان يكون بالصنعة احسن وما ليس بحسن يمكن
ان يصح بوجه ما ويجعل حسنا على ما قال حجر و وبعضها وجدت تنعمهم وتلذذهم و
وتحفظهم كصنعة طبخ الاطعمة اللذيذة واخراج الادهنة الطيبة وبعضها احدثت
لاجل تربية نفوسهم كصنعة تعليم اكتساب الاخلاق الجميلة الحسنة والاجتناب عن الاخلاق
الرذيلة السيئة وتعليم تدبير المنزل وسياسة المدن وتعليم العلوم الجسمانية والروحانية
واللدنية النافعة لهم في الدنيا والاخرة فجميع الصنايع احدثت لنا ونحن غاية متاخرة
لها لا يقال ان بعض الصنايع احدثت لغيرنا كصنعة تربية الافراس والبقر والكلاب والابل
وامثالها لانا نقول انما احدثت هذه كلها وامثالها لاجل منفعتنا وسهولة حصول
مصالحنا ورفاهية حالنا فان قلت قد احدثت بعض الصنايع لا لاجل منفعتنا وسهولة
حصول مصالحنا ورفاهية حالنا بل لاجل تعذيبنا واهلاكنا كصنعة عمل السيوف والسهام
وضرب المناجيق وصنعة الباروت والتفنك واللغم وامثالها قلت انما احدثت
هذه الصنايع وامثالها اولا وبالذات لصيانة الملوك مما لكهم من الاعداء ورعاية
الرعايا وضبط الاشقياء والتعذيب والاهلاك الواقعان بها ليس بمقصودين
بالذات بل انما يوجدان تبعا وبالعرض واذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الشراح
قالوا ان المص اراد بقوله لكن نحن نستعمل جميع الكائنات كانها صارت لاجلنا
لانا نكون غاية ما ايضا لكن نحن نستعمل جميع المصنوعات الحاصلة بالصنعة كانها تكون
لاجلنا لانا نكون غاية ما لها ايضا قال سمبلقيوس قال المص ان الجميع تكون لاجلنا لكن
لا جميع الموجودات بل جميع المصنوعات لانا نستعملها ونكون غاية لها كانها تكون
لنا وتكون مضافة الينا وقال ابن رشد نحن نكون غاية لجميع الاشياء المعمولة
بالصنعة ولهذا نستعمل جميعها وقال اقوناس نحن نكون غاية ما لجميع الصناعيات
وانا اظن ان مراد المص من جميع الكائنات ليس هي المصنوعات فقط بل هي
والامور الطبيعية ايضا لانه لو اراد بها الصناعيات فقط لما قال اولا كانها صارت
لاجلنا لانها صارت لاجلنا حقيقة وبلا تشبيه ولما قال ثانيا لانا ايضا نكون غاية

لها لانه يفهم منه ان للكائنات غاية اخرى ويكون نحن ايضا غاية لها ولو اراد بها
الصناعيات فقط لما صح قوله ايضا لانه ليس للصناعيات غاية اخرى سوانا
ولما قال ثالثا نكون غاية لها بنوع ما لانه يفهم منه انا لسنا غاية لها على الاطلاق
وحقيقة بل بنوع ما ووجه ما ولو اراد بها الصناعيات فقط لما صح قوله بنوع ما ايضا
فمراده بها ليس الصناعيات فقط بل هي وبعض الطبيعيات **الفصل الثاني في ان الانسان
ليس غاية بالذات للطبيعيات** يستدل عليه اولا بان الانسان جزء من مجموع الطبيعيات
وسائر الطبيعيات جزء اخر منه ايضا وليس جزء من اجزاء شيء يترتب ويتهيؤ لجزء
اخر كما للغاية بل كلها تتهيؤ بلا واسطة لوجود الكل وكماله لان الاجزاء انما تكون لاجل
الكل كما قال المصر في المتن الخامس والستين من ثالث الثمانية فليس جزء من مجموع
الطبيعيات بترتب ومتهيئ لجزء اخر كما للغاية فلا يترتب ولا يتهيؤ للانسان كما للغاية فلا يكو
الانسان غاية لامر طبيعي مغاير له اصلا وثانيا بانه لو كان الانسان غاية لسائر الاجسام
الطبيعية لكان غاية لما يوجد تحت فلك القمر بالطريق الاولى كالحيوانات والنباتات
والمعادن والعناصر لكنه ليس غاية لها لان الحيوانات تتخالف وتتخاصم وتتعادى
بالطبع وكذا النباتات تتضاد طبعا وكذا المعادن والعناصر كما يشهد التجربة الحسية
وكل ما كان كذلك لا يتهيؤ لغاية واحدة فالحيوانات والنباتات والمعادن و
العناصر لا تتهيؤ لغاية واحدة فلا تتهيؤ للانسان فلا يكون الانسان غاية لها فلا تكون
غاية للفلكيات بالطريق الاولى ولان كثيرا من الحيوانات والنباتات والمعادن
والعناصر يهلك الانسان ولا شيء مما يهلك شيئا يكون لهذا الشيء غاية للاول
فكثير من الحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر لا يكون الانسان غاية لها
وثالثا بانه لو كان الانسان غاية للاجسام الطبيعية لكان له بالطبع امارة ضبطها و
حكومة استعمالها على وفق مراده كما يكون للملك امارة ضبط ما يكون في سلطنته
وحكومة استعماله على وفق مراده لكن ليس له هذا بالطبع لان الانسان لا يكون له
دائما مثل هذه الامارة والحكومة ولا يقدر ان يستعملها في كل واحد منها اما الجزء
الاول فلان الانسان لا يذبح الحيوانات للاكل في جميع مدة حيوته ولا يستعملها في اول
الامر بل يستعمل بعضها كالافراس والبقر والحمر بعد ان كبر واما الثاني فلانه لا يقدر
ان يجري حكومته على الحيات المميتة له والليوث وعلى الاشياء الحادثة في الجو وعلى كرة
النار والاجسام الفلكية ومتى كان لشيء امارة وحكومة على اخر بالطبع يكون هذه
الامارة والحكومة له عليه دائما وعلى كل فرد من افراده فالانسان ليس له امارة وحكومة
عليها بالطبع فليس غاية متاخرة لها بالطبع نعم يكون له عقل وادراك طبيعي به يسخر
بعض الحيوانات ويجعلها مطيعة له لا بالطبع ورابعا بان الافلاك والنجوم النيرة
والشمس التي هي سبب حياة الاجسام السافلة من الاجسام الطبيعية ومن يجترئ
ان يقول ان الانسان غاية متاخرة لها بالطبع مع ان الارض وما عليها من افراد
الانسان ليست مثل نقطة عند عظم الافلاك وكبرها **الفصل الثالث في بيان

الحق في هذا البحث** قال الشارح ان الانسان ليس غاية رئيسة متاخرة لسائر الاجسام
الكائنة تحت فلك القمر عن ان تكون غاية رئيسة ومتاخرة للاجسام الفلكية واستدل
عليه بان الانسان يتهيؤ بالطبع لخير مجموع العالم ونظامه كما يترتب ويتهيؤ سائر اجزائه
له والغاية المتاخرة هي التي لا تتهيؤ لغاية اخرى فالانسان لا يمكن ان يكون غاية لسائر
الموجودات الطبيعية وبان الانسان ليس خيرا اعلى من الخير الذي هو مجموع العالم بل
ادنى منه بمراتب كثيرة والغاية الرئيسة المتاخرة ازيد رياسة وتاخرا هو الخير الذي
لا يكون خير اخر اعلى منه بل يكون جميع الخيرات الاخر اولى منه فالانسان ليس غاية
رئيسة متاخرة لسائر الطبيعيات اما الصغرى فلان خيرية مجموع العالم وحسنه تامة
شاملة لخيرية كل جزء من اجزائه وكل خير وحسن عام اعلى واكمل من الخير والحسن الخاص
واما الكبرى فلان الغاية والخير متساوقان على ما يستفاد من الفصل الثاني من اول
الاخلاق وبان خيرية الافلاك اعلى واكمل من خيرية الناس لان الافلاك كلية لما يكون
تحتها وبها يرتبط قوة العالم الاسفل وفضيلتها كما قال المصر في الفصل الثاني من اول
جو الكائنات فلا يكون الانسان غاية رئيسة متاخرة لها فلا يكون غاية رئيسة متاخرة
لجميع الطبيعيات فالحق ان الغاية المتاخرة لجميع الاشياء الطبيعية العلوية والسفلية
ليست الا خيرية نظام مجموعها وحسنه لان الكل تتفق بارتباط غريب وتتحد بحب
عجيب لاجله لكن ليست هذه ايضا غاية رئيسة متاخرة على الاطلاق بل الغاية الرئيسة
المتاخرة على الاطلاق هو الواجب الوجود بالذات تعالى شانه المرجع للكل قال
سليمان في كتابه ان الله خلق الكل لاجل نفسه وبين توماس اقوناس في بعض كتبه
ببيان لطيف وقال فيه ينبغي ان ينظر ان مجموع العالم يحصل من جميع المخلوقات كما يحصل
الكل من الاجزاء فلو اردنا ان نجد غاية الكل وجزئه نجد اولا ان كل جزء يكون لاجل فعله
كالعين للابصار ونجد ثانيا ان الجزء الادنى يكون للاعلى كالحواس للعقل والرية للقلب
ونجد ثالثا ان جميع الاجزاء تكون لكمال الكل كما يكون الهيولى للصورة لان الاجزاء تكون
كالمادة للكل والانسان الكل يكون لغاية خارجة مثلا لان يتنعم من الباري المنعام
تعالى شانه وكذلك في اجزاء العالم يكون كل مخلوق منها اولا لعمله المخصوص وكماله
ويكون المخلوقات السافلة ثانيا للمخلوقات العالية كالمخلوقات التي هي ادنى
من الانسان تكون للانسان ويكون الانسان ثالثا لكمال مجموع العالم ومجموع العالم
مع كل جزء من اجزائه يتهيؤ له تع كما الى الغاية من حيث يتحقق فيها خيرية الهية بالاقتداء
والانقياد الى كبريائه تع وعظمته انتهى ثم قال الشارح ان الانسان ليس غاية بالذات
ولا ثانيا وبالواسطة للملائكة والعقول لان الملائكة والعقول افضل واعلى بحسب
صفاتها وكمالاتها الذاتية من الانسان بمراتب غير محصورة ولا شيء مما يكون افضل
واعلى بمراتب غير محصورة يتهيؤ بالذات لما هو ادنى منه كما الى الغاية فالملائكة و
العقول لا تتهيؤ للانسان كما الى الغاية بل انما يتهيؤ الادنى للاعلى لما قال اقوناس
ان المخلوقات الجسمانية خلقت للروحانية بوجه ما فلا يكون الانسان غاية لشيء منها و

وايضا الانسان ليس افضل من الملائكة وكل ما هو غاية لشيء افضل منه فالانسان ليس
بغاية للملائكة ولهذا اول ثوما اقويناس ما كتب في اول سفر التورية من ان ادم افضل
كل المخلوقات وقال المراد من المخلوقات المخلوقات التي ليست على صورة الباري
تعالى شانه لان ادم قد عصى ربه فلا يكون افضل من الملائكة ثم قال الشارح
الانسان غاية ثانية قريبة للافلاك الملحوظة بدون العقول المحركة لها لاسيما
بالنظر الى الاستعمال لان الانسان افضل واكمل من الاجسام الفلكية الملحوظة بدون
العقول لان الانسان ذو نفس ناطقة وارادة غير داخلتين تحت عمال الافلاك
بحسب افعالها الا بالعرض والافلاك الملحوظة بدون العقول لانفسية وكل ما
هو افضل واكمل من شيء غاية له لان كل ما هو ناقص في نظام الموجودات يرتب
ويتهيؤ لما هو اكمل منه وهكذا الى ان ينتهي الى ما هو اكمل الكل الموجود الاول فالانسان
غاية ثانية قريبة للاجسام الفلكية الملحوظة بدون العقول المحركة اياها ويقرب من هذا
ان الاجسام الفلكية تتحرك اولا وبالذات لتحصيل كمالاتها لان كل ما يتحرك بالطبع
ما دام يتحرك يحصل كماله وثانيا وبالعرض لاجل حفظ الاشياء الموجودة في جوفها
التي يكون الانسان افضل واكمل منها فتتحرك لاجله فيكون غاية ثانية لها ثم قال
ان الانسان غاية قريبة بالذات من غير واسطة لجميع الفاسدات ولذا امارة و
سيادة طبيعية على كل منها بحيث يقدر ان يضبطها ويستعملها كذا علمنا المصنف
في الفصل الثالث من اول السياسة المدنية فانه لما اراد ان يبين فيه وجه ان
سبب المداناة المنزلية والالفة ابتداء من ابتداء الطبيعة وقال ان اختلاف
اسباب حيات الحيوانات وتعيشها نشاء من اختلاف الاغذية والاطعمة لان
بعض الحيوانات تتعيش مجتمعة وبعضها متفرقة ومنفردة على ما هو اوفق لتحصيل ارزاقها
لان بعضها يتعيش باكل بعض حيوانات اخر وبعضها باكل الثمرات وبعضها باكل انواع
الكلاء والحشيش وبعضها باكل كل منها فلاجل سهولة الاغذية وسعتها ولاختيار هذه
الاشياء فرق الطبيعة اجناس تعيشها ولما لم يكن كل غذاء لذيذا لكل واحد منها طبعا
بل بعضه لبعض وبعضه لبعض اخر قسم تعيشها الى انواع وبهذا الوجه ينبغي ان يلاحظ
لتعيش اصناف الانسان اعني ان حياتها وتعيشها ينقسم الى اقسام مختلفة
بسبب الاغذية وسهولة التعيش وسعته ومناسبته ولاجل هذا يحصل بعضهم طعامه
من لحوم الاغنام والبقر وبعضهم من لحوم البهائم الوحشية المصيدة وبعضهم من لحوم الطيور
الانسية والوحشية وبعضهم من لحوم انواع السمك على ما اختار كل واحد سهولة
طريق تعيشه وانسبيته وبعضهم يتعيشوا من النباتات والفواكه ثم قال فحسب
الاشياء المتولدة يرى ان يعطى من الطبيعة للكل في ابتداء التولد وحين تنمو وتكبر
وتكمل يعني لما تم وفرق الطبيعة انواع الاطعمة والاغذية وعلمت ان الانسان
تملك الاغنام وصيد الوحوش البهيمة والطايرة والسمك اخذ الانسان منها
امارة ساير الحيوانات وسيادتها وعلم انها ولدتها وجعلتها لاجله ثم يدعي انه ينبغي

ينبغي ان يعتقد ان تكون النباتات صار لاجل تولد الحيوانات وتولد الحيوانات صار
لاجل الانسان صار الانسية منها لاجل استعماله اياها وتغذيه بها واكثر الوحشية لاجل
تغذيه ومحافظة البعض الاخر وعونه ولاجل لباسه ولاجل ان يفعل منها بعض الالات
اللازمة ثم استنتج وقال لما كان لا يفعل الطبيعة شيئا ناقصا وعبثا وجب ان تفعل
جميعها لاجل الانسان ولما كان هذا المعلم الاكمل لا يذكر شيئا الا يثبته بدليل قوي
اثبت دعواه بما نرى وقوعه في الكونات والطبيعة الجزئية وقال ينبغي ان يعتقد
ان نسبة الطبيعة الكلية الوالدة لجميع الاجسام الطبيعية كنسبة الطبيعة الجزئية الى معلولاتها
الجزئية لكن نظرنا الطبيعة الجزئية ان بعض الحيوانات متى ما تلد اولادها تلد معها
اقواتها بقدر ما تكفي لتربيتها الى ان تقدر ان تحصل اقواتها بانفسها كما يكون كذلك
كل ما يلد دودا او بيضة وساير الحيوانات التي تلد حيوانا يولد طبعا لبنا في نفسها
البانا تطعمها اطفالها وتربيتها الى وقت اقتدارها لتحصيل قواتها بانفسها فكذلك
ينبغي ان يعتقد للطبيعة الكلية الوالدة لجميع الاجسام الطبيعية واثبت الشارح دعواه
ايضا بان انسانا واحدا غاية بالطبع لانسان اخر ويتولد سيدا له بالطبع كما صرح
به المصنف في الفصل الاول من اول السياسة المدنية حيث برهن فيه على ان الاجتماع
المدني يحصل من الطبع قال فيه كما ان المذكر والانثى يكونان من الطبع كذلك يتولد
بعض الناس خادما وبعضهم سيدا من الطبع ولما كان انسان واحد يتولد غاية
وسيدا لانسان اخر يكون الانسان بالطريق الاولى غاية وسيدا لسائر الطبيعيات
التي ترى منصوبة تحته وبما قال ثوما اقويناس من ان جميع الحيوانات موضوعة بالطبع
تحت الانسان وهو ظاهر من وجوه ثلثة يظهر اولا من حركة الطبيعة لانه كما يعقل ترتيب ما
في تكون الاجسام يقع به الحركة من الناقص الى الكامل لان الهيولى تكون لاجل الصورة
والصورة الناقصة لاجل الكاملة كذلك يكون الحال في استعمال الاشياء الطبيعية
لان النواقص تقع في استعمال الكاملة لان النباتات تستعمل الارض في اغذيتها
والحيوانات تستعمل النباتات والانسان يستعمل كليتهما فلهذا يكون الانسان اميرا
وسيدا للحيوانات **الفصل الرابع في رد الادلة المذكورة في الفصل الثاني على خلاف
ما رائينا** اما الاول فبان نقول نحن نقر ايضا ان جميع اجزاء العالم تتهيؤ للكل لان الاجزاء
بالنسبة الى الكل كالمادة كما قال في المتن الثالث والعشرين والهيولى تتهيؤ للكل بل
هي تكون لاجل الصورة فالاجزاء تتهيؤ للكل ولان اجزاء العالم اي الارض والماء
والهواء والنار والفلك عناصر العالم واجزاؤه كما قال في المتن الاول من ثالث
الفلكيات والعناصر تكون لاجل ما تكون عناصر له كما صرح به المصنف في الفصل الاول
من ثاني اقسام الحيوانات فاجزاء العالم تكون لاجل العالم ولكن تبطل قول الذي لا يتهيؤ
جزء من اجزاء شيء لاخر كما للغاية لان بعض الاجزاء يتهيؤ طبعا للاخر الكامل كما
يمكن ان يتعقل في الانسان الذي يكون العناصر فيه لاجل الاجزاء المتشابهة وتتهيؤ
لها بالطبع والاجزاء المتشابهة تكون لاجل اللامتشابهة بالطبع لان الاجزاء اللامتشابهة

تتولد بعد المتشابهات والمتاخر في التكون مقصود للطبع اولا كما علمنا المعلم الاول
في الفصل الاول المذكور حيث قال ما يكون متأخرا في التكون يكون اقدم طبعا
وما يكون اقدم في الطبع متاخر في التكون ثم استنتج وقال فلهذا يجب ان يكون هيولى
العناصر لاجل الاجزاء المتشابهة لان هذه تكون متاخرة من تلك في التكون والآلية
تكون متاخرة من هذه لانها غاية ونهاية لها انتهى وكذلك يكون الحس في الانسان
لاجل العقل بل كل جزء ادنى في كل حيوان يكون لاجل الجزء الاعلى كما قال المص
في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات واما الثاني فيرد ببطلان تاليه بان نقول
على اثباته الاول انه لا يستلزم المدعى لان تخالف الحيوانات والنباتات والمعادن
والعناصر لا يستلزم عدم كون الانسان غاية وسيدا لها كما لا يستلزم كون الواجب
غاية وسيدا لها فانه تع غاية جميع الموجودات وسيدها بالاتفاق ومن هذا يختل
الاثبات الثاني لان اضرار بعض الحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر
للانسان واهلاكها اياه انما نشاء من اختلاف مزجها لمزاجه وبطش بعض الحيوانات
وسبعيتها المزدادة من توحشها وعدم انسيتها به وهذا لا يستلزم ان لا يكون
ادون من الانسان بل الانسان اكمل واشرف منها بلا ريب فيرتب وتتهيؤ له بالطبع
كما يرتب وتتهيؤ الاجزاء الناقصة للكاملة فالانسان امير وسيد لها وان كان
يضره او يهلكه بعضها ويدل عليه ان الانسان يسخر الليوث والنمور والافيال
والذباب والحيات ويستعملها في اللعبة كيفما شاء وان الاطفال ترعى قطايع الدواب
وتسوقها الى اين تشاء واما الثالث فيرد ببطلان تاليه ايضا فانه قد علم ان للانسان
امارة وسيادة على ساير الحيوانات مانوسة او وحشية مفيدة او مضرة واما الرابع
فيدفع بان الافلاك الملحوظة بدون عقولها من قبيل الجمادات فتكون ادون من النباتات
فضلا عن الانسان لا بحسب كبر حجمها ونورها لانها ليست بمغتذية والنباتات مغتذية وكل مغتذي
افضل واكمل من اللامغتذي **الفصل الثالث في العلل بالذات المتن الرابع والعشرون**
قال المصنف واذا تبين هذه يجب ان ننظر آنية وكم عدد وتكون العلل لانه لما كان هذا التعليم
لاجل تيقن الطبيعيات ولا نظن ان نتيقن الاشياء قبل ان ندرك لاي شيء يكون كل
وهو فهم علته الاولى فظاهر انه يجب ان نفعل هذا للتكون والفساد ولكل تبدل
طبيعي حتى نقدر ان نرجع كل مطلب الى مباديه اذا علمناها **اقول** اعلم ان الاشياء
الطبيعية تتكون اولا ثم توجد ثم تعلم وكما تبين المص ههنا من آنية اشياء وتحصل حتى
ومن آنية اشياء تكون اي بين المبادي والعناصر اراد ان يتبين الان اسباب
عللها اي العلل لان كل شيء انما يتيقن بعلته المخصوصة وقد فصلنا هذا في الاشارات
على المتن الاول من الكتاب السابق وفي ربط هذا الكتاب بالاول ولهذا ابتداء
ههنا كالابتداء في امر جديد في هذا المتن الاشياء التي اراد ان يبحث عنها اي العلل
وذكر سبب بحثه عنها فقال اذا تبين هذان المطلبان من المطالب الثلثة التي كنا
اردنا ان نبينها في ابتداء الطبيعيات اي تابينا الاثنين منها اي المبادي والعناصر
وضع م

ان ننظر آنية وكم عدد وتكون العلل اي ناسب ان نبين العلل التي هو الامر الثالث
من الثلثة ولما كان البحث عنها غير مختص بالعلم الطبيعي بل يبحث غيره ايضا عنها خصصها
به بالبحثين اي بالبحث عن عددها الجنسي والبحث عن آنيتها وماهيتها ثم ذكر سبب
وجوب البحث عنها في العلم وقال لانه لما كان هذا التعليم لاجل علم الاشياء الطبيعية
الى اخره ويريد ان هذا التعليم لاجل تحصيل علم الاشياء الطبيعية وكل تعليم يكون لتحصيل
علم شيء يجب ان يبحث فيه عن آنية علله وكميتها فهذا التعليم يجب ان يبحث فيه عن آنية
علل الطبيعيات وكميتها وبين الكبرى بقوله ولا نظن ان نتيقن الاشياء قبل ان ندرك
لاجل اي شيء يكون كل واحد منها وهو تحصيل اذا عرفنا علته الاولى اي القريبة المخصوصة
لان اليقين اللمي هو علم شيء بعلته المخصوصة المستقيمة ويتبين هذا بان كل من يعرف آنية
اشياء تكون عللا وكم تكون يقدر ان يحلل كل مسؤول معلول الى علته القريبة المخصوصة
ويحكم ان هذا الشيء لاجل هذه العلة وذلك لا شك واذا كان كذلك فظاهر انه يجب
علينا ان نفعل هذا للتكون والفساد ولكل تبدل طبيعي حتى نقدر ان نرجع كل مطلب
الى مباديه اذا علمناها يعني يجب ان نفعل هذا للاجسام الطبيعية التي تتكون وتفسد
وللاجسام الفلكية المتغيرة بحسب الحركات والاوضاع الطبيعية **المتن الثامن والعشرون**
قال المص فالذي يحصل عنه شيء حال كونه فيه يسمى علة بوجه كنحاس الصنم وفضة الكاس
واجناسهما ويسمى الصورة والمثال علة ايضا بوجه آخر وهي الوجه الذي هو ماهية ما
وجد واجناسها كنسبة الاثنين الى الواحد لديا باسون وكنسبة العدد على الاطلاق
وصورة الاجزاء الكائنة في التعريف **اقول** شرع من هذا المتن في بيان العلل بالذات ويمتد
الى المتن التاسع والستين يتبين اولا من هذا المتن الى المتن التاسع والثلثين مع العلل
ثم يتبين العلل بالعرض اي البخت والاتفاق ثم يستنتج في التاسع والستين ان اجناس
العلل المذكورة اربعة يرجع اليها جميع اسولة جميع الناس حين يقول كل احد لما ذا
كان كذلك او لم كان كذا ثم يبين انه يليق بالطبيعي ان يعلم جميع اجناس العلل الاربع
وان يستدل بجميعها فذكر في هذا المتن وما يليه اجناس العلل الاربع بالذات وعرف
العلة المادية والصورية في هذا المتن وفيما يليه الفاعلية والغائية وقال معرفا
للعلة المادية فالذي يحصل عنه شيء حال كونه فيه يسمى علة بوجه وبهذا الوجه عرف
الهيولى ايضا في المتن الثاني والثمانين حيث قال الهيولى موضوع اول يحصل عنه
شيء حال كونه فيه اي العلة المادية والهيولى هو الشيء الذي يحصل عنه اي الشيء الاول
شيء اي الجسم الطبيعي حال كون الشيء الاول موجودا فيه اي الشيء الثاني الحاصل
وخرج منه قوله الشيء الذي بمنزلة الجنس شامل لجميع العلل وللعدم وخرج بقوله
يحصل عنه شيء العلة الصورية والغائية اذ لا يقال يحصل شيء عن الصورة او الغاية
وخرج بقوله حال كونه موجودا العدم فانه وان كان يقال انه الذي يحصل شيء عنه
لكن لا حال كونه موجودا وخرج بقوله فيه العلة الفاعلية فانها وان كانت هي الذي
يحصل عنه شيء حال كونه موجودا لكن لا يكون موجودا فيه ونوقض التعريف

صناعيين اى نحاس الصنم وفضة الكاس وعطف عليهما واجناسهما قال يحيى النحوي
المراد من اجناسهما هي الاجناس الاول لمادتي الصنم والكاس كالمعدن وجنس المعدن
الذى هو المعدني وجنس المعدني هو البخار جنس البخار الذي هو الماء المختلط مع اجزاء
التراب فان هذه الاجناس ليست عللا مادية للفضة والنحاس والفضة فقط بل
للصنم والكاس واقول ويجوز ان يراد منها ساير المصنوعات لانه يقال اجناس
هذا الشيء ويراد به امثاله وعلى هذا يكون معنى وكاجناسهما وكساير المصنوعات
كالخشب للسرير والتراب للكوز ثم ذكر الجنس الثاني من اجناس العلل الاربع اى العلة
الصورية حيث قال وبوجه اخر الصورة والمثال وعرفها بانها الوجه الذي هو
ماهية ما وجد اى ماهية ما كان في القوة لان يوجد ويكون جسما وحاصله انها ماهية
الجسم المركب منها ومن الهيولى وقد عرفت وجه تسميتها بهذا الاسم في الفصل الثالث
من البحث المتعلق بالصورة وقال يقولو مناس سميت به لوجوه ثلثة اما اولا فبالنظر
الى نفسها لانها ذات الاجسام الطبيعية وماهيتها المعرفة لها واما ثانيا فبالنسبة الى الخواص
اللاحقة بالانواع لان الصورة سبب لحوقها بها واما ثالثا فبالنظر الى المركب فان كون
الانسان انسانا ليس لسبب من الاسباب الا بسبب كونه صاحب الصورة الانسانية
انتهى وهذه الوجوه صادقة كلها لكن عبارة المصر اليونانية تعين الوجه الثالث
فان حاصلها هو ان الصورة ماهية المركب فان الهيولى مبهمة غير متعينة والصورة هو
السبب لصيرورة هذا الجسم او ذاك وذكر المثال مع الصورة للاشارة الى ان العلة
المثالية ليست جنسا خامسا من اجناس العلل كما زعم افلاطون بل يرجع الى العلة
الصورية والمراد من الاجناس في قوله واجناسهما احد المعنيين المذكورين انفا
والمعنى الثاني اولى من الاول والمعنى على هذا وكساير هما مما يكون ماهية لبعض الاشياء
فانها علة صورية لها ومثل لهذا بامثلة ثلثة فقال ولا مثال نسبة البعد الذى بالكل اي
لمجموع النغمتين المتفقتين غاية الاتفاق بحيث لو حصلتا معا كانتا كانهما نغمة واحدة
وقام كل منهما مقام الاخرى في التاليف اللحني الذى صورته نسبة الكل الى النصف
حيث قال كنسبة الاثنين الى الواحد لديا پاسون فان صورة ديا پاسون اى
البعد الذى بالكل اي لمجموع النغمتين الحاصلتين من كل الوتر مثلا ونصفه نسبة
الاثنين لى الواحد الى الواحد كما ستبين وهذا مثال لصورة احد نوعي العدد
اى العدد الصوتي لان الاصوات المتناسبة ليست الا عددا صوتيا ثم مثل بصورة
العدد المطلق وقال وكنسبة العدد على الاطلاق اى وكصورة كل نوع من انواع
العدد المطلق فان لكل منها ماهية وصورة هي نسبة الوحدات لان العدد ليس
مطلق الكثرة باى وجه كان بل الكثرة المعدودة بالواحد كما قال المصر في المتن
الحادي والعشرين من سادس ما بعد الطبيعة ولهذا لو رفعت النسبة والترتيب
الذى يكون للواحد الى الاثنين ولها الى الثلثة وكذا الى سائرها لارتفع العدد البتة
ثم مثل بالاجزاء الكائنة في التعريف وقال وصورة الاجزاء الموضوعة في تعريف

الشئ المعرف م

في تعريف الشيء قال عامة الشراح يعني ان كلا من الجزئين اللذين يضعهما المعرفون في تعريف
وهما الجنس والفصل علة صورية وصورة للشيء المعرف وهذا الشرح ليس بصواب
اما اولا فلان الجنس ماخوذ من الهيولى والفصل ماخوذ من الصورة ومع يكون حصول
التعريفات من الجنس مع الفصل كما من الهيولى والصورة فلا يكون كل منهما صورة
واما ثانيا فلان الاجسام الطبيعية تعرف كالانف الافطس الذى يكون احد جزئي
تعريفه مادة والاخر صورة كما علمنا المصر في المتن التاسع عشر من هذا الكتاب وفي المتن
السادس عشر ايضا من اول النفس وفي مواضع اخرى قال الشارح ينبغي ان لا يفهم

المعنى م

الاجزاء بالنسبة الى تعريف واحد بعينه حتى يكون كل جزء من جزئي هذا التعريف او كل
ذاك يكون صورة له بل ينبغي ان تفهم بالنسبة الى تعريفات كثيرة ويراد منها الفصول
فقط حتى يكون المقصود ان جزءا واحدا اى فصلا واحدا موضوعا في تعريف واحد
صورته وجزءا اخر اى فصلا اخر موضوعا في تعريف اخر صورته وهكذا فعلى هذا
يكون كل فصل علة صورية وصورة للتعريف الموضوع هو فيه بعض اشارات و
سؤالات على المتنين السابقين اورد الشراح ان المصر بحث عن العلل مفصلا
في الكتاب الثاني للبرهان والتاسع مما بعد الطبيعة فيكون بحثه عنها هنا زائدا مستدركا
وانه لم يبينها على مقتضى الترتيب الطبيعي لها فان العلة الغائية متقدمة من سائرها في العلية
فانها علة لعلية الفاعل الجاعل في الهيولى الصورة والصورة متاخرة من غيرها فهذا
الترتيب التعليمي مخالف للترتيب الطبيعي وكل ترتيب تعليمي مخالف للترتيب الطبيعي ردي
فهذا الترتيب التعليمي ردي واجيب عن الاول بانه وان بحث عنها في المواضع الثلثة
وبينها في كل منها مفصلا لكن لا من جهة وحيثية واحدة بل من جهات وحيثيات مختلفة
فانه بحث في البرهان من حيث انه منطقي وههنا من حيث انه طبيعي وفيما بعد الطبيعة
من حيث انه فلسفي والبحث عنها من هذه الجهات متفاوتة فان المنطقي يبحث عنها من حيث
ان حدود القضايا يكون مواد القضايا والقضايا يكون مواد القياس من حيث
يجب ان توجد فيها وفي القياس صورة يستلزم المقدمات بسببها النتيجة من حيث
ان العلم غاية البرهان كما بين المصر في كتاب پرآرمنياس وفي كتابي البرهان والفلسفي
يعلمها من حيث انها يكون عللا للموجود على الاطلاق والطبيعي يعلمها لاجل ان نعلم بها الجسم
الطبيعي الذى هو الموضوع للحكمة الطبيعية وتعليم شيء واحد بجهات مختلفة في مواضع
كثيرة لا يعد زائدا مستدركا وعن الثاني بانه وان كانت العلة الغائية متقدمة
في القصد وترتيب الكمال من سائر العلل من حيث انها علل لكن الهيولى اقدم من الكل
في طريق المبداء وفي الاتمام لانها تكون اولا مفروشة ثم يحرك العلة الغائية العلة
الفاعلية فتبتداء ان تعمل فيها لتخرج منها الصورة فلهذا السبب بينها المصر اولا فبين
معها الصورة لانهما متضايفتان كما قال في المتن السادس والعشرين من هذا الكتاب
وبما قال سمپليقيوس من ان الهيولى انقص من سائر العلل والابتداء من تعليم الناقص
مطابق لترتيب الطبيعة فانها يبتدئ في اعمال افعالها من النواقص الى الكاملات

وبيانه اذا قصدنا ان نعلم شيئا نطلب اولا علله الداخلة فيه اي مادته وصورته
المركبتان له الحاصل منهما كنهه ثم نطلب ان نعلم فاعله الموجد اياه ثم نطلب ان نعلم لاجل
اية غاية فعله ونبتدئ اولا من المادة لا من الصورة لان الهيولى مفروشة تحتها ثم
استشكلوا وقالوا لم ذكر المص المثال بعد الصورة في تمثيل العلة الصورية بطريق
العطف التفسيري للصورة فنازع سمبلقيوس اسكندر الافروديسي في هذا الشيء
وكتب يحيى النحوي وثمسطيوس وثوما اقوناتس امورا كثيرة لهذا ووجه الاشكال ظاهر
لان المثال انما يناسب الفاعل المصور امرا في ذهنه العاقل باختياره بعد امرا مطابقا
للصورة الحاصلة في ذهنه كالنجار الذي يصور البيت في خياله اولا بصورة اختارها
ثم يعمل بموجب علمه واختياره بيتا مطابقا لما في خياله ولا يناسب الصورة التي نتكلم
ههنا لها ولا يكون بيانا لها لان هذه الصورة طبيعة تفعل افعالها بلا علم واختيار والفاعل
المصور انما يفعل بموجب علمه واختياره وسلم اسكندر ان لا يناسب المثال الصورة
في نفس الامر وان لا يجوز ان يطلق عليها حقيقة لما مر لكن المص سماها ههنا مثالا للمشابهة
واقعة بينهما لانه كما ان الفاعل المختار يفعل بموجب علمه والمثال الحاصل في ذهنه بقصد
ان يوجد في مادة يفعل فيها صورة مطابقة للمثال الحاصل في ذهنه كذلك الفاعل الطبيعي
يفعل بصورته لتوجد في الجسم الطبيعي صورة موافقة لها ولانه كما ان الفاعل بعلمه يميل
الى الغاية بواسطة متعينة كذلك الفاعل الطبيعي يفعل ويميل اليها بواسطة متعينة انتهى
وهذا صحيح لكني اظن ان المص بين الصورة بالمثال بطريق عطف التفسير واعلم ان افلاطون
فانه كان يقول ان المثال علة خامسة مغايرة للاجناس الاربعة للعلة والمص انكر
هذا وادخل العلة المثالية في العلة الصورية فكانه قال ان اجناس العلل اربعة فقط
والعلة المثالية داخلة في العلة الصورية وما قال افلاطون من المثل الموجودة دائما
غير مثبت بل فاسد ثم نقول لما مثل المص بدياپاسون الذي هو من اصطلاحات علم الموسيقى
ناسب ان نبينه ههنا كما ينبغي حتى يفهم المراد منه ويكون معينا لفهم مواضع اخر
من كتب المص فاقول لفظ دياپاسون مركب من ديا وپاسون ومعناه اللغوي من المجموع
ومراده من مجموع الاوتار او الاصوات وهو الذي ترجمه مترجموا العرب بالبعد
الذي بالكل وعرفوه بانه مجموع نغمتين مختلفتين في الحدة والثقل متفقتين غاية الاتفاق
بحيث اذا اجتمعتا معا كانتا كانهما نغمة واحدة وقام كل منهما مقام الاخرى في التاليف
اللحني قال الراهب يوسف بلانكانيس الرياضي في كتابه المسمى بشرح المواضع
الرياضية من كتب ارسطو ان الموسيقيين عرفوا توافق الاصوات والنغمات بانها
نسبة الصوت الثقيل والحاد الواصلة الى الصماخ باللذة الكائنة كنسبة الاعداد
الاربعة اعني كما تكون نسبة الاثنين الى الواحد ونسبة الثلثة الى الواحد ونسبة
الاربعة الى الواحد ونسبة الثلثة الى الاثنين ونسبة الاربعة الى الثلثة فمتى كان نسبة
الصوتين مثل نسبة واحدة من هذه النسب الخمسة فان اجتمعا بحيث يحصل منهما صوت
واحد يسمى هذا الصوت الواحد موافقا ويكون لذيذا في السمع وهذا هو راي القدماء

القدماء لاسيما الفيثاغورسيين فانهم قالوا لا يجوز للموسيقي ان يتجاوز من العدد الرابع
لان نسب الاعداد الاربعة فقط لا غير تفعل توافق الاصوات ثم قال في موضع اخر
ينبغي ان يعلم انا نقدر ان ننظر في اختلاف الاصوات والنغمات المختلفة بوجهين
اما اولا فمن حيث ان صوتا واحدا بعينه قد يجعل كبيرا وقد يجعل صغيرا كما انه اذا
ضرب وتر واحد ضربا خفيفا يصوت صوتا صغيرا واذا ضرب ضربا شديدا يصوت
صوتا كبيرا ويسمي الموسيقيون بذين الصوتين متصلا واما ثانيا فكما اذا انتقلنا من صوت
الى اخر مثلا اذا صعدنا من صوت ثقيل الى حاد او تنزلنا من الحاد الى الثقيل سموا
بهذين الصوتين بعدا منفصلا والقدماء انما بحثوا عن هذا لا عن الاول فلنبين
باي وجه والى كم اصوات والى اية اقسام قسموه فاعلم انهم قسموه الى اقسام
كثيرة ولان تعرف هذا في الجملة خذ وترين معمولين من النحاس لان امعاء الاغنام
او المعمول منها يتغير بتغير الاهوية فقد لا يكون العمل صحيحا وليكونا مساويين
وممتدين على السوية بحيث يكون صوتهما واحدا وليكن احدهما اب والثاني جكو
وضعهما على مسطرة مخروطة مستوية طويلة كما تضع الاوتار على ساعد آلة من الالات
الموسيقية وهذه المسطرة سماها القدماء مسطرة متحد الاصوات وكانوا يجربون
فيها جميع الابعاد المتوافقة والمتنافرة ونصف وتر جكو على نقطة ه وضع بنانك
على منتصف الوتر وطأه به بحيث اذا ضربت نصف الوتر اي هكو يصوت وحده
ولا يتحرك ولا يصوت النصف الاخر اي هج فاذا ضربت الوترين اي تمام وتر
اب ونصف وتر جكو اي هكو معا وفقة يصوتان معا فتسمع بعدا موافقا حاصلا
من الصوتين المختلفين في الحدة والثقل الصادرين منهما اي اتمام وتر اب ونصف
وتر جكو اي هكو الذي هو الذ من سائر الابعاد الموافقة والقدماء كانوا يسمون البعد
الموافق دياپاسون اي من المجموع اي صوتا حاصلا من مجموع الاوتار وهو المسمى عندنا
بالبعد الذي بالكل وانما سمي كذلك لان الوترين الواقعين في طرفي الاوتار الواقعة
في الالات الموسيقية القديمة اي اثقل الكل واحده اذا ضربا مع الاوتار التي بينهما
معا وفقة يحصل هذا البعد الموافق الذي هو الذ من سائر الابعاد ويسمى ايضا
ضعفا لان صوت اب ضعف صوت نصف وتر جكو اي هكو في الثقل لانه كما
يكون نسبة الوتر المصوت الى وتر اخر كذلك تكون نسبة صوته الى صوت اخر لكن
وتر اب ضعف نصف وتر جكو اي هكو وهذا الصوت الضعف يسمى في العرف
الجديد اللاتيني ثمانيا لانا اذا انتقلنا من الصوت الاول الذي هو اثقل الكل الذي
يسمى رئيسا وعند اللاتينيين ات الى الصوت الذي هو احد الكل المسمى مؤخرا
وعند اللاتينيين فا يحصل اصوات ثمانية وهي الرئيس وبعد الرئيس والدليل
والوسط وبعد الوسط والثالث وقبل المؤخر والمؤخر او الاعلى وسماها موسيقيو
اللاتين ات ره مي فا سول ره مي فا والرئيس اي ات الاول والمؤخر
اي فا الاخير الثامن يفعلان دياپاسون اي الضعف اي الثماني وسموا ايضا

حـ كـ الى ثلثة اقسام متساوية بنقطتي ز ح فيكون ز كـ ثلثي حـ كـ يعني اب وضع بنانك
على نقطة ز و طابه الوتر في هذا الموضع واضرب وتري اب ز كـ معا وافقة تسمع
صوتا تاما لذيذا الكن لامثل ودبا پاسون وهذا الصوت سماه القدماء دياپنته
وهو مركب من ديا و پنته اي من الخمسة اي صوتا حاصلا من الاوتار الخمسة وهو
المسمى عندنا بالبعد الذي بالخمس وانما سموا كذلك لان الوتر الاول والخامس
يصوتان هذا الصوت ويسمى بالنظر الى النسبة الواقعة بينهما ذا مثل الاخر ونصفه
لان نسبة وتر اب الى ز كـ كنسبة الثلثة الى الاثنين فيكون نسبة صوت اب الى ز كـ
كذلك فكما يوجد في الثلثة الاثنان ونصفهما كذلك في هذا الصوت ويسمى في العرف
الجديد خماسيا لانه يحصل من الصوت الرئيس اي اَت الذي هو اول وحما بعد
الوسطا اي سول الذي هو خامس وقسموه ايضا بنقاط ط ى ح الى اربعة اقسام
متساوية فيكون وتر ط كـ ثلثة ارباع وتر حـ كـ اي اب واذا وضعت بنانك
على نقطة ط وضربت وتر اب ط كـ معا يلقيان في السمع صوتا لذيذا لكنه ناقص النسبة
الاولين وهذا الصوت سماه القدماء دياتسرون وهو مركب من ديا وتسرون
اي من الاربعة اي سماه صوتا حاصلا من الاوتار الاربعة وهو المسمى عندنا بالبعد
الذي بالاربع وانما سموه كذلك لان الوتر الاول والرابع يصوتان هذا الصوت
ويسمى بالنظر الى النسبة الكائنة بين الصوتين ذا مثل الاخر وثلثه لان نسبة وتر اب
الى وتر ط كـ كنسبة الاربعة الى الثلثة فيكون نسبة صوت وتر اب اي نسبة الصوت
الرئيس اي اَت الى صوت وتر ط كـ اي الى الصوت الوسط اي الى فا الرابع كذلك
اي كنسبة الاربعة الى الثلثة فكما يوجد في الاربعة الثلثة وثلثه كذلك يوجد في هذا
الصوت ويسمى في العرف الجديد رباعيا لانه يوجد بين الصوت الاول الرئيس
اي اَت وبين الوسطا اي فا الرابع واذا اخذت من وتر حـ كـ وتري ط كـ و ز كـ
اي ثلثة ارباع حـ كـ وثلثا ونسبت ط كـ الاطول الى ز كـ الاصغر بنسبة عددية اي
بنسبة ثمانية عشر التي هي ارباع ثلثة من اربعة وعشرين الى ستة عشر التي هي ثلثا
اربعة وعشرين ط كـ الاطول مثل ز كـ الاصغر وثمنه وتجد نسبة صوت ط كـ الاطول
الى صوت ز كـ الاصغر كذلك اي تجد صوت فا الاول مثل صوت سول وثمنه واذا
ضربت هذين الوترين معا يحصل من صوتيهما صوت متنافر لا موافق ويسمى الموسيقيون
هذا البعد الواقع بين صوت فا وصوت سول او قل بين وتري ط كـ و ز كـ الذين
يكون النسبة بينهما نسبة المثل والثمن بعدا طنينيا ثم قسموا المجموع حـ كـ الى تسعة اقسام
متساوية وقسموه اولا بنقطة ل بحيث يكون نسبة مجموع حـ كـ الى ل كـ الشامل اقساما
ثمانية من التسعة نسبة المثل والثمن او قل بحيث يكون حـ كـ الاطول مثل ل كـ وثمنه
ويسمى ايضا هذا البعد الذي يسمى صوته الاول اي صوت وتر حـ كـ رئيسيا اي اَت
وصوته الثاني اي ل كـ بعد الرئيس وزه بعدا طنينيا ثم قسموا وتر ل كـ ايضا الى
اقسام متساوية ولكن القسم الاول منها من ل الى م فيكون النسبة بين وتري ل كـ
و م كـ ونسبة صوتيهما نسبة المثل والثمن كذلك لان ل كـ الاطول مثل م كـ الاصغر
وثمنه وقد عرفت ان صوت ل كـ يسمى بعد الرئيس وزه وسموا صوت وتر
م كـ دليلا ومي ويسمى هذا البعد ايضا بعدا طنينيا والبعد الباقي بين وتر م كـ ووتر
ط كـ لا يكون نسبته نسبة المثل والثمن بل اقل من النصف تقريبا ويسمى نصف الطنيني
وقسموا ما بين الواقع بين نقطتي ز و ه الذي هو نصف ثلث حـ كـ بوجه فسموا
به ما بين الواقع بين حـ و ط الذي هو ربع حـ كـ ووجدوا ايضا هذه الاصوات
المذكورة فقسموه بنقطتي ن س ويوجد ايضا ههنا بين س و ه او قل بين مي
و فا نصف طنيني اخر فهذه اصوات ثمانية مسماة في العرف الجديد اَت ره مي فا سول
ره مي فا ومعنى الاصوات التي يحصل منها تمام دياپاسون لان دياپاسون يوجد
بين اَت و فا الموخر كما قلنا انفا او قل يوجد بين وتر حـ كـ او اب ووتر ه كـ وكل
من البعدين من الابعاد الواقعة بين هذه الاصوات الثمانية اي البعد الذي بين
مي و فا الاول المعلم بحرفي م و ط والبعد الواقع بين مي و فا الموخرين المعلم
بعلامتي س و ه نصف الطنيني والابعاد الباقية الخمسة ابعاد تامة وينبغي ان يعلم
ان البعد الموافق المسمى بالبعد الذي بالخمس يحصل من اَت ره مي فا سول وهو
شامل لثلث ابعاد تامة طنينية ونصف الطنيني ويوجد فيه الفاظ خمسة اي الفاظ
اَت ره مي فا سول ويكون من سول الى فا الموخر اربعة الفاظ اي الفاظ سول
ره مي فا وهذه الاربعة مشابهة للاربعة الاولى اي اَت ره مي فا لكن هذه تكون
توافق الاصوات الاخر المسمى ايضا اثقل وتلك احد وكما يكون من اَت الى فا الاول
البعد الذي بالاربع كذلك يكون علم مما ذكر ان البعد الذي بالكل يكون من سول الى فا
الموخر البعد الذي بالاربع الاخر ومما ذكر ان البعد الذي بالكل يحصل من كلا البعدين
اي البعد الذي بالاربع والبعد الذي بالخمس وهما جزان منه لان من اَت الى سول
يحصل البعد الذي بالخمس ومن سول الى فا الموخر البعد الذي بالاربع ويتبين
هذا ايضا بوجه اخر بان يقال يوجد من اَت الى فا الاول البعد الذي بالاربع كما
ظهر من تقسيم الاوتار ومن فا الاول الى فا الموخر البعد الذي بالخمس كما هو ظاهر
من ابعاده الاربعة التي يكون الثلثة منها بعدا طنينيا والباقي نصف طنيني كما كانت
توجد في البعد الذي بالخمس الاخر الكائن بين اَت وسول ثم ضع بنانك على نقطة
كـ قد كان كـ كـ ربع حـ كـ يعني اب فاذا ضربت مجموع اب كـ كـ يحصل بسديا پاسون
اي البعد الذي بالكل مرتين الذي من احدهما او لهما بين اب و ه كـ وثانيهما بين ه كـ
و كـ كـ ويسمى بضعف البعد الذي بالكل لان نسبة صوت مجموع اب ه كـ الى صوت
مجموع اب كـ كـ نسبة وتر ه كـ الذي هو ضعف كـ كـ الى كـ كـ ونسبة اربع مرات
كما ظهر من التقسيم ويسميها اللاتينيون ذات خمس عشرة لانه يوجد من اَت الى هذا
الصوت المسمى فا خمسة عشر صوتا ولو قسمت بعده كـ كـ كما قسم حـ ه ووضعت
بنانك على نقطة ح من حـ كـ الذي هو ثلث حـ كـ يعني اب فاذا ضربت اب حـ كـ معا

يسمع صوت لذيذ يسمى بذيا باسون وذيا بنته اى البعد الذى بالكل والخمس لانه حاصل
من البعد الذى بالكل المحاط فى وترى ح ك ه كو ومن البعد الذى بالخمس المحاط فى وترى
ه كو ح كو لان وتره كو تمام وتر ح كو ونصفه ومن هذه النسبة حصل طبيعة البعد الذى
بالخمس المذكور ونسبة هذا البعد مكررة بالتثليث لانه وتر اب ثلث امثال ح كو
ويسميه جمهور موسيقى اللاتين ذا اثنى عشر صوتا لانه بين ا ت وسوكل المعلم بحرف كه
يكون اثنى عشر صوتا الواحد بعده كو اقامه وعلم من جميع ما ذكر ان الابعاد الموافقة
خمسة ثلثة منها بسيطة ذيا باسون وذيا بنته وذيا تسرون اى البعد الذى بالكل
والبعد الذى بالخمس والبعد الذى بالاربع والاثنان مركبان ضعف ذيا باسون و
ذيا باسون وذيا بنته **المتن التاسع والعشرون قال المص** وايضا بعضها هو المبداء
الاول للتبدل والسكون كما ان المدبر علة لمصلحة والاب علة للولد وكل فاعل المفعول
ومبداء المتبدل علة وبعضها كالغاية وهى التى يكون شئ لاجلها كالصحة التى يكون المشى لاجلها
لانه اذا سئل لاجل اى شئ يمشى احد نجيب ليصح وحين نجيب كذلك نظن انا بينا العلة
وكذلك يكون غاية جميع الاشياء التى يكون بين الفاعل وغاية اخرى محركة بالفعل اياه يوجد صح
كالهزال والتنقية والادوية والالات لاجل الصحة لان جميع هذه يكون لاجل الغاية
ويفترق كل واحد من اخر لان بعضها اعمال وبعضها الات فالعلل تقال غالبا بهذه الوجوه
اقول لما بين فى المتن السابق علتى الاجسام الطبيعية الداخلتين فيها اى المادية والصورية
اراد ان يبين ههنا علتيها الخارجتين عنها اى الفاعلية والغائية فعرف اولا العلة الفاعلية
بانها المبداء الاول للتبدل والسكون وعرفها فى مواضع اخرى بانها مبداء الحركة و
انما قال انه مبداء التبدل والحركة لان الذى يرى ان يصدر من العلة الفاعلية بلا واسطة
هى الحركة والتبدل لان الفاعل الحقيقى الذى عرف ههنا لا يفعل الا بالحركة والتغير
ولان الحركة والتبدل انما تبتدى من الهيولى او الصورة او الفاعل او الغاية
لا جائز ان تبتدى من الهيولى لان الهيولى لكونها فى نفسها بالقوة محتاجة الى ان تخرج
الى الفعل الى مخرج ولا جائز ان تبتدى من الصورة لان الصورة سبب ما للفعل
وليس الذى يعمل الفعل ولا جائز ان تبتدى من الغاية لان الغاية لا تحرك المعلول
بالفاعلية بل بالغاية فبقى ان يكون الفاعل فقط مبداء لها وقال ههنا المبداء للتبدل
ولم يقل مبداء الحركة كما قال فى مواضع اخرى لانه لما اراد ان يعرف ههنا الفاعل
بحيث يشمل جميع الفواعل الطبيعية الفاعلة بالحركة الحقيقية والفواعل الطبيعية ايضا
الفاعلة بالتبدل والتغير كالوالد والصناعية الفاعلة بالصنعة كالنجار والقاسرة
الفاعلة بالقسر وكانت الحركة الحقيقية اخص من التبدل اختار ههنا لفظ التبدل
ثم عطف عليه السكون المقابل له وللحركة ايضا وليفيد ان العلة الفاعلية يكون مبداء
للسكون ايضا كالفواعل الطبيعية والصناعية ووصف المبداء بالاول ليخرج الفواعل
الثانية والآلية فانها مبادى للتبدل والحركة ايضا لكنها ليسا اوليين وبين المص
هذا الفرق فى امثلته لانه مثل لها بالمدبر والناصح لمصلحة وبالاب للولد لا بالذى

بالذى يفعل المصلحة ولا بالنطفة لان الناصح والاب اول ولما كان المثالان المذكوران
جزئيين عقبها بقوله وكل فاعل المفعول ومبدل المتبدل ثم عرف العلة الغائية حين
قال وبعضها كالغاية وهى التى يكون شئ لاجلها ومثل لها بالصحة ولما كان يرى بالنظر
الاول ان الصحة معلولة للمشى لا علته اثبت كونها علة له بالتعبير المستعمل بين القوم
لان العلة الغائية هى التى يجاب بها عن سؤال لاجل اى شئ صار شئ كذا ويندفع
بها السؤال لكن لو سال احد لاجل اى شئ يمشى زيد نجيب لاجل الصحة اى ليصح
واذا اجيب بهذا الجواب ينقطع السؤال ويظنها السائل والمجيب علة غائية
له كما قال وحين نقول كذا نظن انا بينا العلة ثم قال وكذلك يكون غاية جميع
الاشياء التى يكون بين الفاعل وغاية اخرى محركة بالفعل اياه يعنى وكذا يكون
كل واحد منها غاية متوسطة ويكون لاجل كل واحد منها غاية متوسطة اخرى
بلا واسطة وتنتهى جميعها لاجل غاية محركة للفاعل ثم مثل لها بقوله كالهزال او
التنقية او الادوية او الالات لاجل الصحة والصحة علة غائية متاخرة من غيرها
يفعل الهزال لتحصيلها وتجعل التنقية لاجل الهزال وتجعل الادوية والفصد المدلول
بالالات لاجل التنقية فالصحة علة غائية رئيسة ومحركة اولى لما يفعل قبلها والهزال
والنحافة واسطة لتحصيلها وحفظها وهو غاية للتنقية ومتاخرة منها وبهذا الوجه
يكون التنقية واسطة للصحة ايضا وهى غاية بالنظر الى الدواء والفصد لانه لو سئل
الطبيب بانه لم يعطى الادوية ولم يفصد يجيب لينقى البدن ولو سئل لم ينقى البدن
يجيب ليهزل ولو سئل لم يهزل يجيب للصحة ثم بين ان هذه الوسائط متفاوتة ومتغايرة
بعضها لبعض حين قال ويفترق كل واحد من اخر لان بعضها اعمال وبعضها آلات
كالة الفصد ثم استنتج وقال فالعلل تقال بهذه الوجوه حقا قال حقا للاحتراز عن العلل
بالعرض كالبخت والاتفاق اللذين بينهما المص بعد كما قال سمبلقيوس وتابعوه فان
البخت والاتفاق وان كانا علتين بالعرض لكنهما ليسا علتين مستقلتين مغايرتين
للعلل الاربع لانهما يرجعان الى العلة الفاعلية كما سيجئ بل للاحتراز عن المثل الافلاطونية
التى هى علل مثالية عنده فانها باطلة عند المص فضلا عن ان يكون عللا **المتن الثلثون**
قال المص ولما كان العلل تقال بوجوه كثيرة يقع ان يكون لشئ واحد علل كثيرة
لا بالعرض كما ان صنعة الصنامية والنحاس علتان للصنم من حيث انه صنم لا بالنظر
الى شئ اخر لكن لا يكونان علة بوجه واحد لان هذا كالمادة وتلك كشئ يكون منه
الحركة وبعض العلل يكون علة لبعضها وبالعكس كما ان السعى علة للملكة الحسنة وهذه
للسعى لكن لا بوجه واحد بل هذه كالغاية وتلك كمبداء الحركة بل بعض الاشياء
يكون علة للضدين فان ما يكون علة لوجود شئ اذا وجد نجعله علة لعدمه اذا انعدم
كما ان رئيس السفينة علة لسلامتها اذا حضر فيها ولغرقها اذا لم يحضر **اقول** لما بين
فيما سبق اجناس العلل الاربع يذكر فى هذا المتن وفيما بعده بعض احوالها اللاحقة
بها اذا نسبت بعضها الى بعض والى معلولاتها ويعلم فى هذا المتن امورا ثلثة الاول

حسبى الله وحده
من الكتب التى وقفها الفقير
الى الله ربه ذى المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
فى عبد

هو انه يمتنع ان يكون لشيء واحد عللا كثيرة والى هذا اشار بقوله ولما كان العلل الى قوله
لا بالعرض وانما علله لدفع ان يتوهم احد ان لشيء واحدا انما يكون علة بالذات واحدة
وما عداها انما يكون بالعرض لان شيئا واحدا انما يرى من واحد ولانه لما وجب
على الحكيم الطبيعي ان يتبين جميع اجناس العلل الاربع وجب عليه ان يتبين ايضا هل يكون
لمعلول واحد علة بالذات قريبة واحدة فقط ام كثيرة واذا كانت كثيرة تمكن
ان تلاحظ على وجهين بان يكون لمعلول واحد علل بالذات قريبة من جنس واحد
من اجناس العلل كعلتين ماديتين او صوريتين او بان يكون له علل كذلك من اجناس
مختلفة من اجناس العلل والاول مستحيل والثاني يثبته المص ويبينه بما قال كما ان صنعة
الصنامية والنحاس علتان للصنم فان صنعة الصنامية علة فاعلية له والنحاس علة
مادية وكلاهما علتان قريبتان وبالذات له وانما ذكر له علتين فقط اى الفاعلية
والمادية مع انه يكون له ايضا علة صورية بالذات قريبة كصورته وعلة غائية
بالذات قريبة كاخذ الدراهم مثلا ببيعه لان مقصوده مجرد وقوع الكثرة وعدم
وجوب الوحدة ولانه يفهم من الفاعلية الغائية ومن المادية الصورية والثاني
هو ما قال بعض العلل تكون علة لاخرى وبالعكس ومثل له بكون الممارسة علة للملكة
الجيدة والملكة الجيدة للممارسة لكن يكون كل واحدة علة لاخرى من جنس واحد
من اجناس العلل لان الممارسة علة فاعلية للملكة وهذه علة غاية للممارسة وانما قال
بعض العلل لان كل واحدة من العلل لا يمكن ان تكون علة لكل ما يغايره منها لانه
لا يكون العلة الفاعلية علة للعلة المادية ولا العلة المادية علة للعلة الفاعلية وكذلك
لا يكون كل من الهيولى والصورة علة لاخرى على ما قال زآبارلوتش وبعض اخر وقال
ابن رشد كل واحدة منها تكون علة لاخرى وتبعه بعض شراح اللاتين وينبغي ان يعلم
انه لا يكون كل فاعل وغاية علية بالتعاكس وبين الغاية والفاعل الثاني الذي يكون
لهذه الغاية لان الانسان الماشي علة فاعلية للملكة الحسنة والملكة الحسنة ليست علة
غائية له والثالث هو ما قال بعض الاشياء يكون علة للضدين اى علة فاعلية لكل
واحد منهما لكن لا بوجه واحد بل بوجهين مختلفين لانه يكون علة لاحدهما بالتاثير
وللاخر لا بالتاثير بل بالعرض كما يمكن ان يشاهد في النار فانها اذا وجدت في التنور
تفعل الحرارة فيها بالتاثير بالذات واذا لم توجد يحصل البرودة بلا عمق وتاثير
وبالعرض فقط كما بين في الفصل الاخير من ثاني الكون والفساد ومثل المص برئيس
السفينة فانه علة لسلامة السفينة اذا حضر فيها ولغرقها اذا لم يحضر فيها ويثبت
هذا بانه لو سئلنا لم سلمت السفينة من الغرق نجيب لانه كان رئيسها حاضرا فيها ولو
سئلنا لم غرقت نجيب لانه لم يكن رئيسها حاضرا فيها **المتن الحادي والثلثون قال
المص** وجميع العلل المذكورة انفا تدخل في اربعة وجوه ظاهرة لان عناصر الهجاآت
ومادة المصنوعات والنار والاجسام المماثلة لها واجزاء الكل ومقدمات النتيجة
علل كالذي عنه والبياض بهذه تكون كالموضوع مثل الاجزاء وبعضها كالماهية مثل

مثل الكل والتركيب والنوع وان البذر والطبيب والمدبر وكل فاعل يكون جميعها
مبدأ التبدل او الوقوف او الحركة وان بعضها كالغاية واحسن الاغيار لان
ما يكون لاجله شيء اخر يجب ان يكون احسنها وغايتها ولا فرق بين ان يكون شيء خيرا
في نفس الامر **اقول** قد بين الى ههنا اجناس العلل الاربع واجتماع بعضها مع البعض
ونسبتها الى معلولاتها ولما كان وجوه علية كل واحد منها كثيرة كان لاحد ان يتوهم
كل واحد منها جنسا من العلة فيكون اجناس العلل غير محصورة في الاربعة بل ازيد
منها فلدفع هذا التوهم بين في هذا المتن ان جميع هذه الوجوه ترجع الى اجناس العلل
الاربعة المذكورة واستدل عليه بقوله لان عناصر الهجاء الى اخر القول فذكر اولا
وجوه العلة المادية التي اذا وجدت اولا يتركب منها شيء واثبت كون بعضها داخلة
في جنس العلة المادية بقوله لان عناصر الهجاآت الى قوله علل كالذي عنه يعني ان بعض
العلل المادية يتركب منها بمجرد وضعها امر ثالث كما يتركب الهجاآت من الحروف بمجرد وضعها
وبعضها يتركب منها شيء بحيث لا يتبدل صورته كالموضوع الذي يصير عنه شيء ولكن
يتبدل بالعرض كمادة المصنوعات كالخشبة التي يصنع منها السرير والنحاس الذي
يصنع منه الصنم وبعضها يتركب منها شيء بحيث تتبدل صورتها لكن لا تقال فاسدة
لبقاء قواها كالعناصر الاربعة المركب منها المركبات والى هذا اشار المص بقوله و
النار والاجسام المماثلة لها اى الاجسام البسيطة وبعضها يتركب منها الكل بحيث
تشترك في حد مشترك والى هذا اشار المص بقوله واجزاء الكل وبعضها يتركب منها
شيء بحيث يحصل منها صورة مركب كما ان المقدمات يتركب منها القياس بحيث يحصل
منها النتيجة واليه اشار بقوله ومقدمات النتيجة وجميع هذه الوجوه للعلية ناظرة
الى العلة المادية وعلل كالذي عنه ثم قال وبعض هذه تكون مثل الموضوع كالاجزاء
وبعضها كالماهية هذه الكلمات اوقعت الشراح في الاضطراب الشديد لان المص
قد كان يتكلم الى ههنا للعلة المادية فقط ولها فقط مثل وحكم بان جميعها تكون عللا
كالذي عنه اى عللا مادية ويرى ههنا ان تقسيمها الى نفسها وغيرها اى العلة
الصورية ولهذا اختلف الشراح في بيانها كما يرى في شرحي سمبليقيوس ويحيى النحوي
واكثر شراح المتاخرين قبلوا بيان سمبليقيوس وهو ان المص لم يذكر في الامثلة
المذكورة العلة المادية فقط بل الصورية ايضا لانه اذا قال ان العناصر الحروف
المباني مادة الهجاآت والاجزاء مادة الكل والمقدمات مادة النتيجة ذكر الهجاآت
والكل والنتيجة التي هي صورتها فبينها ههنا بان بعضا منها اى العلة المادية يكون
كالموضوع وبعضا منها اى العلة الصورية ماهية الشيء وهذا الشرح اولى من الشروح
الاخر ولكني اظن ان هذه الكلمات ينبغي ان تشرح بوجه اخر بان يقال ان لفظة
وان بعض هذه معطوف على قوله ان عناصر الهجاآت وهذه اشارة الى العلل
المذكورة في قوله وجميع العلل المذكورة انفا الى العلة المادية والصورية كما
زعم سمبليقيوس وتابعوه فانه جعل البعض الاول عبارة عن العلة المادية والثاني

عن العلة الصورية بمجرد انفهامها من المضاف اليه لما هو علة مادية الغير المقصودة
بالذات بل ذكر لمجرد تقبيح المضاف لان المقصود انما هو الحكم على عناصر الهجاء
وامثالها بانها تكون عللا مادية بعيد جدا مع انه لا يساعده العبارة اليونانية
على مقتضى قوانين نحوهم فمقصود المص من قوله ولان بعض هذه الى اخر القول
هو اثبات دخول جميع العلل المذكورة في الوجوه الاربعة الظاهرة فمعنى كلامه
وان بعض جميع هذه العلل المذكورة انما تكون كالموضوع مثل الاجزاء وبعضها
كالماهية الى اخره فبين اولا العلة المادية ومثل لها اولا وثانيا بامثلة متعددة
ثم بين العلة الصورية التي هي ماهية الجسم كالكل والتركيب والنوع اي الصورة
قال بعض الفضلاء الكل قد يذكر ويراد به المركب بوجه وقد يذكر ويراد به الصورة
من وجه اخر والكل الذي يراد به المركب هو الكل الملحوظ مع جميع الاجزاء والكل
الذي يراد به الصورة هو الكل الملحوظ ببعض الاجزاء فقط اي الصورة ثم الكل
الموضوع في هذا الموضع مثالا للعلة الصورية ناظر الى الاجزاء التي تكون مقدمة
كالمادة والتركيب اي صورة الاجتماع الموضوع ايضا مثالا لها ناظر الى المقدمات
التي تتركب منها القياس والى العناصر ايضا التي تتركب منها الهجاء والنوع اي
الصورة الموضوع ايضا مثالا لها ناظرة الى النار وامثالها اي الاجسام البسيطة
مثلها التي تحصل منها المركبات الطبيعية فاراد المص ان هذه الوجوه وان كانت ترى
امورا متنوعة لكنها علة صورية لان كل واحد ماهية لشيء ثم بين العلة الفاعلية و
مثل لها فقال وان البذر والطبيب والمدبر وكل فاعل يكون جميعها مبدا التبدل
او الوقوف او الحركة وبهذا الوجه يكون وجوه العلة الفاعلية كثيرة لان بعضا
من الفواعل يفعل بلا مباشرة الفعل طبعا كالان المدبر المنصوب من ملوك اليونان
والنصارى لاجل تدبير المحاربة والقتال والمصالحة والمصافاة بحيث اذا رأى
القتال حسنا وحكم به يحاربون مع اعدائهم واذا راى المصالحة حسنة وحكم بها
يطلبون المصالحة على مقتضى قوانين ملكهم علة فاعلية لما ذكر مع انه لا يباشر به اصلا
بل غيره وبعضا منها يفعل بالمباشرة بالفعل ولا يخالط نفسه بما يفعل بل يفعل في الخارج
كالطبيب الذي يفعل الصحة باعطاء الادوية وبعضا منها هو الفاعل الذي يفعل
بالمباشرة واختلاطه العلل كالبذر فانه يباشر الفعل ويختلط مع دم الحيض ويفعل
الجنين وهذه الفواعل وان كانت متخالفة لكنها داخلة في جنس العلة الفاعلية
لان كل واحد منها يكون مبدا التغير او الوقوف او الحركة ولما ذكر فواعل ثلثة
ذكر ايضا مفاعيل ثلثة اي التغير والوقوف والحركة ثم بين العلة الغائية وقال
وبعضها كالغاية وسماها خير الاغيار اي خير الوسائط الماخوذة لاجلها واثبت
هذا بانها الشيء الذي يفعل لاجله شيء وكل ما يفعل لاجله شيء خير وحسن لان كل ما
يفعل انما يفعل لاجل امر خير وحسن ولما كان الخير والحسن الذي يفعل الفعل لاجله
قد يكون خيرا في نفس الامر وقد لا يكون خيرا فيها لمح كان لسائل ان يسال ويقول

ويقول ليس كل ما يفعل شيء لاجله خيرا وحسنا بل قد يكون شرا اجاب المص بقوله و
لا فرق بين ان يكون شيء خيرا او خيرا ظاهرا في بعض اسولة على المتون الثلثة المذكورة
واجوبتها يرد اولا ان كلامي المص في المتن التاسع والعشرين والحادي والثلثين
ليس بموافقين لانه عرف العلة الفاعلية في الاول بانه مبدا اول للتبدل والسكون
وعرفها في الثاني بانها مبدا التبدل او الوقوف او الحركة فذكر في الاول لفظ
الاول ولم يذكره في الثاني وقال في الاول او السكون ولم يقل في الثاني كذلك
بل قال او الوقوف ولم يذكر في الاول لفظ الحركة وذكره في الثاني واجيب بانه لم يقل
المص هكذا بلا فكر ولا لفائدة بل بالفكر ولفائدة فانه لما عرف في المتن التاسع والعشرين
الفاعل الحقيقي الرئيس وجب عليه ان يذكر فيه لفظ الاول ولما اراد ان يبين في المتن
الحادي والثلثين الفاعل من حيث يشمل جميع الفواعل رئيسة كانت او آلية كما يظهر
من قوله فيه وكل فاعل بعد ذكر مثال المدبر والطبيب وجب عليه ان لا يذكر فيه لفظ
الاول وايضا لما كان لفظ التبدل الواقع في التعريف المذكور في المتن التاسع
والعشرين اعم من الحركة شاملا لها وللتكون والفساد وكان يعرف فيه الفاعل الماخوذ
بالمعنى الاخص اي الفاعل الرئيس ولا ينبغي ان يذكر في التعريفات ما لا يجب ذكره فيها
لم يذكر الحركة فيه لكن لما عرف في المتن الحادي والثلثين الماخوذ بالمعنى الاعم
الشامل لجميع الفواعل ذكر فيه لفظ الحركة الماخوذة بالمعنى الاخص لبيان احوال الفاعل
لان بعض الفواعل يفعل بالتغير والتبدل كالمكون والمفسد فان التكون والفساد
تغير وتبدل لا حركة بالمعنى الاخص وبعضها يفعل الحركة بالمعنى الاخص وما اراد في
الاول من السكون اراده في الثاني من الوقوف ويرد ثانيا ان ما قال في المتن
الحادي والثلثين من ان الاجزاء مادة الكل والكل صورة مخالف لما قال في المتن
الثامن والعشرين من ان الاجزاء الموضوعة في التعريف صورة واجاب عامة
الشراح اولا بان معنى قول المص الاجزاء الموضوعة في التعريف صورة ان كلا
من جزئي التعريف الموضوعين في التعريف اي كل واحد من الجنس والفصل الموضوعين
في التعريف علة صورية وصورة للشيء المعرف وقالوا ان المص كان يتكلم فيه
لاجزاء النوع الواقعة في تعريف الكل وههنا اي في المتن الحادي والثلثين
يتكلم لاجزاء المادة التي تقع في تعريفها الكل كما تقع الدائرة في تعريف نصف الدائرة
بانه وان كانت اجزاء النوع الواقعة في التعريف تنسب الى الموضوع تحت الطبيعة
بوجه العلة الصورية لكنها تنسب الى تلك الطبيعة التي تكون اجزاء لها كالمادة وبوجه
العلة المادية لان كل جزء ينسب الى الكل كنسبة اللاكامل الى الكامل التي هي نسبة
الهيولى الى الصورة وقد عرفت في شرح المتن الثامن والعشرين ما ورد عليهم
قال الشارح ونحن نبين قول المص والاجزاء الموضوعة في التعريف بوجه اخر
بان نقول ان جزءا واحدا من التعريف يقوم مقام المادة والاخر المنسوب اليها
يقوم مقام الصورة وكل واحد منهما اذا نسب الى كل التعريف يظن مادة كما

قال في المتن الحادي والثلثين وبرد بناتنا على ما قال المص ان المقدمات مادة
النتيجة انه يرى كاذبا لان المادة تبقى فيما تكون مادة كما قال في المتن الثامن
والعشرين والمقدمات لا تبقى في النتيجة امر اخر ومغايرة للمقدمات كما يعرف
في تعريف القياس المذكور في كتاب التحليل الاول ولان المقدمات علة فاعلية
للنتيجة لما قال المص في المتن التاسع من التحليل الثاني ان المقدمات يجب ان يكون
عللا للنتيجة واجيب بان المقدمات ماخوذة من حيث يجتمع وتقترن ليحصل امر ضابطي
اي كل القياس تكون مادة كل القياس وماخوذة من حيث يكون فيها اقتران الحد
الاصغر والاكبر بحيث يلزم منه نتيجة كذا وكذا تكون مادة النتيجة لان النتيجة
تتركب من هذين الحدين لكن بحمل جديد قائم مقام الصورة وماخوذة من حيث
يكون لها قوة ومعنى الحد الاوسط المكيف بكيفية كذا وكذا تكون علة فاعلية
للنتيجة الحاصلة المتن الثاني والثلثون قال المص ووجوه العلل كثيرة في العدد
لكن اذا رجعت الى اصل يكون اقل لان علل الانواع المماثلة ايضا تقال بوجوه
كثيرة فان بعضها يكون اقدم وبعضها مؤخرا كالطبيب والصانع للشفاء والضعف
والعدد للبعد الذي بالكل وكذا كل علة يكون اعم من اخرى اقول لما فرغ من بيان
سبب رجوع كثرة وجوه العلية التي كانت تظن ان تجعل اجناسها ازيد من الاربعة
اليها بحيث صار بعض داخلة في جنس من الاربعة وبعضها في جنس اخر منها شرع
ههنا ان يبين كيف يرجع هذه الوجوه الى جنس واحد منها ويذكر منها اثني عشر
وجها ترجع الى جنس واحد من الاجناس الاربعة مثلا الى العلة الفاعلية ويذكر
اولا من هذا المتن الى المتن الخامس والثلثين تقسيمات ثلثة لها ويقول ان
بعضها يكون اقدم وبعضها موخرا وبعضها يكون بالذات وبعضها بالعرض وبعضها
يكون بالفعل وبعضها بالقوة ثم يذكر في المتن السادس والثلثين ان كل واحد
من هذه الستة قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فيكون المجموع اثني عشر وجها
وقدم في هذا المتن مقصوده والتقسيم الاول فقال ووجوه العلل تكون كثيرة
بالعدد لكن اذا رجعت الى اصل واحد من الاربعة تكون قليلة ويثبت كثرتها
بان قال لان علل الانواع المماثلة التي تكون من جنس واحد تقال بوجوه كثيرة
ثم بين التقسيم الاول حيث قال فان بعضها تكون اقدم وبعضها مؤخرا ومثل له
بمثالين اي بعلة فاعلية وعلة صورية وقال ممثلا للاول كالطبيب والصانع
للشفاء لان كلا منهما فعل الشفاء لكن الطبيب علة فاعلية قريبة له والصانع
علة فاعلية بعيدة له لان الصانع كالجنس بالنسبة الى الطبيب وقال ممثلا للثاني
والضعف والعدد للبعد الذي بالكل لان الصورة القريبة له هي نسبة الضعف
التي تكون للاثنين الى الواحد والصورة البعيدة هو العدد الذي هو ايضا
نسبة الكثرات الى الواحد وكذلك يكون الحال في سائر اجناس العلل مثلا
النحاس مادة قريبة للصنم والمعدن مادة بعيدة له كما بينا ايضا في شرح المتن

المتن الثامن والعشرين ثم بين ما قال للعلة القريبة والبعيدة ببيان كلي وقال
وكذا كل علة تكون اعم من اخرى اي بعضها اقدم وبعضها مؤخرا اعلم ان الشراح اختلفوا
في ان مراد المص من العلة الاقدم هل هي العلة البعيدة ومن الموخر القريبة او مراده
من الاقدم ومن الموخر البعيدة فذهب ابن وثوماس اقوناس الى الاول لان ما هو
اعم وكلي بالنسبة الى اخر هو المسمى اول وما هو اخص من اخر وجزئي له هو المسمى مؤخرا
كما حقق في كتاب المقولات وذهب الى الثاني سمبليقيوس وقال الشارح وانا
اظنه كذلك لان العلة الاولى في هذا المقام هي العلة القريبة المخصصة المساوية
كما بينا في شرح المتن الاول من الكتاب السابق وفي شرح المتن السابع عشر من هذا
الكتاب المتن الثالث والثلثون قال المصنف وايضا بعض العلل تكون عللا بالعرض
وكذا اجناس هذه كما ان بولقليتوس علة للصنم بالعرض بعد كون الصنام علة له
بالذات لانه عرض على الصنام ان يكون مسمى ببولقليتوس كما ان العامات من العارض
علة له كما اذا قلنا الانسان والحيوان علة للصنم لكن بعض العرضيات تكون ابعد
واقرب من بعضها كما لو قيل الابيض والموسيقي علة الصنم اقول يقسم ههنا ثانيا
العلة الى العلة بالذات والعلة بالعرض كما ان الصنام في جنس العلة الفاعلية
علة فاعلية بالذات للصنم وبولقليتوس علة فاعلية بالعرض لانه لقد عرض ان يكون
الصنام مسمى باسم بولقليتوس والى هذا التقسيم اشار بقوله وايضا بعض العلل
تكون عللا بالعرض واجناس هذه يريد وايضا بعض علل الانواع المماثلة تكون بالذات
وبعضها تكون بالعرض وبين كل واحدة منهما حين قال كما ان بولقليتوس علة للصنم
بالعرض بعد كون الصنام علة له بالذات ومثل لقوله وكذا اجناس هذه بقوله
وكما ان العامات من العارض علة له اي الصنم كما اذا قلنا الانسان او الحيوان
علة للصنم ان العلل التي تكون اعم من العلة العرضية تكون ايضا عللا بالعرض للمعلول
فعلى هذا بولقليتوس علة بالعرض للصنم فكذا الانسان الذي هو اعم من بولقليتوس
يكون علة بالعرض وكذا الحيوان الذي هو اعم من الانسان وكذا الجسم الذي هو
اعم من الحيوان وكذا الجوهر الذي هو اعم من الجسم وكذا الموجود الذي هو اعم
من الجوهر ثم علمنا حين قال لكن بعض العلل العرضية تكون ابعد من بعضها وبعضها
اقرب ان بعض العلل العرضية يكون عرضيا ازيد وبعضها عرضيا اقل والعلل التي
تكون اقرب من المعلول والعلة بالذات له تكون عللا اقل عرضيا من العلل التي لا تكون
اقرب منه ومنها مثلا الابيض والموسيقي علة عرضية ازيد من بولقليتوس والانسان
الذين هما ايضا علتان عرضيتان لان بولقليتوس والانسان اقرب الى الصنم
والصنام الذي هو علة بالذات للصنم من الابيض والموسيقي بل قال البعض
ان الابيض علة بالعرض للصنم ابعد من الموسيقي لان الموسيقي لا يوجد الا في الانسان
الذي هو قريب من الصنام الذي هو علة بالذات للصنم والابيض توجد فيه وفي غيره
من الاجسام المتن الرابع والثلثون قال المص وايضا العلل بالذات او بالعرض

يكون بالقوة كالباني بالنسبة الى البيت الذي سيبني وبعضها بالفعل كالباني بالنسبة
الى البيت الذي يبناه بالفعل اقول التقسيم الثالث هو ان كل علة سواء كانت
بالذات او بالعرض اما تكون علة بالقوة او علة بالفعل والعلة بالقوة هي التي
تكون كما اوا قدرت ان تفعل شيئا لكن ما يفعله بالفعل كالباني القادر لان يبني
بيتا وما يبناه بالفعل والعلة بالفعل تكون حين يفعل شيئا بالفعل كالباني
حين يبني بيتا بالفعل اعلم ان اقسام التقسيمات المذكورة تتصادق بحيث يكون
بعض العلل المتقدمة او المتاخرة اللذين هما قسما التقسيم الاول علة بالذات
وبعضها علة بالعرض وبالعكس وبعضها علة بالقوة وبعضها علة بالفعل وبالعكس
وكذا بعض العلل بالذات او بالعرض تكون علة بالقوة وبعضها علة بالفعل
مثل علة الصنم هو الصنام والصانع وكل منهما علة بالذات والاول علة اقدم
واقرب والثاني مؤخر وابعد لانه اعم من الاول وكذا بولقليتوس والانسان
والحيوان علل بالعرض للصنم مع ان بولقليتوس علة اقدم منهما والانسان مؤخر
والحيوان مؤخر زيادة تأخر وابعد وكذا اقسام التقسيم الاول والثاني تجامع
مع قسمي التقسيم الثاني لان بعض العلل بالقوة او بالفعل تكون اقدم وبعضها مؤخرا
وبعضها بالذات وبعضها بالعرض المتن الخامس والثلاثون قال المص لما قسم العلل
بتقسيمات مذكورة اراد ان يقسم معلولاتها ايضا بمثل هذه التقسيمات فقال
وكما انقسم العلل الى اخره يعني ينقسم معلولات هذه العلل المذكورة بمثل التقسيمات
التي انقسمت اليها هذه العلل فكما كانت بعض العلل اقدم وبعضها مؤخرا وبعضها
بالذات وبعضها بالعرض وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل كذلك يكون بعض المعلولات
اقدم وبعضها مؤخرا وبعضها بالذات وبعضها بالعرض وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل
ثم مثل اولا بهذا الصنم والصنم والصورة الاعمين من هذا الصنم فانه اذا صنع
هذا الصنم اي صنم سقراط مثلا صنع ايضا الصنم والصورة الاعمين من هذا
ويتحقق هنا التقسيم الاول اي ان بعض المعلولات اقدم واقرب وبعضها مؤخر
وابعد فان هذا الصنم اي صنم سقراط اقدم واقرب الى العلة من الصنم الاعم من هذا
الصنم وهو مؤخر وبعيد بالنسبة الى صنم سقراط لان الصنم يصدق على صنم سقراط
وصنم افلاطون وغيرهما والصورة مؤخر وابعد منهما لانه اعم من كل منهما فانه يصدق
على كل صنم وعلى ما ليس بصنم كسائر التصاوير ثم مثل ثانيا بقوله ومثل هذا النحاس
والنحاس والمادة الاعمين فالنحاس من حيث انه هذا النحاس اي نحاس جزئي
معين معلول اقدم واقرب الى علته ومن حيث انه نحاس كلي معلول مؤخر
وبعيد من علته بالنسبة الى هذا النحاس المعين والمادة الكلية معلول معين
وابعد منهما ويتحقق ايضا التقسيم الثاني والثالث فان الصنم معلول بالذات
من جهة لانه من حيث انه هذا الصنم ومن حيث انه صنم معلول بالذات ومن حيث
انه صورة سقراط معلول بالعرض لانه وقع ان يكون الصنم صورة سقراط لان صورة

وكما انقسم العلل الى الاقسام المذكورة كذلك
ينقسم المعلولات الى امثالها اشمل هذا الصنم
او الصنم والصورة الاعمين من هذا
الصنم ومثل هذا النحاس والنحاس او
النحاس والمادة الاعمين من هذا النحاس
في العرضيات اقول صحح

صورة سقراط كان يمكن ان يكون بلا صنم كما يظهر في التصوير والمرآة والى هذا اشار
المص بقوله وكذلك في العرضيات ويتحقق فيه ايضا التقسيم الثالث فان مادة الصنم
معلول بالقوة والصنم المصنوع بالفعل معلول بالفعل المتن السادس والثلاثون قال
المص وايضا هذه الاقسام الستة للعلة اي الاقدم والمؤخر وقل الجزئي والكلي
والعلة بالذات وبالعرض والعلة بالقوة وبالفعل قد تذكر منفردة كما نقول
بولقليتوس علة للصنم والصنام علة له وقد تذكر مجتمعة كما نقول بولقليتوس الصنام صانع
الصنم اقول يعني ان كل واحد من الاقسام الستة المذكورة اما يذكر مفردا كما نقول
بولقليتوس صانع هذا الصنم والصنام صانع له وقد تذكر مجتمعة كما نقول بولقليتوس
الصنام صانع الصنم والاول يسمى علة بسيطة والثاني مركبة فيكون مجموع الاقسام
اثنى عشر المتن السابع والثلثون قال المص وتفارق بان العلل الكائنة عللا بالفعل
والمفردات ومعلولاتها توجدان معا ولا توجدان معا المعالج مع هذا الذي يعالجه
وهذا الباني مع هذا الذي يبنيه والتي تكون بالقوة لا دائما لانه يفسد البيت والنجار
لا معا اقول لما بين الى هنا اجناس العلل وانواعها ووجوهها اراد ان يبين في هذا
المتن وما يستعقبه اربع احكاما ينبغي ان تعلم وتحفظ لو اريد ان تحلل المعلومات و
المطالب الى عللها ذكر الاول منها في هذا المتن وهو ان العلل الكائنة بالفعل
عللا اي المفردة ومعلولاتها الكائنة معلولة بالفعل لها توجدان دائما معا والعلل
الكائنة عللا بالقوة ومعلولاتها الكائنة معلولة لها بالقوة لا توجدان معا دائما
ولا تستعدان معا دائما ومراده بالمفردات ليس الا العلل بالفعل لان كل موجود
بالفعل مفرد واثبت الاول بان هذا الطبيب المعالج بالفعل لهذا الانسان يوجد
مع هذا الانسان الذي يعالجه بالفعل وهذا الباني بالفعل لهذا البناء يوجد مع
هذا البناء الذي يبنيه بالفعل وكذا بالعكس لان الفعل والانفعال لا يمكن ان يوجد
واحد منهما بدون الاخر وكلما انعدم المعالج لهذا الانسان بالفعل والباني لهذا
البناء بالفعل ينعدم هذا الانسان المعالج بالفعل وهذا البناء المبني بالفعل والا
لوجد اما الفعل بلا انفعال والانفعال بلا فعل وهو مستحيل واثبت الثاني بما
قال لانه يفسد البيت والنجار لا معا ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان النجار
علة بالقوة للبيت الذي سيبني كما انه علة له بالفعل حين يبناه بالفعل لان له قوة
لان يبناه وان كان لا يبناه بالفعل كما قال المص في المتن الثامن غرض ثالث العقل
للعقل بالملكة والعلة بالقوة تقبل الفعل ايضا بالقوة وهو الذي ليس بالفعل
لكنه يمكن ان يصير بالفعل وهذه العلة قد تكون مع معلولها وقد لا تكون
معها كما ان الطبيب الذي لا يعالج لزيد المريض علة لعلاجه بالقوة وزيد القابل لان
يعالج معلول له بالقوة وكلما بقيا كذلك تكون العلة بالقوة والمعلول بالقوة
معا ولو ماتا معا يصح ان يقال انعدما معا ولو مات المريض قبل ان يعالجه الطبيب
او مات الطبيب قبل ان يشرع في معالجته لا يكون العلة بالقوة مع معلولها بالقوة

وكان النجار علة بالقوة لانه يكون المادة التى يمكن ان يبنى منها البيت بيتا وكون
هذه المادة بيتا معلول له بالقوة واذا بقيا كذلك اى اذا لم يجعلها بيتا تآ ما
يكونان معا ولو فسدت هذه المادة بوجه لا يمكن ان يبنى منها بيت اصلا او
بدأت ان يجعل بيتا وانهدمت وخربت قبل ان يجعل بيتا بالفعل او مات النجار
الذى هو علة بالقوة لا يكونان معا وهذا الشق فقط ذكره المصرحين قال لانه
يفسد البيت والنجار لا معا واراد بالبيت مادته القابلة لان يجعل بيتا كما بينا
فى المثال او البيت المبتدأ الا تمام فانه معلول بالقوة ايضا بالنسبة الى البيت
المبنى بالتمام المتن الثامن والثلثون قال المصر وينبغى لنا ان نطلب لكل شئ علته
الكبرى كما فى الاشياء الاخر بان نعلم مثلا الانسان ينجر لانه نجار لكنه نجار بسبب صنعة
النجارة فهى علة اولى وكذلك فى الجميع وايضا اجناس يكون علة للاجناس و
جزئياتها يكون علة للجزئيات كصانع الصنم للصنم وهذا لذلك والعلل الموجودة
بالقوة يكون علة للموجودات بالقوة والموجودات بالفعل يكون علة للموجودات
بالفعل قول ذكر فى هذا المتن الاحكام الثلثة الباقية الاول منها هو انه ينبغى
لنا ان نطلب دائما العلة الكبرى للاشياء التى نريد ونشتاق ان نعلمها اراد
من العلة الكبرى العلة التى سماها فى المتن الرابع والعشرين من هذا الكتاب
والمتن الاول من الكتاب الاول علة اولى وهى العلة القربى من المعلول الغير
ذات الواسطة المساوية للمعلول بحيث اذا وجدت وجد المعلول واذا انعدمت
انعدم واذا اجيب بها ينقطع السؤال بلم اولاى شئ وجد شئ وبين المصر
هذا الحكم بانه قال كما فى الاشياء الاخر يعنى ينبغى لنا فى العلل التى نطلبها ان نطلب
ونجد العلة القربى للشئ المطلوب علمه كما يجب ان نطلب ونجد فى الاشياء الاخر
الامر الذى يكون مخصوصا بالشئ المطلوب علمه قال سمپلقيوس مثلا لو طلبنا ان نعلم
الدرهم والانسان ينبغى لنا ان نعلم الدرهم حقيقة لا المغشوش والانسان حقيقة لا
الميت كذلك لو طلبنا العلة يجب ان نفهم وندرك العلة المخصوصة التى هى الكبرى
والمساوية التى سماها محيطة وبما قال بان نعلم مثلا الانسان ينجر لانه نجار لكنه نجار
بسبب صنعة النجارة يعنى لو سأل احد لم ينجر الانسان واجبت بقولك لانه نجار
اثبت بعلة ما لا بالقربى المساوية ولا ينقطع به السؤال بل للسائل ان يسأل بانه لم صار
نجارا فاذا اجبت بقولك لانه صار صنعة النجارة ينقطع به السؤال حتى لو اجبت
به اولا لسكت به السائل فصنعة النجارة هى العلة القريبة للنجارة كما قال المصنف
فهى علة اولى وما قلنا للعلة الفاعلية يقال لسائر العلل ايضا كما قال المصنف
وكذلك فى الجميع ومن هنا يظهر ان ما قلنا من ان مراد المص من العلل المتاخرة
الواقعة فى المتن الثانى والثلثين هى العلل البعيدة لا القريبة ومن العلة الاولى
هى القريبة لا البعيدة والكلية كما زعم ابن رشد وتوما اقويناس فان المص حكم
فيها بان صنعة النجارة التى هى العلة القربى علة اولى والحكم الثانى هو ان اجناس العلل

العلل يكون علة لاجناس المعلولات وجزئياتها يكون علة للجزئيات يعنى ينبغى لنا ان نطلب
ونجد للمعلولات الكلية عللا كلية وللمعلولات الجزئية عللا جزئية لان العلة يكون جوابا
للسؤال بلم وجد او صار الشئ كذا والجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال والجواب
بالعلة الجزئية لا يطابق بالسؤال عن المعلول الكلى وكذا الجواب بالعلة الكلية
لا يطابق بالسؤال عن المعلول الجزئى مثلا لو سئل عن عمل الصنم ينبغى ان يقال فى الجواب
الصنام اذ هو المطابق للسؤال ولو قيل من عمل هذا الصنم ينبغى ان يجاب بذكر
علم الشخص العامل له ويقال مثلا عمله پولقلتس والثالث هو ان العلل الموجودة
بالقوة يكون للمعلولات الغير الموجودة الان المستعدة لان توجد بالفعل بعد
والعلل الموجودة بالفعل يكون للمعلولات الموجودة بالفعل فلو سئل عن علة البيت
الذى سيبنى يجب ان يجاب بان النجار القادر لان يبنى ولو سئل عن علة البيت
الذى يبنى الان ينبغى ان يجاب بانه النجار الصانع له الان الان هذه المذكورات
هو ما قال المص فى العلل بالذات ولنورد نحن بعد هذا بعض ابحاث مفيدة البحث
الاول فى تعريف العلة المطلقة وفيه فصلان الفصل الاول فى تعريفاتها المختلفة
التى ذكرها المتاخرون اعلموا ان المص لم يعرف العلة المطلقة ظاهرا فى كتاب
من كتبه وتبعه شراحه اليونانيون فلم يعرفها احد منهم ايضا كما قال جيانتس وآرنش
وبعض اخر انما لم يعرفها المص لانه لو عرفها بتعريف صادق على التسوية على كل واحد
من اجناسها الاربعة لكان اعم زيادة عموم وكان منها غاية الابهام قال پرريس
وجيانتس وبعض اخر لم يعرفها لان لفظ العلة على الاطلاق ليس متواطئا حتى
يمكن ان يعرف بتعريف ظاهر جيد بل مشككا لا يمكن ان يعرف بتعريف ظاهر جيد
وقال الشارح لم يعرفها بتعريف مستقل لانه لما عرف كل جنس من اجناسها
الاربعة وبين ماهية كل منها وانواعها ووجوهها كما علم من المتون المذكورة فكأنه
اشار الى ان معرفة ما عرف وبين يكون كافية لان يؤخذ منها تعريف للمطلقة لو
اراد احد ان يعرفها كما سنعرفها بعد بتعريفين وقد عرفها علماء اللاتين بتعريفات
كثيرة عرفها بعضهم كما نقل بلتازرخس بانها التى يكون لها معلول او بانها التى تخرج
شيئا وعرفها ابن سينا بانها هى التى تعطى وجود شئ وتوما اقويناس بانها التى
يتعاقب اليه وجود الغير وبانها التى يتعاقب من وجودها شئ اخر وبانها التى يتعاقب
اليها شئ اخر وهذا التعريف ذكره قونيلتنتس وعرفها سارج بانها التى تكفى
فى الجواب عن السؤال بلم يكون او يكون شئ وبانها التى يتعاقب اليها شئ وبانها
التى يتوقف عليها شئ بالذات وهذا التعريف ذكره اولا فونسقه واخذه منه
سارج واستحسنه وقال لكن الاولى ان تعرف بانها التى يكون مبدأ وبالذات مجريا
للوجود الى الغير وعرفها رهابين قونمبرجنستس بانها التى تسعى بالذات واصالة
لايجاد المعلول وفرخس بانها التى يتعاقب على وجودها وجود شئ اخر وزويس
بانها مبدأ بالذات مؤثر فى المعلول وفرانجسقس يقول لومنائس بانها مبدأ يتوقف

عليه المعلول بالذات لانه يوجد وبانها سبب يحل به كل سؤال وثوما جيانيس
بانها مبداء موجود بالذات ويعمل عملا اولا وبالذات لانه يفعل شيئا ما وماكشيرنس
وتبتس بانها مبداء موجود بالذات مفيض لوجود الغير المتوقف عليه و
فرانجستقس اوويدو بانها مبداء مفيض الى الحد الغير المتحد بطبيعة المبدأ بهذا
وفى التعريفات ابحاث تركنا ذكرها الفصل الثانى فى بيان ابحاث العلماء
المذكورين لذكر التعريفات المذكورة وبيان ان العلة تقال بالخصوص
وبالاخصوص وذكر تعريفين للعلة المطلقة قال الشارح النصرانى المعتقد
باعتقاد پاپا لما كان اكثر اصحابنا المتكلمين يخلطون الامور الاعتقادية بالامور
الفلسفية ويسعون ان يثبتوا اعتقاداتهم بالقواعد الحكمية وكانوا راوا قدماء النصارى
ومتاخريهم الغير المعتقدين باعتقاد پاپا يقولون ان الاب اى ذات البارى تعالى
علة للابن اى لعيسى عليه السلام وزعموا ان هذا القول ليس بمطابق لقواعد
لان العلة مغايرة للمعلول ومتقدم عليه والاب ليس بمغاير للابن لما قال عيسى
فى الانجيل الاب وانا واحد ولا متقدما عليه لان المتحد بشىء لا يتقدم عليه ذهبوا
الى ان العلية لا توجد فى آلهتهم وقالوا ان الاب مبداء للابن وليس بعلة له
وكذا الاب والابن مبداء للروح القدس وليسا بعلة له واحتج النصارى
الغير المعتقدين باعتقاد پاپا بان الاب مبداء باتفاق جميع النصارى وكل مبداء
علة لما قال ارسطو فى المتن الثالث من رابع ما بعد الطبيعة ان المبداء والعلة
مترادفان ولهذا حكم فى المتن الثانى عشر من ثانى ما بعد الطبيعة بان علل الامور
الطبيعية ثلثة الهيولى والصورة والعدم لا اثنان فقط اى الهيولى والصورة
لان العدم لما كان مبداء كان ايضا علة للابن واحتج اكثر متكلمى النصارى المعتقدين
باعتقاد پاپا اولا بان الاب ليس بمغاير بالطبع للابن ولا يتوقف وجود الابن
عليه لان الاب والابن وروح القدس طبيعة واحدة فى مذهبهم الباطلة والصور
اى الاقانيم الثلثة موجودة واثما معا والعلة مغاير بالطبع للمعلول لان له تاثيرا
فيه والمعلول يتوقف عليها فى وجوده فالاب ليس بعلة للابن ولا يلزم من كونه
مبداء له عندهم كونه علة له عندهم لان المبداء اعم عندهم من العلة ولا يلزم
من صحة اطلاق الاعم على شىء صحة اطلاق الاخص عليه وثانيا بانا لو قلنا ان
الابن معلول للاب لا نفهم منه انه مجعول له وموجد منه لان المعلول يرى انه يكون
ان يكون داخلا تحت كلية المجعول والموجد لما قال الفلاسفة ان العلة الاولى
هو الله تعالى وكل معلول داخل تحت كلية المجعول والمخلوق والتالى باطل لان
الابن ليس مجعولا وموجدا عند النصارى لعنهم الله تعالى فكذا المقدم وثالثا بان
الاب لو كان علة للابن لكان مقدما عليه اما بالزمان او بالطبع والتالى باطل لان
الاب ليس بمقدم بالزمان من الابن لكون الابن قديما كالاب عندهم ولا بالطبع
لان الاب والابن طبيعة واحدة عندهم فكذا المقدم كذا قال توماس اقوناس وقال

وقال بعد ذكر الحجة الاولى ويمكن ان يقال من طرف الغير المعتقدين باعتقاد پاپا
انهم يستعملون لفظى العلة والمبداء بلا فرق فكما جاز اطلاق المبداء على الاب
جاز اطلاق العلة عليه ايضا بلا فرق لكن اللاتينيين المعتقدين لا يستعملونها كذلك
وهو الحق لان المبداء اعم من العلة كما ان العلة اعم من العنصر لان النقطة والحد
الاول للحركة والجزء الاول لشىء تقال مبداء ولا تقال علة واللفظ الاعم هو
المناسب لان يستعمل فى الالهة دون الاخص لان الاخص لما كان مشتملا على معنى
ازيد من الاعم يكون مناسبا للمخلوقات ومن ثمه يرى انه يدل لفظ العلة على اختلاف
طبيعة المعلول لطبيعة العلة وتوقفه عليها وارتباطه بها وانه لا يدل عليه لفظ المبداء
لانه يوجد فى كل جنس من اجناس العلل اختلاف بينه وبين معلوله بحسب كمال ما
او فضيلة ما ولا يوجد مثل هذا الاختلاف فى كل مبداء بل قد تستعمل لفظ المبداء
فيما ليس بينه وبين ذى المبداء اختلاف الا بالترتيب ككون النقطة مبداء للخط
والحد الاول للحركة مبداء الحركة والجزء الاول مبداء الكل انتهى وقال الشارح
يمكن ان يقول احد من طرف الغير المعتقدين به ان بعض العلل يشعر بعدم كمال معلوله
بالنسبة اليه بسبب استعماله فى المخلوقات وبعضها لا يشعر به بل يفيد ان المعلول من العلة
وهذه العلة هو المستعمل فى الاب بالنسبة الى الابن لانه ليس بامر جديد ان يستعمل بعض
الالفاظ فى الالهية على خلاف استعمالها فى المخلوقات وايضا ان الاب الآن ليس
مبداء للابن وهما ليسا مبداء للروح القدس مثل كون النقطة مبداء للخط وكون
الطرف الاول للحركة مبداء لها وكون الجزء الاول مبداء للكل كما شرح بها اقوناس
لانه ليس لشىء منها فعل وعمل بالنسبة الى ما هو مبداء له والاب الآن مبداء للابن
لانه يلده ويصدره فى نفس الامر وهما مبداءان للروح القدس على متحقق فى الخارج
لانهما يصدرانه ويخرجانه فى نفس الامر ولما كان الاب مبداء ووالدا وفاعلا
ومخرجا ومصدرا للابن فى نفس الامر وكان كذلك للروح القدس يجوز ان يطلق
العلة عليه وعليهما بلا غبار وبلا عروض عدم كمال ما ولهذا استعمل باسيوس تاروناليس
الراهب المعتبر عندهم فى عقايدهم لفظ العلة فى الالهة على واب النصارى اليونانيين
مرارا وبين فى كلامه المفصل للوحدة انه ينبغى ان يعلم ان قدماء النصارى استعملوا
فى الالهة اسم العلة والمعلول بوجه اعم لا من حيث يشعر بالتجديد والارتباط بل من حيث
يشعر بفيضان المعلول وترشحه من المبداء ولذلك استعملتها انا فيهم انتهى وقال
الراهب اللاتينى ترج ورهابين قوميلتس وروبس ان العلة تستعمل فى زماننا
على وجهين يستعمل بمعنى اعم فى الشىء الذى يصدر منه شىء اخر بوجه ما وبهذا المعنى يكون
مساوية للمبداء وتستعمل بمعنى اخص فى الشىء الموجود الذى يجعل الغير مشتركا فى وجوده
يتوقفه عليه وارتباطه به قال الشارح ونحن نتكلم فى هذا المقام للعلة الماخوذة
بالمعنى الاخص الذى لا يصدق على الالهة بنسبة بعضهم الى بعض وهو السبب

الذي علينا مضطرين لانه ينظروا في تعريفها الى امرين الاول صدقه على كل علة مخلوقة
والثاني عدم صدقه على الالهة وهذا هو السبب في ذكرهم التعريفات المنقولة
عنهم فيما سبق قال ونحن نتقفى تعاليمهم ونورد تعريفين لها ونقول اولا العلة مبداء
يكون منه اولا بالتوقف عليه قال وضعت المبداء موضع الجنس وما بعده موضع
الفصل واخذت لفظ يكون منه بمعنى اعم شامل لكون شيء من المادة والصورة اللتين
يكون منها الجسم بالتركيب والفاعل الذي يكون منه الشيء بالايجاد والعلة الغائية
التي يكون شيء لاجلها لا بمعنى اخص اي بمعنى كون شيء من شيء بالتركيب كما اخذته
بهذا المعنى في البحث الاول على المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق وقلت
اولا ليخرج العلة الالهية وقلت بالتوقف ليخرج الاب الاله منها بالنسبة الى الابن
فان الابن وان صدر وخرج وولد منه لكن صدوره وخروجه وتولده منه ليس
بطريق توقفه على الاب لانه ليس بمجعول عند النصارى وثانيا العلة بالمعنى الاعم
هو الذي يكون لاجله شيء اخر اولا ولو قلت العلة هو الذي يكون لاجله شيء الثاني
بتعريف تام ماخوذ من هذه المتون ومن الفصل الثاني من خامس ما بعد الطبيعة
ومن المتن السادس من اول التحليل الثاني فانها تعرف في هذا الموضع بانها
التي يجيب بها في سؤال لاي شيء كان هذا الشيء وقلنا اخر في التعريف الثاني لئلا يصدق
التعريف على الاب بالنسبة الى الابن والاب والابن بالنسبة الى الروح القدس
فان الابن وان كان من الاب ولاجله وكذا الروح القدس وان كان منهما ولاجلهما
فان لفظ لاجله لا يؤخذ بما يختص بالعلة الغائية بل بمعنى يعم جميع العلل لكن الابن ليس
غير الاب والابن ومما ذكرنا تعرف حقيقة العلة ولما فرغنا ناسب ان نبحث عن اقسامها
فنقول **البحث الثاني في ان العلل هل تكون اربعة ام اقل او ازيد** وفيه فصول ستة **الفصل الاول**
في انها اقل من الاربعة يقال انها اقل من الاربعة المشهورة اما اولا فلان المادة ليست بعلة
للمركب منها ومن الصورة لانها ليست باكمل منه ولا مساوية له والعلة اكمل من معلوله
او لا اقل مساوية له والا لكان المعلول اكمل من علته بكمال لم ياخذه من علته وهو محال عند
القوم فالمادة ليست بعلة له وتثبت الصغرى بان معلولها هو الجسم الموجود بالفعل في الخارج
المركب منها ومن الصورة وهو اكمل منها اتفاقا ولان المادة لا تفعل فعلا ما في شيء
ولا تعمل عملا ما لانها ليست بالفعل بل بالقوة فقط وكل ما يفعل فعلا ما ويعمل عملا ما يجب
انه يكون موجودا بالفعل لا بالقوة فقط ولا شيء مما لا يفعل فعلا ما في شيء ولا يعمل
عملا ما بعلة فالمادة ليست بعلة ولان المادة لا تعطي وجودا الشيء بل تاخذ الوجود
من الصورة كما قال المص في المتن الثاني من ثاني كتب النفس والعلة تعطي الوجود
لشيء لانها التي يوجد الغير لاجلها كما مر فالمادة ليست بعلة واما ثانيا فلان الصورة
ليست بعلة ايضا لانها ليست اقدم من معلولها اي الجسم المركب منها ومن الهيولى
بل معه لان معلول الصورة هو الجسم المركب منها ومن الهيولى وهو معها لما قال المص

المص في المتن السادس عشر من الثاني عشر ما بعد الطبيعة ان صورة الكرة النحاسية
مع الكرة النحاسية وكل علة اقدم بالطبع من معلولها كما ظهر من اول التحليل الثاني
لان المعلول يتوقف على العلة لا بالعكس ولهذا قال ابن رشد المعلولات متاخرة
من عللها فالصورة ليست بعلة ولان الصورة جزء الجسم المركب منها ومن الهيولى
ولا شيء من الجزء باكمل من كله ولا مساويا له لان كل جزء من اجزاء الكل قائم مقام
المادة للكل كما علم من المتن الثامن والعشرين فالصورة ليست باكمل من الكل
اي الجسم المركب ولا مساويا له واذا كانت كذلك لا يمكن ان تكون علة له والا
لكان الاكمل علة للاكمل وهو مشتمل على التناقض ولان الهيولى والصورة ليستا شيئا
مغايرا للجسم المركب منهما ولا تنفكا عنه وكل مبداء وعلة يجب ان يكون مغايرا لما هو
مبداء وعلة له لما قال المص في المتن الحادي عشر من ثالث ما بعد الطبيعة ان المبداء
والعلة يجب ان يكونا مغايرين للاشياء التي يكونان مبداء وعلة لها وان يمكن ان
ينفكا منها فالصورة والهيولى ليستا علة للجسم المركب منهما واما ثالثا فلان الفاعل
ليس بعلة لان الفاعل من حيث انه فاعل معلول للعلة الغائية كما يعلم مما قال الفيلسوف
في المتن الثلاثين من هذا الكتاب ان بعض العلة تكون علة للبعض بالتعاكس كما ان
السعي علة للملكة الحسنة وهذه للسعي لما كان السعي معلولا للملكة الحسنة لا لكونه علة
ومن ان الفاعل من حيث انه فاعل يحركه العلة الغائية وكل ما يحركه العلة الغائية
معلول لها فالفاعل معلول للعلة الغائية والمعلول ليس بعلة فالفاعل ليس بعلة
واما رابعا فلان الغاية ليست بعلة لانها ليست مبداء بل مقابلة له لما قال المص
في الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة من ان المبداء مغاير ومقابل للغاية
وكل علة مبداء كما قال المص في الفصل الاول من الكتاب المذكور فالغاية ليست
بعلة ولان الغاية من حيث انها غاية ليست بموجودة قبل ان توجد مع انها تقال
علة قبل ان توجد اذ يترتب عليها حين وجودها وبعدها واللاموجود ليس بعلة
ولان الغاية ليست علة طبيعية بل ارادية واذا كانت كذلك يكون عدها بين
العلل الطبيعية عبثا اما الملازمة فظاهرة لان العلة الارادية انما يبحث عنها في علم
الاخلاق والعلة الطبيعية في علم الطبيعة واما انها ارادية وليست بطبيعية فلانها
انما تكون علة لاقدام الفاعل بسبب وقوع محبة حصولها واشتياقه في الفاعل
وكل علة تكون كذلك تكون ارادية لا طبيعية ومن ثمه اشتبه افلاطون في هيبيا
الكبير في كونها علة لانها معلولة ومفعولة كما ترى في الصحة ولانه لا يمكن ان يكون
العلة الفاعلية علة لو لم تكن الغاية علة وتكون علة لو كانت هي علة واذا ثبت
ما قلنا لا تكون اجناس العلل اربعة **الفصل الثاني في انها ازيد من الاربعة** استدل
على انها ازيد من الاربعة اولا بان موضوعات الحس والاحساس اي المحسوسات
ليست من اجناس العلل الاربع المذكورة وهي علل لان قوى الحس تنفعل من موضوعاتها
التي تكون بها حساسة بالفعل كما قال المص في المتن الحادي والخمسين والمتن الرابع

والخمسين من ثاني كتب النفس والاحساس حتى يكون بالفعل بها وكلما كانت كذلك تكون
علة لكنها كذلك فتكون علة وليست بواحدة من الاربع المذكورة لانها ليست بمادة
ولا صورة لانها خارجة من معلولها اي الاحساس والحس والمادة والصورة
داخلتان في معلولها وليست بعلة فاعلية لشيء منها لان فاعل الاحساس بلا واسطة
هو قوة الحس وبواسطة قوة الحس هو النفس وفاعل قوة الحس القريب هو
الطبع والبعيد هو فاعل الطبع وليست بعلة غائية لشيء منها اذ لو كانت علة غائية
له فلما كانت القوى الحسية لاجل عمالها وكان احساسها غاية مقصودة لها يلزم
ان تكون تلك القوى ايضا واحساسها لاجل تلك الموضوعات ولم يقل به احد كيف
ولا يصح ان يقال ان البصر والابصار كان لاجل الالوان وايضا ان غاية القوى
هي النفس على ما قال في المتن السادس والثلثين من ثاني النفس فليست الموضوعات
علة غائية لشيء منها وثانيا بان الالات كحرارة النار ومنشار النجار ليست داخلة
في شيء من العلل الاربع لانها لو كانت داخلة في شيء منها لكانت في غالب الظن داخلة
في العلة الفاعلية لكنها ليست داخلة فيها لانها لا يبتدي منها الحركة اولا لان القطع
لا يبتدا من المنشار اولا بل من النجار والفاعل هو الذي يبتدي منه الحركة
اولا فالالات ليست بعلة فاعلية واذا لم تكن علة فاعلية لا تكون واحدة من سائر
العلل بالطريق الاولى وايضا الآمر والمدبر علة كما قال المصنف في المتن السادس
والعشرين مع انهما ليسا داخلين في شيء من الاربع وثالثا بانه يمكن ان يسأل
بسؤال لاي شيء كان امر كذا ولا يصح ان يجاب عنه بواحدة من الاربعة بل
بالمثال فقط اي بالعلة المثالية وعدد اجناس العلل على عدد وجوه الاجوبة
عن الاشياء فالمثال علة مغايرة للاربع فتكون العلل خمسة وتثبت الصغرى
بانه لو سأل سائل عن صنم سقراط لم صار افطس لا يصح الجواب بشيء من الاربع
لا بمادة الصنم ولا بصورة الصنم وشكله ولا بصانع الصنم ولا بالغاية بل بالمثال
اي بان يقال لان سقراط كان افطس في نفس الامر ولما ذكرنا قال سنقا
في رد افلاطون وارسطو لو كانت العلة هو الذي اذا لم يكن لا يمكن ان يفعل شيء
يلزم ان يعد المكان والزمان والحركة ايضا من العلل لانه لا يمكن ان يتكون جسم
بدون واحد منها وان كانت الشيء الذي يعمل ويرتبط به الجميع تكون العلة
واحدة فقط اي العلة الفاعلية لا غير لانه الذي يحرك المادة والذي يصدر
الصورة والذي يقصد الغاية والذي يستعمل العلة المثالية كالالة **الفصل الثالث
في اراء القدماء المختلفة في علل الاجسام الطبيعية** قد كانت اراء القدماء مختلفة
في عدد علل الاجسام الطبيعية كما يعرف في الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة
فانه كان اوائل الطبيعيين قد وجدوا للاجسام الطبيعية علة واحدة فقط اي
العلة المادية لما قال المصنف في الفصل المذكور لانهم قرروا ان تكون هذه فقط
عنصر الاجسام ومبدأها ثم المتعاقبون لهم لما لاحظوا ان المادة فقط بلا فاعل

بلا فاعل تكون بلا عمل وفعل زادوا العلة الفاعلية التي تخرجها من القوة الى الفعل
قال في الفصل المذكور بنفس هذه الاشياء دلتهم الى طريق واضطرهم ان يعقلوا
انه لا يمكن ان يكون جميع التكونات والفسادات الكثيرة غاية كثرة عن شيء واحد
او كثير لان هذا الموضوع لا يمكن ان يبدل نفسه بوجه ما اقول مثلا ليس الخشبة
ولا النحاس علة لان يبدل لا نفسهما اذ لا يجعل الخشبة نفسها سريرا ولا النحاس
نفسه صنما بل للتبدل سبب اخر وهذا القول ليس الا تجويزا لوجود علة اخرى
يبتداء منها الحركة اي بوجود علة فاعلية انتهى ثم بعد هؤلاء لاحظ المتعاقبون
لهم وقالوا ان هذين العلتين اي المادية والفاعلية لا تكفيان لتكون الاجسام
الطبيعية لانهم كانوا يلاحظون الاشياء الكلية والجزئية من حيث يكون على الوجه
الحسن والنظام المحكم واذا تكونت تكون على ترتيب احسن ونظام احكم و
لا يكفي لمثل هذا المعلول المجرد المادية والفاعلية لانه لو كان علته الفاعلية امرا
طبيعيا لكان يفعل فعلا واحدا فقط لا افعالا مختلفة ولو لم تكن امرا طبيعيا
بل مطلقا لكان نسبته الى جميع المفاعيل على السوية وبلا فرق فكان لا يفعل شيئا
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد وان يكون مرجح ومخصص في ان يفعل افعاله
المختلفة والمادة لا يمكن ان تكون علة لتلك الافعال المختلفة ونظام العالم
ولا يصدق ان نظن ان الموجودات تكون من الاتفاق والبخت على هذا الوجه
الحسن والنظام المحكم ولما لاحظوا كذلك زادوا عليهما العلة الغائية التي بها
تكون الموجودات على هذا الوجه لا غيره ومن ثمة قال انا قساغوراس كما ان في الحيوانات
علة تفعل اعمالها لاجلها كذلك العقل علة للعالم ونظامه وما ذكرنا مطابق لما علمنا
المعلم الاول حيث قال بعد قوله المنقول انفا ثم لما نظر المتاخرون بعد هؤلاء
ووجدوا ان هذين المبادئ اي العلة المادية والفاعلية لا يكفيان لتكون
الاجسام اضطروا من هذا الصدق وطلبوا مبدأ اخر لانه ليس بصادق ان تكون
النار والارض او شيء اخر من امثالهما علة لان يكون الموجودات وتتكون
على هذا الترتيب الحسن والنظام المحكم وليس ظن القدماء ايضا بصادق ولا ان يعطى
الاتفاق والبخت كون الموجودات على هذا النظام فمن كان يقول ان العقل
في الطبيعة علة العالم والنظام الكل يرى عاقلا بالنسبة الى القدماء القائلين
بما لا يفيد شيئا ونعلم ان العاقل المذكور هو انا قساغوراس انتهى علم اولا
ان مراده من المبداء الاخر الذي وجدوه بعد العلة المادية والفاعلية هو العلة
الغائية لا ان العلة الفاعلية كما توهم توما اقوناس وتابعوه وثانيا ان المصنف
سمى هذه العلة آخوُمِنْ آرخِيْ وهذا الاسم يمكن ان يترجم بالمبداء المأخوذ
كما ترجم في الترجمة القديمة اللاتينية ومراده منه هي العلة الغائية المأخوذة
في العقل اي الملحوظة له قبل الشروع في العمل وان يفسر بالمبداء المتعاقب و
ان مراده منه ايضا هي العلة الغائية المتأخرة في الوجود والخارجي من المعلول

وان العقل الذي نقله المص من اناقغوراس لم ينقله على انه يكون علة فاعلية
مطلقة بل كمن يرتب الاشياء ترتيبا حسنا وينتظمها نظاما محكما لان من خواص
العقل ان يرتب وينتظم ومن يعمل كذلك يعمل البتة لاجل الغاية وبعض القدماء
الصورة بوجه ما كما قال المص في المتن العشرين من هذا الكتاب من ان
ذيموقرتوش وانبذ ادركا الصورة وماهية الشئ قليلا انتهى لكن لما ادركا
ادراكا قليلا لم يقدرا ان يحكما بانها علة ومبدا للاجسام الطبيعية كما لم يقدر الذين
لم يدركوها اصلا وهما لم يحكما ايضا بكون الغاية علة اما لانهما كانا يزعمان ان
الطبيعة لا تعمل لاجل الغاية او لانهما كانا يقولان ان جميع ما يكون يقع اتفاقا فعلى هذا
كانت العلل عندهما منحصرة في المادية والفاعلية والرواقيون وان كانوا
علموا هاتين العلتين لكنهم زعموا انه لا يطلق العلة على المادة حقيقة لانها لا تفعل
شيئا بل تنفعل والعلة تفعل فكانت العلة المقولة حقيقة عندهم منحصرة
في الفاعلية كما نقل عنهم قدماء المورخون لاارخيوش ويوسيدونيوش
وسنقا ومن ثمه كان هؤلاء الرواقيون وبعض اخر من القدماء يسمون الاله
مبداء للاجسام الطبيعية لا علة هذا ما ذهب اليه الحكماء قبل افلاطون واما ما
ذهب هو اليه فمختلف فيه بين العلماء قال عامة علماء اللاتين ان افلاطون
ذهب الى ان اجناس العلل خمسة المادية والصورية والفاعلية والغائية
والمثالية وقال غيرهم انه اخرج المادة والصورة من عداد العلل فانه قال
في هيبيا الكبير لا يجوز ان يكون جزء المعلول علة لان ما يكون علة شئ وما يكون
معلولا لشئ اخر لان علة هذه العلة لا يمكن ان يكون علة فلما كانت الهيولى والصورة
جزئي المركب الذي هو معلول خرجتا على رأيه من ان تكونا علة بل استنبط
بعض اخر من مكالمته المذكورة ومن مكالمة فليبوس ان العلة المقولة بالحقيقة
منحصرة في الفاعلية وان الغاية معلولة وليست بعلة لكن قال في فذون ان
الغاية هي العلة فقط لان العلة هي التي تجيب بها في سؤال لاجل اى شئ كان
او يكون شئ وما تجيب به في سؤال لاجل اى شئ كان او يكون شئ هو العلة
فقط فالغاية هي العلة فقط هذا ما قالوا لكن الحق ان رأى افلاطون هو ان
العلة المقولة بالحقيقة هي العلة الفاعلية والغائية فقط لانهما فقط تعلان شيئا
متفرقا منهما نعم الفاعلية احق واولى في العلية من الغائية واما المادة والصورة
فلا يطلق العلة على شئ منهما بالحقيقة عنده بل يقال انهما مع العلة فان الهيولى محل
التكون ومقام انعكاس المثل والصور امثال المثل وعكوسها واما العلل
المثالية اى المثل فقال بعض الافلاطونيين انها جنس اخر للعلة متوسطة بين
الفاعل والغاية فان الفاعل ينظر اليها ويعمل عمله مناسبا للغاية وقال بعض اخر
منهم كسريانوس واتباعه ان العلة المثالية اى المثل ليست جنسا اخر للعلة مغايرة
للاربعة بل ترجع بالاعتبارات المختلفة الى الاجناس الثلثة اى الصورية والفاعلية

والفاعلية والغائية ولهذا قالوا ان اجناس العلل لا تزاد على الاربعة بالعلية
المثالية

الفصل الرابع في ان اجناس العلل اربعة لا اقل ولا ازيد

علم ان جمهور
اتفقوا على ان اجناس علل الاجسام الطبيعية اربعة لا ازيد ولا انقص المادة
التي يكون الجسم الطبيعي عنها والصورة التي بها يكون والفاعل الذي منه
يكون اى بكونه والغاية التي لاجلها يكون لا اقل ولا اكثر وهذا هو رأى المص
كما يستفاد من المتن الثامن والستين والتاسع والستين من هذا الكتاب
وهو المعلوم حقا لان العلة كما عرفت فيما مر هو الذي يكون او يكون شئ اخر
لاجله او قل بسببه وكل جسم يكون له علة كافية يكون بالفعل بالضرورة و
انما يكون بالفعل بالصورة لانه انما كان هذا فرسا وذاك اسدا مثلا
بصورتهما فالصورة علة واحدة ثم ان ما يكون بالفعل الان كان قبله ممكنا لان
ما يكون فقد كانت قبل في القوة المنفعلة الموضوعة التي اذا رجعت الى الفعل
تبقى في المركب المعلول الحاصل منها ومن الصورة والا لكان المعلول هي الصورة
فقط والتالي بط لما ثبت تركبه منهما فكذا المقدم وهذه القوة اى الهيولى
فهي علة اخرى ولما كان ما يكون في القوة لا يمكن ان يخرج نفسه من القوة الى
الفعل لان الخشبة او النحاس لا يجعل نفسه سريرا او صنما فوجب ان يوجد
فاعل يخرجه من القوة الى الفعل فالفاعل علة ثالثة والفاعل من حيث انه فاعل
يجب ان يتعين فعله بالغاية والا فلما كان فعله وعدم فعله وفعل هذا او ذاك
على السوية بالنظر اليه لا يمكن ان يفعل شيئا معينا فوجب ان يتحقق غاية يتعين
بها فعله فهي علة رابعة فعلم من هذا ان العلل ليست اقل من الاربعة واما انها
ليست اكثر منها فيبين بان هذه الاربعة فقط هي التي يجاب بها فقط في سؤال
لاى شئ يكون شئ والتي يجاب بها فقط في سؤال لاى شئ يكون شئ هي علة
فقط لا غير فهذه الاربعة فقط علة فقط لا غير ويبين الصغرى بانه لو سئل
بانه لم صار الانسان قابل الفساد نجيب لكون مادته مركبة من العناصر الاربعة
المتضادة ولو سئل لم كان جسما نجيب لانه ركب من الهيولى ولو سئل لاي
شئ صار ناطقا نجيب لصورته اى نفسه الناطقة ولو سئل لم وجد نجيب لتوليده
ابوه ولو سئل لم ولده نجيب لحفظ بقاء نوعه ولا يجاب بشئ اخر منها والمص
ذكر امثلة اخرى في المتن الثامن والستين والتاسع والستين وتبيينها فيهما
ان شاء الله تع والكبرى بينة وقال سمپلقيوس في بيان انها اربعة ان كل جسم
يكون مركب من الهيولى والصورة كما برهن المص في المتن الرابع والستين
من الكتاب السابق وفي المتن السادس والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة فثبت
العلة المادية والصورية وظاهر ان شيئا لا يفعل نفسه فلا بد من شئ اخر يصير
هو منه وهو الفاعل فثبت العلة الفاعلية وهو لا يفعل الا لاجل ما هو خير وهو
الغاية فثبت العلة الغائية

الفصل الخامس في حل الادلة المورودة في الفصل

الاول والثاني لبيان كون العلل اقل او ازيد من الاربع نرد الدليل الاول
من الادلة الموردة على ان المادة ليست بعلة بان ما قيل فيه من ان العلة اكمل من معلولها
او لا اقل ممنوع وله بيانات كثيرة كما يجيء ونقول في هذا المحل لو اخذت العلة المادية
والصورية مجتمعا كل واحدة مع الاخرى تكونان مساويتين في الكمال للمعلول اي الطبيعي
المركب لان المركب ليس بمغاير للاجزاء الماخوذة معا الا في العقل فانا قد بينا في بحث
تغاير الكل للاجزاء ان الكل والاجزاء موجود بوجود واحد وكامل بكمال واحد وان
اخذ كل منها متفرقة من الاخرى يكون كل منها ناقصة بالنسبة الى الكل لان كلا منها لا كالة
وبهذه الملاحظة لا يصدق كون العلة اكمل من معلولها او مساوية له ولا يكون بسبب هذا
كمال ما في المعلول لا يكون في علته لان كمال المعلول لا يكون من تفرق علله بل من اجتماعها و
يرد الثاني منها بان يقال لما كانت العلة كما مر هو المبدأ والمفيض الى الغير او قل المؤثر
فيه تكون العلية هي الافاضة والتاثير الى الغير وفيه وبهذا المعنى يقال كل علة تفعل
وتعمل في الغير لكن فعل كل واحدة منها وعملها مختلف لفعل الاخر وعمله لان الهيولى تفيض
وتعمل بالقابلية والصورة تعمل بالفعل وتفيض اليها وتعطيها الوجود والغاية تعمل
بالجذب والترغيب والفاعل يفيض ويفعل بالعمل كما سنبين في تحقيق علية كل واحد
منها ولهذا يكون كل واحد منها بالفعل بوجه مغاير لكون الاخر بالفعل اذ الهيولى تكون
بالفعل بالصورة والصورة تكون بالفعل بسبب كونها مخرجة من الهيولى والغاية تكون
بالفعل بالعقل والفاعل يوجد بالفعل في الخارج بالضرورة ويرد الثالث منها بان
الهيولى ايضا تعطي المعلول وجودا في مرتبتها لان الاشياء انما تكون جسمية ومادية
بسببها كما ان الصنم انما يكون نحاسيا وخشبيا بسبب كون مادته نحاسا او خشبة
ولهذا الشيء يتكلم المص في المحل المنقول عنه في الدليل الثالث المذكور ويرد
الدليل الاول من الادلة الموردة على ان الصورة ليست بعلة بان يقال الصورة
متقدمة بالطبع من الجسم المركب منها ومن الهيولى لان الصورة يتوقف عليها
الجسم المركب منها ومن الهيولى لا بالعكس بالضرورة وكل ما يتوقف عليه
شيء لا بالعكس فهو مقدم بالطبع من هذا الشيء بالضرورة فالصورة مقدم
من الجسم المركب منها ومن الهيولى لا بالعكس بالضرورة نعم هي معه في الوجود
لكنه لا يفيد عدم عليتها وما نقل عن المص فيه من ان صورة الكرة النحاسية مع الكرة
النحاسية فالمراد انها معها في الوجود لا بالطبع ويرد الثاني بان كمال الكل المركب
لا يؤخذ من علة داخلة فيه واحدة فقط بل من مجموع اجزائه ولهذا يكون اكمل
من كل واحد داخل فيه ويرد الدليل القائم على ان شيئا منها اي الهيولى و
الصورة ليست بعلة بان مراد المص من المبدأ والعلة المذكورين في المتن
الحادي عشر من ثالث ما بعد الطبيعة حيث قال المبدأ والعلة يجب ان يكونا
مغايرين للاشياء التي يكونان مبدأ وعلة لها الى اخره هو المبدأ والعلة
الخارجان من المعلول اي العلة الفاعلية والغائية على ما شرحه جماعة الشراح و

واذا كان مراده منها هذا لا يفيد الدليل المذكور ان شيئا منها اي الهيولى والصورة
ليست بعلة كما لا يخفى قال الشارح لكني اظن انه ينبغي ان يقال ان المص لم يقل القول
المذكور على رأيه بل على رأي القدماء الذين يتكلم معهم في المتن المذكور
لانه قال فيه آن الانواع السافلة تقال مبادي ازيد من الاجناس الاول
واثبت بهذا ثبلثة ادلة ثم استدل على خلافه بالكلمات المذكورة ويفيدك
تذكر ما قلنا سابقا من ان القدماء انما علموا من المبادي والعلل مبدأين فقط
اي العلة المادية والفاعلية والقضية المذكورة صادقة بالنسبة اليهما لان
المادة ليست عين شيء من معلولاتها بل مغاير له لانه ليس شيء من الاجسام الطبيعية
بعين لها والحال كذلك في ساير العلل ايضا فان شيئا منها ليس عين معلوله
بديهة فالعلة الفاعلية ليست عينه قطعا وهما اي العلة المادية والفاعلية تفارق
معلوليهما اما مفارقة الاولى فلان المادة تكون علة وجزأ لبعض جسم الماء مثلا
ثم تفارقه وتكون علة وجزأ لبعض جسم الهواء واما مفارقة الثانية فظاهرة
ويرد الدليل المورد على ان العلة الفاعلية ليست بعلة بان الفاعل يمكن ان يكون
معلولا للعلة الغائية المحركة له لانه يفعل هذا دون ذاك لكنه بعد هذا التحريك
يفعل الشيء الذي تصدى ان يفعله بلا ريب نعم العلل يكون بعضها علة لبعض
اخر وبالعكس كما نقل عن المص في المتن الثلثين المنقول في الدليل المذكور
وفي الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة كما ان الصحة علة غائية للمشي والمشي
علة فاعلية لها كما بين في المتن الحادي عشر من الكتاب الثاني للتحليل الثاني لكن
هذا لا يستلزم ان لا يكون الفاعل الذي يكون اقدامه معلولا للعلة الغائية علة
لشيء اخر ويرد الدليل الاول المورد على ان الغائية ليست علة بان الغاية
ليست بمغايرة ومقابلة للمبدأ مطلقا بل للمبدأ بمعنى العلة الفاعلية ما نقل
في الدليل المذكور من الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة للمص من ان
المبدأ مغاير ومقابل للغاية ليس تمام عبارة المص فان عبارته فيه هو ان
مبدأ الحركة مغاير ومقابل للغاية ومراده من مبدأ الحركة هو الفاعل على ما
بينه في الفصل الرابع من هذا الصنع ومن الغاية هي الغاية الموجودة في الخارج
بعد وجود المعلول وهي ليست بعلة بهذا الاعتبار لا الغاية المتصورة قبل
وجود المعلول وهي علة وهما اي الفاعل والغاية الموجودة في الخارج متغايران
متقابلان لان الاول مبدأ الحركة والثاني منتهاها ويرد الثاني بان يقال
الغاية علة باعتبار وجودها الذهني قبل ان توجد في الخارج لانها بهذا
الاعتبار تحرك الفاعل لان يعمل شيئا وبعد وجودها في الخارج تنقطع عليتها
فان اريد بما ذكر في الدليل المذكور من ان اللاموجود ليس بعلة ان اللاموجود
في الخارج ليس بعلة فباطل اذ هو مخالف للواقع وان اريد اللاموجود
مطلقا اي في الخارج والذهن فمسلم لكن الغاية ليست كذلك ويرد الثالث

بان العلة الجاذبة المشوقة للفاعل الى اعمال الاعمال الاخلاقية علة خلقية بلا ريب
كما ان ملاحظة تحصيل العدالة تجذب المرء وتشوقه الى اعمال اصول الفضائل
وفروعها لكن العلة الجاذبة المشوقة للفاعل الى اعمال الاعمال الطبيعية ليست خلقية
قطعا بل طبيعية كما ان الخير الطبيعي مثل صحة البدن يجذب ويشوق المرء الى شرب
الدواء المر وهذه العلة الغائية الطبيعية هي المعدودة بين العلل الطبيعية لا
العلة الغائية الخلقية وبما ذكرنا يرتفع اشتباه افلاطون المذكور في الدليل
المذكور فان للغاية وجودين وجود في الخارج ووجود في الذهن وهي وان
لم تكن علة باعتبار الوجود الخارجي لكنها علة لاقدام الفاعل باعتبار وجودها
الذهني وهذا لا يضر علية العلة الفاعلية وبما حققنا ثبت ان اجناس العلل اربعة
لا اقل منها **الفصل السادس في رد الادلة الموردة على ان اجناس العلل ازيد
من الاربعة** اجاب جيانس عن الاول بان المادة تنقسم الى ثلثة اقسام احدها
تقال مادة عنها كالهيولى الاولى التي تخرج عنها الصورة الجوهرية وكالنحاس الذي
يعمل عنها الصنم وثانيتها مادة فيها كالهيولى الاولى ايضا من حيث تقبل الصورة
وكالجدار من حيث يوجد فيه البياض وثالثتها مادة عليها كالحجر الذي يعمل الحجار
عليه قال واذا علمت هذا فاعلم ان المحسوسات مادة عليها تعمل عليها الحواس
عملها فتكون علة مادية غير خارجة عن الاربع لكن هذا الجواب ليس بشيء لان
المحسوسات تؤثر في الحواس لانها تلقي اليها وتطبع فيها صورها اي تنعكس منها
صورها اليها وتنطبع فيها كما قال المصر في المتن الحادي والعشرين بعد المائة
من ثاني النفس والمادة عليها لا تؤثر فيما يفعل عليها لان الحجر الذي يعمل
النجار عمله عليه لا يؤثر فيه اصلا فالمحسوسات ليست بمادة عليها ولان
الحواس على ما قال المصر في المتن الحادي والخمسين من الكتاب المذكور تنفعل
وتتحرك لانها تتحول وتتغير بالفعل وكل ما يتحول ويتغير ينفعل ويتحرك فالحواس
تنفعل وتتحرك لكنها تنفعل من موضوعاتها اي المحسوسات لما بين المصنف
في المتن الرابع والخمسين من الكتاب المذكور من انها تنفعل وتتحرك من الفواعل
الموجودة بالفعل التي هي موضوعاتها لما قال في المتن التاسع والخمسين من الكتاب
المذكور ان فواعل الفعل الحسي خارجة من الحواس وهي المبصرات والمسموعات
واشباهها فما قال جيانس من ان موضوعات الحواس والاحساسات راجعة
الى العلة المادية قول كاذب فيجب ان يجاب بان يقال ان موضوعات الحواس
والاحساسات ترجع الى جنس العلة الفاعلية والى العلة الغائية من وجه اما الاول
فلانها تحرك الحواس وتخرجها من القوة الى الفعل وكل ما كان كذلك علة
فاعلية فموضوعات الحواس والاحساسات علة فاعلية وكون الحواس
فواعل الاحساس بعد هذا التحريك لا ينافي كون موضوعاتها علة فاعلية لتحركها
وانفعالها لان الحواس تقبل الصور من موضوعاتها وتنفعل منها ثم تفعل الاحسا

الاحاس على ما بين في موضعه واما الثاني فلان الحواس تصور الحواس والاحساسات
وتجعلها انواعا مختلفة لان القوى تصور وتنوع بالفعل والفعل بالموضوعات
وكل مصور ومنوع من قبيل الصور وعلة صورية فموضوعات الحواس والاحساسات
من قبيل الصور وعلة صورية وانما قيدنا رجوعها الى العلة الصورية بقولنا من وجه
لانها ليست صورا داخلة في الحواس وجزأ منها كسائر الصور النوعية بل صورا
خارجة مخصصة ومعينة لها كما ان المثل الافلاطونية صور خارجية ويجاب عن الدليل
الثاني المورد على ان الالات علل وليست من الاربعة بان الالات سواء كانت
طبيعية او صناعية او ما فوق الطبيعة ترجع وتعاد الى عللها الفاعلية الرئيسة على ما
يعلم من انا لا نقول حقيقة الحرارة محرقة ولا المنشار قاطعة بل نقول حقيقة النار
محرقة والنجار قاطع والفاعل المعرف بانه المبدأ الاول للحركة هو الفاعل الرئيس
وبان الامر والمدبر علتان اخلاقيتان ترجعان الى العلة الفاعلية كما بينا اولا
ويجاب عن الثالث بان العلة المثالية ترد الى جنس العلة الصورية والى جنس
العلة الفاعلية والى العلة الغائية بوجه ما كما سنبين بعد وما قال فيه من انه
لا يصح الجواب بشيء من الاربعة عن السؤال بانه لم صار صنم سقراط افطس مردود
بانه يصح الجواب عنه بان يقال لاجل صورته الحاصلة في ذهن الصنام وبان يقال
لاجل الغاية التي قصدها الصنام وهي كون صنمه وصورته مشابها لسقراط ويجاب
عن قدح سنفقا لافلاطون وارسطو بان المكان والزمان وامثالهما ليست بعلة
لعدم صدق التعريف على شيء منها بل هي شروط لوجود المعلولات كما ان تقرب
الخشب الى النار شرط لاحراقها وليس بعلة لعدم صدق تعريفها عليه وان لم يمكن
ان يوجد المعلول بدون تحقق الشرط ولا يجوز ان يجعل العلة منحصرة في العلة
الفاعلية لانه انما يعمل عمله على المادة ويخرج الصورة منها ويعمل لاجل الغاية
والمادة والصورة والغاية امور مباينة للفاعل **البحث الثالث في بيان
علية العلة المادية** لما بينا العلة على الاطلاق واجناسها الاربع ناسب ان نبين
علية كل منها ومعلولاته ورأينا ان نبدأ ببيان علية العلة المادية ومعلولاتها
كما بدأ المصر ببيان العلة المادية في المتن الثامن والعشرين فنقول ينبغي ان نفتش
في علية العلة المادية امورا اربعة كما في السائر الاول ان نفتش ونقال اي شيء
يعلل العلة المادية وتفعل اي اي شيء يكون معلولا لها الثاني ان نفتش ونقال
باي وجه تكون علة وتفعل اي ما وجه عليتها الثالث ان نفتش ونقال في اي شيء
يوجد عليتها اي باي شيء تكون علة بالفعل الرابع ان نفتش ونقال ما السبب
الضروري لعليتها وفي هذا البحث فصول **الفصل الاول في بيان رأي الزاعمين
ان الهيولى للجسم الطبيعي فقط لا للصورة** ينبغي ان يلاحظ ما قدمناه مفصلا
للهيولى الملحوظة بالذات في البحث الاول بعد شرح الكتاب السابق وان نلاحظ
الهيولى ههنا بالنظر الى العلية فقط وان نعلم انها يمكن ان تنسب الى الصورة الفاسدة

الزائلة عنها اللازم منها في المركب منها ومن الهيولى ولى الصورة الجديدة الحاصلة فيها الحادث بسببها مركب اخر واذا عرفت هذا فاعلم ان الهيولى ليست لها علية بالنظر الى الصورة الزائلة فان التجرد والزوال ليست بعلية فيجب ان يلاحظ عليتها بالنظر الى الاشياء التى تحصل بالتكون والحاصل به هو الصورة النوعية الجوهرية والجسم المركب منها ومن الهيولى ثم اعلم انه اختلف العلماء القائلون بتركب الجسم الطبيعى من الهيولى والصورة فى انه هل يكون للهيولى علية بالنظر الى الصورة فقط ام لا بل تكون عليتها بالنظر الى الجسم المركب منها ومن الصورة فقال آبرتش الكبير وفابرقادنتنس وتوانس الكبير وبعض اخر ان معلول الهيولى امر واحد فقط وهو الجسم المركب الحاصل منها ومن الصورة بتركبه منهما واما الصورة فليست معلولة للهيولى اصلا و زعموا ايضا ان علية الصورة انما هى للجسم المركب منها ومن الهيولى لا للهيولى واستدلوا على الاول اولا بان الهيولى على ما عرفها المص فى المتن الثانى والثمانين من الكتاب السابق بانها مبداء اول يصير منه شئ اذا وجد فيه والمتكون هو المركب فقط لا لما قال المص فى المتن الرابع والستين ان كل ما يتكون هو المركب دائما انتهى واما الصورة فلا تتكون كما قال المص فى المتن السابع و العشرين من سابع ما بعد الطبيعة فمعلول الهيولى ليس الا الجسم المركب وثانيا بانه لو كانت الهيولى علة للصورة لكانت الصورة حاصلة منها لان المعلول يصير من العلة لكن الصورة لا تحصل منها لانه مبداء واحد لا يحصل من مبداء اخر كما قال المص فى تعريف المبادى انها لا تصير من غيرها ولا بعضها من اخر وثالثا بان الهيولى لما كانت علة داخلة فقط تكون عليتها بان تركب الجسم فقط وتكون جزأ منه وهى انما تركب الجسم الطبيعى لا الصورة ورابعا بان الهيولى لما كانت علة طبيعية واحدة لا تكون معلولة الاشياء واحدا فقط لكنها علة طبيعية واحدة فلا يكون معلولها الاشياء واحدا فقط وهو الجسم المركب وخامسا بان جميع ما يكون الهيولى علة له سوى الجسم المركب يكون لاجل حصول الجسم المركب ولما كان كذلك يكون معلول الجسم المركب فقط لا غير لانه متى ما يفعل شئ لاجل حصول شئ اخر يكون هذا الشئ فقط معلولا فمعلول الهيولى هو الجسم المركب فقط لا غير وسادسا بما قال الراهب آرياجيش بان النفس الانسانية صورة وهى وان كانت متوقفة فى حدوثها الى هيولاها اى البدن المسوى لكن لا تكون معلولة للهيولى فبعض الصورة لا تكون معلولة واذا لم يكن بعضها معلولة لها لا تكون سائرها معلولة لها بالمقايسة هذا ما قالوا فى اثبات دعواهم لكن الحق ما ذهب اليه اكثر القوم مثل توما اقونايش وبندقتس برريش ورحابين قومبرجنيس ورحابين قومبلتنسس وسنارج وزويش وماشتريش وتبتش وفراجنتش وادويدوس ان للهيولى عليتين احديها للجسم الطبيعى وعليتها بهذا مما اتفق عليه كلمة المثبتين للهيولى فانها لكونها جزأ

جزأ منه ومركبا له تكون علة له قطعا والثانية للصورة واثبتوا دعواهم اولا بان الهيولى تتوقف عليها الصورة الهيولانية والجسم المركب بتوقفات متخالفة بالذات فان الجسم المركب يتوقف بالذات عليها من حيث انها جزء له بالذات ومركبة اياه بالذات والصورة الهيولانية ايضا تتوقف بالذات عليها من حيث انها تخرج عنها وتقبل فيها وتستند عليها وتحفظ فيها وكل ما يتوقف عليه الصورة والجسم المركب بتوقفات بالذات للاشياء الكثيرة متخالفة بالذات يكون علة لكل واحد منها لتلك الاشياء فتوجد فى الهيولى عليتان احديها للصورة والاخرى للجسم المركب توضيحه ان الهيولى تكون علة للجسم الطبيعى بتركيبه اياه وكونه جزءا منه وتكون علة للصورة لا بان تركبها وكونها جزءا منها بل باخراجها عن نفسها وقبولها فى نفسها وحفظها فيها كالموضوع الحقيقى لها وتركيبها اياه وكونها جزأ منه مخالف قطعا لاخراجها الصورة عن نفسها وقبولها اياه فيها وحفظها فيها بكونها موضوعا حقيقيا لها كسائر الموضوعات لاعراضها الذاتية وايضا ان الهيولى محيطة بالصورة بالقوة لا بالجسم المركب والا لكانت محيطة بنفسها وهو مخالف فتكون عليتها لها مغايرة لعليتها له بل عليتها لها اقدم بالذات من عليتها له لانه انما يحصل الجسم المركب بسبب اخراج الصورة منها وقبولها اياها وثانيا بان يقال ان عليتها للجسم المركب ظاهر ومتفق عليه وعليتها للصورة تثبت بان كل صورة كائنة وفاسدة تتحقق اولا بالقوة فى الهيولى كما فى العلة المادية ثم تصير وتتكون بالفعل وكل ما يتحقق اولا بالقوة فى شئ كما فى العلة المادية ثم تصير وتتكون بالفعل يكون معلولا لهذا الشئ على مقتضى حال الجنس الذى كان فيه اولا بالقوة لان كل معلول تحاط فى علته على مقتضى حال هذه العلة فكل صورة كائنة وفاسدة تكون معلولة للهيولى على مقتضى حال جنس العلة المادية التى كانت الصورة فيها اولا بالقوة وتبين الصغرى بما نقلنا عن المص فى الفصل التاسع من بحث المبداء الصوريا وبما قال المص فى الفصل الاول من الكتاب الثانى فى تكون الحيوانات ما يكون بالقوة يفعل مما يكون بالفعل فى افعال الطبيعة والصنعة والصورة يجب ان تكون فيه انتهى وسببه ظاهر فانه لو لم توجد الصور الجوهرية فى الهيولى بالقوة لكانت موجودة من العدم وهو مستحيل عند الكل كما بينا فى الفصل التاسع المذكور فظهر من هذا ان معلول الهيولى ليس امرا واحدا فقط اى الجسم المركب بل الصور ايضا من معلولاتها واما ادلة اصحاب الرأى الاول المورودة على خلاف هذا فيرد اولها بان يقال الصورة تتكون عن الهيولى كما يتكون الجسم عنها لان كلا منهما حدث عنها بعد ان لم يوجد لكن تكونهما عنها ليس على وجه واحد كما مر اذ الصورة تصير وتتكون عنها كالطريق وكما به تصير شئ على ما اصطلحنا ان نقول والجسم المركب يصير ويتكون عنها كالمنتهى الاول وكالشئ وتكونه اولى من تكونها لكون الجسم هى الغاية المطلوبة من التكون لا الصورة التى هى كالطريق اليه ومراد المص مما قال فى الفصل الرابع

بالذات

والساين فمن انّ كل ما يكون هو المركب واثما انّ كل ما يكون كالمنتهى وكالشئ له هو المركب
واثما لا انّ ما يكون على الاطلاق سواء كان كالمنتهى والشئ او كالطريق وكما به
يصير شئ هو المركب فقط لما حكم المص بكون الصورة ايضا في مواضع كثيرة من كتبه
منها ما قال في المتن الرابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة كل صورة متكونة تكون اولا
بوجه ما في القوة وفي التحرك ويرد ثانيها بما قلنا في شرح المتن الثاني والاربعين
من الكتاب السابق من انّ المص لم تقل انّه مبدأ لما يكون من اخر بل انما قال لا يكون
من اخر ومراده لا يتركب من اخر كما بينا فيه مفصلا ويرد ثالثها بانّ الهيولى ليست
علة داخلة فقط حتى يكون عليتها بانّ تركب الجسم فقط بل هي علة بالموضوعية الحقيقية
ايضا فهي تفعل الجسم بانّ تركبه وتصير جزأ منه وتفعل الصورة كما يفعل سائر الموضوعات
اعراضها الذاتية وتفعلها كالطريق وكما به يصير شئ اي تفعلها على انّ تصير طريقا
ووسيلة فتكون الجسم ويرد رابعها وخامسها بانّ معلول علة واحدة على قسمين احدهما
منتهى ومقصود وثانيهما معمول وموجب بوجه ما كما انّ التراب والحجر المرميين الى العلو
يتحركان بالطبع الى الاسفل واذا وقعا فيه يسكنان فيه بالطبع فمعلول الهيولى ايضا
على قسمين احدهما مؤخر ومقصود وهو الجسم الطبيعي وثانيهما معمول لها وموجد لها
بوجه ما وهي الصورة ويرد سادسها بانّ الهيولى علة مادية للنفس الناطقة في انّ تكونها
لكونها محلا وقابلة لها وان لم تكن علة لذاتها ووجودها كما سيأتي **الفصل الثاني**
في معلولات الهيولى بالنظر الى الصورة قد تبين انّ الهيولى كما انها علة للمركب
كذلك علة للصورة وعليتها لها لما كانت متضمنة لمعلولات كثيرة ناسب ان نبين
تلك المعلولات ونعدها ولانّ تعرف هذا كما ينبغي لاحظ كمال نظام الطبيعة الحاصل
في تلك الاشياء وانظر انّ الفاعل الطبيعي مثلا النار تعدّ وتهيّئ اولا مادة
الخشبة بالحرارة واليبوسة اللتين تطرد بتوسطها صورة الخشبة منها فتخرج
عن هذه المادة المتهيئة في آن طرد الصور الخشبية صورة النار الكائنة فيها
بالقوة كما بينا في الفصل العاشر من البحث الثاني المذكور بعد شرح الكتاب السابع
فيتحد تلك الصورة المخرجة معها وتقبل فيها ومن هذا يحصل التصور اي كون تلك
المادة ذات صورة ولما كان من خواص الموضوع ان يكون سندا لما يوجد فيه
تكون مادة الخشبة سندا لها وتحفظها فيقع بينهما بسبب الاتحاد وهما شاركتا في حصول
الجسم المركب منها ولما كانت الهيولى سببا اصليا لتكثر الاجسام كما بين في كتب
الكون والفساد وتعينها وتخصص الصورة وبجزئي كذا وكذا فتحصل وتكون بهذه
النار الجزئية ومنه تعلم انه يتحقق في الهيولى استعدادها واخراج الصورة منها
واتحادها معها وقبولها اياها وتصورها وكونها سندا ومحلا لها وتخصصها بجزئي
جزئيها وينبغي ان تعلم انه لا يتحقق شئ منها فيها بعد ان يتحقق اخر منها بعدية زمانية
بان تطرد الصورة الاولى وفي زمان ثم تخرج وتقبل الآتية في زمان ثان بل انما
يكون بينها تقدم وتأخر بالطبع وتغاير بالمفهوم من طبيعة الشئ وقال الشارح وتابعوه انّ

انّ معلولات الهيولى حقيقة المتغايرة من طبيعة الشئ لا بحسب الذهن فقط اربعة
المركب والصورة الهيولانية واتحاد الصورة معها وتكون المركب عنها والى هذا
ذهب تامسطيوس وتمبتس وقسم رهابين فوميلتنتس علية الهيولى الى العلية
بالقوة اي عند ابتداء التكون والعلية بالفعل اي تمام التكون ثم قالوا عليتها
بالقوة هو التكون المقبول فيها وعليتها بالفعل هو اتحادها الجوهري مع الصورة
من حيث تقبل فيها وقال فرانجشقش او ويذو وبعض اخر انّ الهيولى تكون علة مادية
بالنسبة الى الصورة والاتحاد الحاصلين منها الموجودين فيها وبالنسبة الى الجسم الذي
تركبه ثم قالوا انّ الهيولى تكون علة للمركب بان تكون جزأ داخلا فيه يتركب هو منها
ويتحد معها اتحادا ناقصا وتكون علة للصورة واتحادها التام معها وهما معلولان
لها ومغايران لها بالذات غير مركبين منها بل انما يقبلهما على ما اوجدهما الفاعل فيها
والرأي الاول ليس بجيد لانه لم يذكر فيه اخراج الصورة من قوة الهيولى وهو
وان لم يكن معلولا لكل مادة لكنه معلول لبعضها قطعا كما مرّ انفا ولم يذكر فيه قبول
الهيولى الصورة ولا كونها سندا ومحلا لها مع انهما معلولان لها جزما كما مرّ ولانه
ذكر في تعداد معلولاتها التكون مع انه ان اريد به مفهومه الحقيقي اي التبدل الجوهري
والعقلي فظاهر انه ليس منها وان اريد به التكون الخارجي الذي هو طريق ووسيلة
الى ايجاد المركب واحداثها اي كونه موجودا محدثا يكون شاملا لجميع ما يترتب
ويكون وسيلة الى هذا الايجاد والاحداث اي الاخراج والاتحاد والقبول و
الاستناد وغيرها فيكون ذكر الاتحاد بعد ذكره مستدركا ومثل هذا ترد الرأيان
الاخران قال الشارح ينبغي ان يعلم انّ كل صورة لا تخرج من قوة الهيولى واخراج
الصورة الهيولانية القابلة للفساد معلول لها امّا الاول فلانّ النفس الناطقة
التي هي صورة هيولاها اي البدن الانساني لا تخرج من قوة هيولاها بل تأتي اليها
من الخارج اذا استويت وتم استعدادها فتتعلق بها وتتحد معها لانّ صورة ما انما
تخرج من قوة الهيولى اذا كانت محاطة فيها بالوجود كما بيناه مفصلا في الفصل العاشر
من بحث المبدإ الصوري لكن النفس الناطقة يستحيل ان تحاط بالوجود في قوة
الهيولى اي البدن الانساني لانّ النفس الانسانية صورة لا تحاط فعله وعمله
في الهيولى بل يتجاوز عنها ويكون فوقها كما بينه المص في الكتاب الثالث للنفس
وفي الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات حيث قال فيه لا يشترك جسماني
مع فعل النفس الناطقة وكل صورة لا تحاط فعله وعمله في الهيولى بل يتجاوز عنها
ويكون فوقها بالكلية لا تكون هي ايضا محاطة فيها بالوجود بل يتجاوز عنها ويكون
فوقها لانّ كل ما يعمل شيئا انما يعمل بسبب كونه موجودا بحيث لو كان محاطا في الهيولى
بالوجود يكون فعله وعمله ايضا محاطا فيها ولو لم يكن فعله وعمله محاطا فيها بل يكون
متجاوزا عنها وفوقا منها يكون هو ايضا متجاوزا عنها وفوقا منها بالوجود فالنفس
الانسانية لا تحاط فيها بالوجود بل تتجاوز عنها وتكون فوقا منها واذا لم تكن محاطة

فيها لا تخرج منها بل هي تاتي اليها من الخارج والهيئة فقط كما قال المص في الفصل الثالث
من ثاني تكون الحيوانات فلا تخرج كل صورة من قوة الهيولى واما الثاني فقد ظهر
مما سبق مرارا وان يعلم ان معلولات الهيولى اللازمة لها اتحادها مع الصورة و
اخذها وقبولها الصورة وكونها سندا ومحلا لها وتعينها الشخصي لها قال ولنبين
كل واحد منها على الانفراد فنقول الاتحاد قسمان الاتحاد بالقوة اي الاتحاد
قبل ان يتم ويكمل التكون كما ان قابلي الاتحاد يلاحظان انه يتحدا بالتفاعل الواقع
بينهما فعلا وانفعالا لكن الفعل الواقع بينهما ليس كفعل الفاعل بل بقدر مرتبتهما
والاتحاد بالفعل كما اذا اتحد قوابل الاتحاد بالفعل وتم تفاعلهما واما التوحيد
فهو فعل الموحد ولا نبحث ههنا بل عن قسمي الاتحاد خصوصا عن القسم الاول
لانا انما نلاحظ ان يتحد الهيولى والصورة ويقع التفاعل بينهما عند الاتحاد بالقوة
اي عند ابتدائه وقبل ان يتم ثم اذا تم هذا الاتحاد يحصل الاتحاد بالفعل الذي هو
غاية الاتحاد بالقوة ومنتهاه وتكون الهيولى والصورة متحدين كما بينا في الفصل
الثالث من البحث الثاني الواقع بعد شرح المتن السابع عشر ولان تعرف هذا
كما ينبغي لاحظ اتحاد الماء مع العسل فانك اذا القيت الماء على العسل وخلطتهما
يبتدئان ان يتفاعلا وينفعلا واذا تم التفاعل والانفعال يتحدان بالفعل ولكن
ينبغي ان يلاحظ الفرق الواقع بين هذا الاتحاد اي اتحاد الماء والعسل بالقوة
واتحاد الهيولى مع الصورة فانه في اتحاد الماء والعسل يفعل كل منهما مع الاخر
وينفعل منه بفعل وانفعال محققين موجودين لانه كلا منهما متصفان بالكيفيات الفاعلة
والمنفعلة واما في اتحاد الهيولى مع الصورة فلا يفعل منهما شيئ في الاخر ولا ينفعل منه
بفعل وانفعال محققين موجودين فيهما اذ ليس في شيئ منهما كيفية ما لا فاعلة ولا
منفعلة بل تسمى الصورة كالفعل والهيولى كالقوة كما حققه المص في المتن الخامس
عشر في ثامن ما بعد الطبيعة اما الصورة فتفعل ويطلق على عملها ان يفعل اي الفعل
بمعنى اعم من حيث ان الفعل يتحقق في كل علة واما الهيولى فتنفعل وهذا الانفعال
يمكن ان يطلق عليه الفعل بوجه ما اي مجازا كما قال المص في المتن التاسع عشر
من تاسع ما بعد الطبيعة ان الفعل يكون في الفاعل والانفعال في المنفعل وان اقتضى
ان يسمى هذا فعلا يكون باشتراك الاسم يعني انه اقتضى ان يسمى الانفعال الكائن
في المنفعل فعلا لا يكون فعلا حقيقة بل يكون فعلا باشتراك الاسم يعني مجازا وتما
ذكرنا علمت ان الاتحاد بالقوة قبل ان يتم ويكمل التكون معلول الهيولى لانها
هي علة مادية ويستعقب هذا الاتحاد بالقوة الاتحاد بالفعل ومن هذا يلزم
قبول الهيولى وسنديتها لها وهذه كلها معمولات الهيولى الاولى ومعلولاتها
في التكون لان الهيولى الاولى قوة انفعالية وقابلة وعلية القوة الانفعالية
والقابلة هو قبول الصورة وسنديتها لها وحفظها اياها بعد اخذها وقبولها
وايضا لا يمكن ان يلاحظ تكون لا يتحقق فيه هذه الثلثة اي اتحاد الهيولى مع الصورة

مع الصورة وقبولها اياها وسنديتها لها وهذه ليست معلولات للصورة فتكون
معلولات الهيولى واما كون الشرط الاخير اي تخصيصها الصورة وتشخيصها اياها معلولا
لها فيعرف مما اشتهر بين القوم من ان الهيولى مشخصة للصورة ومبدا للجزئية
ولما كان اقوال قوناس ان اخذ الهيولى وقبولها الصورة وسنديتها لها على نوعين
احدهما بالنظر الى وجودها وكونها مصورة وثانيهما بالنظر الى كونها مصورة فقط
والهيولى تأخذ وتقبل الصور الهيولانية وتكون سندا لها بالوجه الاول فان
الصور الهيولانية لا يمكن ان توجد وتبقى ولو آنا بدون الهيولى وانما تصور
الهيولى لا غير وتأخذ وتقبل الصورة الانسانية اي النفس الناطقة وتكون
سندا لها بالوجه الثاني فقط فان الصورة الانسانية وان توقفت على الهيولى
اي البدن الانساني بالتصور لكنها لا تتوقف عليها بالوجود والبقاء ومن هذا
يعلم ان قبول الهيولى وسنديتها بالوجه الاول لا يكونان لكل صورة بل لبعضها
فلا يكونان معلولا لها دائما وبالوجه الثاني يكونان لكل صورة فيكونان معلولين
لها انتهى فان قلت هل تتغاير هذه الامور اي مخرجية الصورة من الهيولى
وقبول الهيولى الصورة وكونها سندا لها وتشخيصها اياها ام فعلا واحدا قلت
هي فعل واحد في الخارج لكن يكون له معان وتعريفات مختلفة بحيث يكون بمعنى و
تعريف مخرجية الصورة من الهيولى وبمعنى وتعريف اخر قبول الهيولى وهكذا
في السائر اما انها فعل واحد في الخارج فلانها لو كانت متخالفة فيه لا يمكن ان يتحقق
في الهيولى مخرجية الصورة منها ولا يتحقق فيها اتحادها معها وقبولها لها والتالي
باطل لانه لو كان كذلك لكانت الصورة مخرجة من الهيولى بلا موضوع واما
ان لها معاني وتعريفات مختلفة فظاهر لا يخفى على احد **الفصل الثالث في ان الشيئ**
الذي يكون الهيولى الاولى علة بل هي نفسها او امر زائد عليها لما كانت العلة الفاعلية
اظهر العلل عندنا ناسب ان ننتقل بمناسبة معرفتها الى معرفة سائرها الخفية عندنا
فنقول العلة الفاعلية هي التي تفعل كالنجار فانه يفعل النجر والنحت وكالنار
فانها تفعل التسخين والاحراق وللعلة الفاعلية مبدا ان تفعل فعلها بها احدهما
اول واصلي وهو صورتها الجوهرية والاخر قريب وغير ذي واسطة وهو
قوتها كالقوة المحركة للنجار وحرارة النار وكذلك فيما نحن فيه العلة المادية
تكون علة للافعال المذكورة على ما بينا والكلام ههنا في انها باي واسطة تكون
علة ابذاتها ام بوجه اخر وقل ما السبب والوجه القريب لعليتها اذاتها ام
قوة قائمة بها زائدة عليها واعلم انه كما ينبغي ان نلاحظ العلة الفاعلية في القوة
وفي الفعل الاول يعني اذا لم يعمل بالفعل ولكن يقدر ان يعمل ونلاحظ بالفعل حين
يفعل بالفعل في نفس الامر ويتعين في حالها الاولى بمبدائه البعيد والقريب
وفي حالها الثانية بفعلها المؤثر كما سنبين بعد كذلك ينبغي لنا ان نجد في الهيولى
الشيئ الذي تكون به قابلة في الفعل الاول حتى يمكن ان تكون علة وتفعل بالفعل

وان نجد الشئ الذي تكون به علة بالفعل فلنبين الاول في هذا الفصل والثاني
في الفصل الاتي **ذكر رأيين متخالفين فيما نحن فيه مع ادلتهما** قال بعض الشراح
ان في الهيولى قوة مغايرة لماهيتها وان الهيولى جوهر وقوتها امر عرضي زائد عليها
خاصة لها واليه ذهب تامسطيوس وتوليتس وابن رشد على ما يستفاد من ظاهر
كلامه واستدل الاولان بان قوة الهيولى قوة وكل قوة قوة لذات شئ ثابتة
فيه ودالة على نسبته الى الفعل فقوة الهيولى قوة لذاتها ثابتة فيها ودالة
على نسبتها الى الفعل واذا كانت كذلك تكون وجها وسببا قريبا لعلية الهيولى
وذات الهيولى وماهيتها سبب اول بعيد واصلي وقال ابن رشد في شرح المتن
السبعين من الكتاب السابع يقع في جوهر الهيولى اي ذاتها ان يكون في قوتها
مجموع الصور لا على ان تكون تلك القوة في جوهرها بحيث تكون جزأ من تعريفها
لانها لو كانت في جوهرها كذلك لفسدت وجودها بارتفاع تلك القوة ووجود
بالفعل اي الصورة التي كانت الهيولى قابلة لها وبالجملة لو كانت قوة الهيولى داخلة
في جوهرها لفسد ذات الهيولى عند التكون وكانت داخلة في مقولة الى الشئ اي
المضاف لا في مقولة الجوهر انتهى توضيحه ان كل قوة متهيأة لفعل تفسد بمجئ هذا
الفعل الذي كانت متهيأة له فقوة الهيولى تفسد بمجئ الفعل الذي كانت متهيأة
له اي بمجئ الصورة التي كانت متهيأة لها فيلزم ان تفسد ذات الهيولى واللازم
مستحيل عندهم فكذا الملزوم فتكون امرا عرضيا لها زائدا عليها وايضا القوة
من مقولة المضاف بالذات لانها قوة بالنسبة الى الفعل وجوهر الهيولى وذاتها
ليس من مقولة المضاف بالذات بل من مقولة الجوهر والا لم يحصل عنها الجواهر
فقوة الهيولى ليست بداخلة في ذات الهيولى ولا عينها فيلزم ان تكون امرا عرضيا
لها زائدا عليها وسببا قريبا غير ذي واسطة لعلية الهيولى وذات الهيولى سببا اصليا
بعيدا وذهب اقوناس واتباعه وقاپراولس واذراولس وسونجنس واردانس
وسارج وقوبلنتس ورويس الى انه ليس لعلية الهيولى سببان احدهما
اصلي وبعيد وثانيهما قريب ولاذو واسطة بل تفعل معلولها اصالة وقريبا بذاتها
بلا واسطة امر اخر زائد عليها قال اقوناس في موضع من كتبه ان الفعل الذي يكون
في قوة الهيولى الاولى هي الصورة الجوهرية ولهذا لا يكون قوتها مغايرة لذاتها
وقال في موضع اخر الفعل والانفعال يقسمان كل جنس الموجود كما يظهر من تاسع
ما بعد الطبيعة فكما لا يكون قوة الكيف مغايرة لجنس الكيف كذلك لا يكون قوة
مغايرة لجنس الجوهر فلا يكون قوة الهيولى خاصة زائدة على ذاتها بل نفس الهيولى
قوة بذاتها ويستدل على هذا الرأي اولا بان قوة الهيولى عين ذات الهيولى
وذات الهيولى الفعل وتكون علة قريبة بنفسها من غير واسطة قوة مغايرة لها
فالهيولى تفعل وتكون علة قريبة بنفسها من غير واسطة قوة مغايرة لها اما الصغرى
فتثبت بانه لما كانت القوة تاخذ النوعية من الفعل كما علمنا المصرفي المتن الثالث

والثالث والعشرين من ثاني النفس تكون كما يكون الفعل الذي تاخذ منه النوعية
لكن الفعل الذي تاخذ منه القوة النوعية جوهري لانه هي الصورة الجوهرية
فقوة الهيولى هي جوهرية فتكون عين ذات الهيولى واما الكبرى فتبين بان
الهيولى تفعل وتكون علة قريبة وبلا واسطة لاخذ الفعل وقبوله والفعل يؤخذ
ويقبل من غير واسطة في القوة كما يظهر من المتن السادس عشر من ثاني النفس
فالهيولى تفعل وتكون علة قريبة بلا واسطة بقوتها وثانيا بان قوة الهيولى اما عين
ذات الهيولى او امر عرضي مغاير لها في نفس الامر او وجه مغاير لها بطبعه و
مفهومه لكن الثاني والثالث باطلان فتعين الاول اما بطلان الثاني فلانه لو كانت
قوة الهيولى امرا عرضيا مغايرا لها في نفس الامر لكانت الهيولى متحدة بالصورة
بالاتحاد العرضي فلم يركبا واحدا بالذات لانه لو اتحدت الهيولى مع الصورة
واخذها وقبلها بواسطة القوة العرضية لكان قبل الاتحاد والقبول امرا عرضيا
لان الفعل والقوة من جنس واحد لكن لا يمكن ان يكون جسم واحدا بالذات
بالاتحاد والقبول العرضي بل واحدا بالعرض لو اما بطلان الثالث فلانه لا ضرورة
في وضع هذا التغاير لان بهذا الوجه اي قوة الهيولى عين الهيولى في نفس الامر
وقال الشارح الفيلسوف وانا اقول ان قوة الهيولى الاولى التي بها تكون
الهيولى علة قريبة وبلا واسطة لافعالها ومعلولاتها ليست امرا عرضيا مغايرا
للهيولى في الخارج خاصة لها زائدا عليها فيه وليس اتحاد الهيولى مع الصورة
وقبولها اياها وتركب المركب منها وحصوله بالفعل وبتوسط وان في الهيولى
قوتين لعليتها متغايرتين بالمفهوم في العقل احدهما اصلية وبعيدة بنسبتها الى جميع
الصور على السوية والاخرى قريبة وغير ذي واسطة متهيئة ومتعينة لصورة معينة
لا لغيرها وان هاتين القوتين عين ذات الهيولى في نفس الامر والوجود متغايرتان
بالمفهوم في العقل والتعين وعدمه قال اما الاول فيثبت بما نقل من اقوناس بان
يقال لو كانت قوة الهيولى امرا عرضيا لها يلزم ان يكون اتحادها مع الصورة
وقبولها اياها الحاصلين بتوسط هذه القوة عرضيين فيلزم ان لا يكون الجسم
المركب الحاصل من الهيولى والصورة واحدا بالذات كما مر ومن ثمه اجاب المصر
في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة بعد ان سأل كيف يكون الانسان المجتمع
من الموجودات الكثيرة المختلفة واحدا بالذات وما الشئ الذي يجعله واحدا
بان الانسان المجتمع منها واحد بالذات لانه مركب من الهيولى التي هي قوة و
من الصورة التي هي فعل قال فيه ان كان تلك الهيولى وهذه صورة وتلك
قوة وهذه فعلا كما قلنا لا يرى اشتباه انتهى لانه علم من هذا ان ذات الهيولى
قوة وذات الصورة فعل عنده وان الهيولى والصورة قد اتحدتا بذاتهما
لا بواسطة قوة عرضية مغايرة للهيولى في نفس الامر والا لم يرتفع الاشتباه
فقوة الهيولى ليست بامر عرضي زائد عليها ولانه تعلم قولنا الثاني والثالث ينبغي

ان تعلم ان الهيولى الاولى يمكن ان تلاحظ اولا من حيث انها في نفسها ذات
وماهية بسيطة وبهذا الاعتبار تلاحظ في نفسها كشئ مطلق لان ذات الاشياء
وماهياتها لا تنسب الى شئ خارج من انفسها ثم هذه الذات والماهية ذات
وجوهر لا كامل ولا تام في نفسها وكل لا كامل ولا تام تحتاج الى الشئ الذي يكمله
ويتمه فذات الهيولى وماهيتها تحتاج الى الشئ الذي يكملها ويتمها اي الصورة
التي تكملها وتتمها وكما قال المصنف في المتن الثاني من ثاني النفس والمتن
الثامن من سابع ما بعد الطبيعة التي تقال الهيولى بالنظر اليها بهذا الشئ ومن ثمة
تكون الهيولى الاولى مضافة بالذات الى الصورة كما قال المص في المتن
السادس والعشرين من ثاني النفس من ان الهيولى من الاشياء التي تكون
مضافة الى شئ انتهى لان كل شئ ينظر بالنسبة الى شئ فهو من حيث ينظر بالنسبة
اليه يكون من مقولة المضاف فلما كانت ذات الهيولى وماهيتها بهذا الاعتبار
محتاجة الى المكمل اي الصورة فظاهر ان ذاتها وماهيتها عين قوتها في نفس الامر
ومغايرها بالمفهوم في العقل بحيث تكون الهيولى بقوتها هذه اقرب الى العلية
من ذاتها وماهيتها لان ذاتها وماهيتها انما تفعل افعالها وتكون علة لها بكونها
قوة لا من حيث انها ذات مطلقة ولقد صدق من قال ان القوة المطلقة
للعلة لا تكون سببا لعليتها الا بسبب نسبة متعلقة الى المعلول وانا اسمي قوة
الهيولى هذه اصلية بالنسبة الى علية الهيولى لانها لما كانت مطلقة لا متعينة
لشئ بحيث يكون نسبتها الى جميع الصور القابلة لها على السوية وكان لا يحصل
من المطلقة اللامتعينة من حيث انها مطلقة لا معينة معلول وفعل معين للزوم
الترجيح بلا مرجح وجب ان يلاحظ في تلك الهيولى قوة قريبة الى المعلول
منها وقوة اخرى قابلة اقرب من هذه اليه بها يكون نسبة الهيولى الى صورة
اولى من نسبتها الى صورة اخرى وهاتان القوتان ليستا امرين موجودين
مغايرين للهيولى في الخارج بل عينان لها فيه متغايران لها بالمفهوم في العقل فقط
وكذلك الثانية بالنسبة الى الاولى ومن هذا التعليم يعلم ما قال المص الصورة
اخرى تكون هيولى اخرى وما قال في المتن الثالث والاربعين من الكتاب
السابق لا يصير كل شئ من كل شئ الا ان يأخذ احد بالعرض بل الابيض يصير
من اللاابيض لكن لا من كل لاابيض بل من الاسود والمتوسطات وما قال
في المتن الثاني والستين من السابق حين اراد ان يبين الهيولى المخصوصة التي
يتكون منها الاشياء يوجد دائما شئ موضوع يتكون منه ما يتكون كما يتكون
النباتات والحيوانات من البذر انتهى فلما لم يكن ذات الهيولى معينة لصورة
دون اخرى ولم يكن نسبة قوتها الاولى الاصلية المطلقة الى صور متعينة
اولى من نسبتها الى صورة اخرى لزم ان تكون هذه النسبة بقوة اخرى اقرب
الى المعلول منها يكون نسبتها الى صورة اولى من نسبتها الى اخرى وجميع ما قلنا

ما قلنا يمكن ان يتوزر بما بينا في الفصل السادس من بحث المبدا الهيولاني من ان للهيولى
شوقين الى الصورة اصليا واقرب وبما قلنا في البحث الثالث بعد شرح المتن الثاني والاربعين
من السابق من ان المبداء العدمي المتحقق في الهيولى على ضربين وبما حققنا الى ههنا
ظهر ان ذات الهيولى الاولى اصل في عليتها ثم ان هذه الذات الملحوظة بوجه اخر تكون
قابلة ما وقوة اصلية لا معينة لصورة ما بل تكون نسبتها الى جميع الصور على السوية
ثم هذه القوة تتخصص وتتعين لقبول صورة متعينة لا غيرها وتصير قوة اقرب
الى المعلول منها فالهيولى تفعل فعلها بسبب هاتين القوتين العينيتين لها في الخارج المغايرتين
لها في العقل **حل ادلة الرأي الاول من حيث ترى ان تكون مخالفة لرأينا**
نجيب عن الاول بان قوة لشئ يمكن ان يقال على وجهين تقال قوة لشئ يتعين بها
لتعين شئ بفصل وكمال متوخر في ذاته ووجوده وهذا الشئ لا يتقدم على هذه القوة
ولا تثبت اي فيه ثبوت صفة في ذات شئ مغايرة هي له وتقال قوة لشئ تام الذات
والوجود فهذه تثبت له وتقبل فيه ثبوت صفة وقبولها في شئ مغاير لها في نفس الامر
وقوة الهيولى الاولى انما هي قوة لذاتها بالوجه الاول فلا تتقدم ذاتها عليها
ولا تثبت لها ثبوت امر لشئ مغاير له في نفس الامر وقوة باصرة الانسان ليست
قوة له بالوجه الاول فان الانسان لا يتعين بها تعين شئ في بفصل وكمال موخر في ذاته
ووجوده بل هي قوة له بالمعنى الثاني فانها قوة للانسان التام الذات والوجود
ثابتة ومقبولة فيها ثبوت صفة وقبولها في شئ مغاير لها في نفس الامر وكذلك
الاضافة المدلولة للقوة تقال بمعنيين مذكورين وبهذا كله يثبت ءمن الفرق
الواقع بين الاضافة المقولية والاضافة المابعد الطبيعية فان الاولى من حيث
انها عرضية تعرض على شئ تام الذات والوجود والثانية تتحقق تحققا باطنيا
في الشئ الذي تكون اضافة له كالفصل المكمل لان الاضافة المابعد الطبيعية
كاضافة المخلوقات الى الخالق لا تتقدم المخلوقات عليها ولا تتحقق اولا في المخلوقات
قبل ان توجد بالفعل وكذلك اضافة قوة الباصرة المابعد الطبيعية لا تتاخر عن القوة
الباصرة ولا تتحقق فيها بعد ان تتحقق الباصرة بل تتحقق فيها تحققا باطنيا ولهذا لا يمكن
ان تعقل امثال هذه الاشياء بدون تعقل مثل هذه الاضافة واما القوة التي
اثبتها ابن رشد فهي مثل القوة الثانية القريبة التي اثبتناها لكن قد عرفت انها
ليست بعرضية بل هي عين ذات الهيولى وقوتها الاصلية في نفس الامر بمعنى اخر
بالنظر الى صورة متعينة وصورة اخرى كذلك كما بين فيما سبق ومن هذا يظهر
الجواب عن دليلي ابن رشد المذكورين في الفصل الاول اما عن الاول فلان
هذه القوة القريبة التي قال ابن رشد انها تفسد عند مجئ الصورة التي كانت
الهيولى مستعدة ومتهياة لها استعدادا وتهياء قريبا لا تفسد ذاتها في نفس الامر
لانها عين ذات الهيولى بل انما تفسد كونها قريبة وكونها معينة لهذه الصورة دون
تلك الصورة ولا يجوز ان يشتبه في ان وجه التخصص والتعيين الذي به كانت

الهيولى اولى لان تصور بصورة النباتات مثلا من ان تصور بصورة الحجر لا يبقى عند
مجئ صور النباتات فان عدم بقائه ضروري وانما تبقى ذاته اى ذات الهيولى واما
عن الثانى فلان القوى الغير الداخلة فى مقولة الجوهر انما هى القوى العرضية لا الجوهرية
وقوة الهيولى جوهر كما مر مرارا واما ما ذهب اليه اصحاب الراى الثانى من ان قوة
الهيولى ليست بعرضية فنحن نقول به ايضا لكنا نقول ايضا بقوة اخرى قريبة ولازمة
لعلية الهيولى ومغايرة بالمعنى والتعريف لذات الهيولى والقوة المعينة منهم
المسماة عندنا بالقوة الاصلية لم يقولوا بها وقصروا واما ما استدلوا به على رأيهم
من ان قوة الهيولى عين ذات الهيولى وذات الهيولى تنفعل وتكون علة قريبة
من غير واسطة [2] فلا يستلزم ما ادعوه لان الامتياز العقلى الواقع بين ذات الهيولى
وقوتها المسلم عندهم ايضا يكفى لان تسلم لاحدهما شئ ولا تسلم للاخرى فدليلهم
المذكور ليس الا مثل ان يقال ان النفس النباتية والحيوانية عين النفس الانسانية
والنفس الانسانية تعقل فالنفس النباتية والحيوانية تعقلان فكما ان هذا الدليل
شاغبة فكذا دليلهم المذكور واما دليلهم الثانى فمردود بان قولهم فيه لان هذا
الوجه اى قوة الهيولى عين الهيولى فى نفس الامر لا يثبت قولهم لا ضرورة فى وضع
هذا التغاير اذ قد عرفت الضرورة الواقعة فيه **الفصل الرابع فى العلية الفعلية
للهيولى** لما بينا علية الهيولى بالقوة وما هى فى الفصل السابق اردنا ان نبين اى
شئ يكون عليتها بالفعل فاعلم انه قد وقع فى بيان هذا مباحثات عظيمة بين المتأخرين
فذهب بعضهم الى ان عليتها الفعلية ليست الا نفس الهيولى التى تركب الجسم الطبيعى
بنفسها وتكون جزءا منه بنفسها وتكون بنفسها محلا للصورة الجوهرية ومسندا لها
وقال بعضهم ان عليتها بالفعل لا تحقق بها الا نسبة العلة الى المعلول وقال بعضهم انها
وجه ما ذاتى للهيولى مغاير بطبعه لها وقال بعضهم انها انفعال الهيولى من فعل الفاعل
المخرج من قوتها الصورة الجوهرية عليها وذهب بعضهم الى انها ليست الا معلولها
الملحوظ بوجه اخر اقول الرأى الاول باطل لان علية الهيولى بالفعل ليست
على وجه واحد دائما ونفس الهيولى تكون على وجه واحد دائما ففعلية الهيولى
بالفعل ليست نفس الهيولى والثانى كذب لان نسبة العلة الى المعلول متأخر
بالذات عن العلة بالفعل من حيث انها علة لشئ وجاعلة اياه بالفعل فلا يمكن ان تكون
عليتها بالفعل والثالث فاسد لان الوجه المغاير بطبعه للهيولى اما جوهر او عرض
لكنه ليس بجوهر والا لكانت الهيولى مركبة من جوهرين او لوجد فيها جوهر اخر
مغاير للصورة الجوهرية والتالى باطل بقسميه لما مر مرارا وليس بعرض والا
لم يكن المركب من الهيولى والصورة الجوهريتين واحدا بالذات والرابع ايضا
خارج عما نحن فيه لان الهيولى من حيث انها تقبل فعل الفاعل وتنفعل منه لا تنسب
الى معلولها بل الى الفاعل وكل علة من حيث انها علة تنسب الى معلولها فالهيولى
من حيث انها تقبل فعل الفاعل وتنفعل ليست بعلة فلا تكون عليتها بالفعل انفعالها

[2] بقوتها فالهيولى تنفعل بجميع [illegible] من غير واسطة علة قريبة صح

انفعالها من فعل الفاعل والخامس ظاهره فاسد لكنه قابل للتوجيه كما سيأتى وذهب
اكثر الشراح الى ان عليتها الاولى بالفعل بالنظر الى الصورة هو اتحادها معها بوجه
قبولها اياها وتصورها بها كما ان علية الصورة بالنظر الى الهيولى هو اتحاد الصورة
مع الهيولى بتصويرها اياه وعليتهما معا بالفعل بالنظر الى الجسم المركب منهما هو
تركب كل منهما بالاخرى واتحاده معها ولهذا قال الراهب اوويدوان علية
مجموع العلة المادية والصورية هو اتحاد الهيولى مع الصورة من طرف الهيولى
واتحاد الصورة مع الهيولى من طرف الصورة وهذا مما لا يجوز ان ينازع فيه
والى هذا الرأى ذهب سانترج وبرتادوس واورسا وامقس واكثر علماء
اللاتين لكنى اقول لا يخلو اما ان يكون الكلام فى علية الهيولى بالنظر الى الصور الهيولانية
المخرجة من قوة الهيولى او فى عليتها بالنظر الى الصور الغير المخرجة منها كالنفوس
الناطقة فان كان الكلام فى عليتها بالنظر الى الصور الهيولانية المخرجة من قوة
الهيولى فالذى به علة بالفعل ولا حين تتكون الاجسام الطبيعية التى تكون هذه
الصور صورا لها هو اخراج الهيولى الصورة او قل هو سعيها المخرج من قوتها
تلك الصور الذى تبينه المص بقوله عنها غير انها يعنى الهيولى موضوع تخرج عنها
الصورة لا اتحادها معها وان كان الكلام فى عليتها بالنظر الى الصور الغير الهيولانية
المتعلقة بها اى النفوس الانسانية فما يكون به الهيولى علة بالفعل بالنظر اليها هو
اتحادها معها ثم ندعى انه لما كان الاكثر يعتبر اعتبارا ازيد من الاقل حتى تضع الاسماء
باعتباره لا باعتبار الاقل وكانت الصور الهيولانية اكثر من الغير الهيولانية
المتعلقة بالابدان يرى ان لا يكون الرأى المذكور القائل بان علية الهيولى بالفعل
بالنظر الى الصور هو اتحادها معها صحيحا اذا اخذ كليا واثبت الاول بان الشئ
الذى به يكون الهيولى علة بالفعل بالنظر الى الصورة الهيولانية المخرجة من قوتها
هو الذى تلاحظ اولا ان تبتدئ به الهيولى ان تفعل بالفعل لان كل ما يلاحظ اولا
ان يبتدئ به العلة وان تفعل بالفعل به العلة وان تفعل بالفعل به تكون علة بالفعل
اولا كما ان ما يكون به الفاعل علة بالفعل اولا هو فعله لانه الذى يلاحظ اولا ان يبتدئ
به ان يفعل وما يلاحظ اولا ان يبتدئ به الهيولى ان تفعل بالفعل بالنظر الى الصور
الهيولانية حين تتكون الاجسام الطبيعية التى هذه الصور صورا لها هو اخراجها
تلك الصور لا اتحادها مع الهيولى لان الاخراج سبب الاتحاد فالشئ الذى به
تكون الهيولى علة بالفعل بالنظر الى الصور الهيولانية المخرجة من قوتها حين تتكون
الاجسام الطبيعية التى تكون هذه الصور صورا لها هو اخراجها هذه الصور لا اتحادها
معها وايضا يتحقق فى الهيولى بالنظر الى الصور المخرجة منها والتكون اخراج الصورة
منها واتحادها مع الصورة وقبولها اياها وكونها مسندا لها والملحوظ فيها منها اولا
هو الاخراج لا غير ومتى تحقق اشياء كثيرة فى شئ فالشئ الذى يلاحظ فيه اولا
هو المعين له لا الملحوظ فيه ثانيا فاخراج الصورة هو الذى به يكون الهيولى علة بالفعل

اولا بالنظر الى الصور المخرجة من المكونة هو اخراج تلك الصور وما قلنا هو المستفاد
من كلمات المصنف فانه لم يبين العلية المادية باتحادها مع الصورة بل بالاخراج
والنسبة اللذين عبر عنهما بقوله عنه اى هى موضوع يكون عنه المعلول قال
فى المتن الثامن والعشرين من هذا الكتاب فالذى عنه يصير شئ حال كونه فيه
تسمى علة بوجه كنحاس الصنم وفضة الكاس وقال فى المتن الحادى والثلثين
ان عناصر الهجار ومادة المصنوعات والنار وامثال هذه الاجسام واجزاء
الكل علل كالذى عنه وكذا قال فى الفصل الثانى من خامس ما بعد الطبيعة واثبت
الثانى بان اتحادها معها هو الذى يبتدى به الهيولى ان تنفعل بالفعل بالنظر
الى النفوس الانسانية لا اخراجها لان النفوس الناطقة لا تخرج منها بل هى الهية
تأتى اليها من الخارج فقط كما قال المصنف فى الفصل الثالث من ثانى النفس ونظهر
الثالث مما ذكرنا الآن انه لما كان التسمية باعتبار الاكثر لا باعتبار الاقل كما قال
المصنف فى المتن التاسع والاربعين من ثانى النفس وكانت الصور الهيولانية
المخرجة من قوتها اكثر من الصور الانسانية باعداد لا تحصى فمن رأى ان تكون
الهيولى علة بالفعل بالنظر الى مطلق الصور باتحادها معها ليس رأيه صحيحا لانه
عين عليتها بالفعل بالنظر اليها باعتبار الاقل لا الاكثر وان عارضنا احد اولا بان
فعل الفاعل وتأثيره فى الهيولى يلاحظ فيها اولا وقبل اخراج الصورة وما يلاحظ
فيها اولا وقبل اخراج الصورة به تكون الهيولى علة بالفعل اولا لا باخراج
الصورة فبفعل الفاعل تكون الهيولى علة بالفعل اولا وثانيا بان الهيولى علة
منفعلة بطبعها فتكون عليتها بالفعل اولا بالانفعال واخراج الصورة من قوتها
ليس انفعالا بل الانفعال قبول فعل الفاعل فالهيولى تكون علة بالفعل اولا
بقبول فعل الفاعل لا باخراج الصورة وثالثا بان اتحاد الهيولى مع الصورة
وقبولها اياها وكونها مسندا لها مما يتوقف عليه ويرتبط به معلولها ما دام موجودا
لا اخراج الصورة لانه انما يتحقق آنا ثم ينعدم وعلية شئ لشئ انما يكون بما يتوقف
عليه ويرتبط به المعلول ما دام موجودا لا بغيره فباتحاد الهيولى مع الصورة
وقبولها اياها وكونها مسندا لها تكون علية الهيولى لا باخراج الصورة نجيب
عن الاول بان فعل الفاعل ان لوحظ من حيث انه عرض ما لا يمكن ان يؤخذ فى الهيولى
فلا يكون به الهيولى علة بالفعل بوجه ما لان ما يكون به شئ علة بالفعل يجب ان يتحقق
فيه بلا واسطة وان لوحظ من حيث انه تبديل جوهرى فيتحقق مع الاخراج و
القبول وكون الهيولى مسندا فى آن واحد لان هذه كلها فعل واحد فى الخارج
كما بينا انفا لكن الاخراج متقدم بالطبع من غيره لانه ما يتحقق اولا فى الهيولى التى يقع
التبدل فيها هو عدم الصورة المحدثة ثم يلاحظ اخراجها ثم اتحاد الهيولى معها ثم
قبولها اياها ثم كونها مسندا لها وعن الثانى بانا نسلم كون الهيولى علة منفعلة
بالطبع وكون عليتها بالفعل بالانفعال لكن ننكر عدم انفعال الهيولى باخراج الصورة

الصورة من قوتها فان اخراجها من قوتها ليس الا ان تجعل الهيولى بحيث يظهر بالفعل
ما كان فى قوتها وهذا ليس الا انفعالها وعن الثالث بان ما قيل فيه من ان علية
الشئ انما تكون بما يتوقف عليه ويرتبط به المعلول ما دام موجودا لا بغيره باطل
لان علية العلة الفاعلية لمعلولها انما تكون بفعله المتعلق بالمعلول فلو كان علية شئ
انما تكون بما يتوقف عليه ويرتبط به المعلول ما دام موجودا لا بغيره لما كان علية
العلة الفاعلية لمعلولها بفعله المتعلق بالمعلول والتالى باطل لما يجئ من ان عليتها لمعلولها
بالفعل اولا انما تكون به ولان اخراج الصور الهيولانية يتوقف عليه اتحاد الهيولى
مع الصورة وقبولها اياها وكونها مسندا لها اذ لو لم تخرج الصور عن الهيولى
لا يمكن ان تتحد معها وان تقبلها وان تكون مسندا لها فلزم ان تكون عليتها اولا به لا بغيرها
وان لم يتوقف عليه المعلول ما دام موجودا **الفصل الخامس فى الشروط اللازمة
لعلية العلة المادية بالفعل** اعلم انه كما انه تتحقق فى سائر الاسباب الاصلية والقريبة
شرط لا يمكن ان تكون هذه العلل عللا بالفعل بدونها ولا يمكن ان توجد معلولاتها بدونها
كما لا يمكن ان يحرق النار شيئا مع كونها مالكة لصورتها الجوهرية وحرارتها بدون
ان تقرب من الشئ القابل للاحتراق وان ترفع الموانع له كذلك تتحقق للهيولى
الاولى شرائط لا يمكن ان تكون علة بالفعل بدونها ولا يمكن ان يتحقق معلولها بدونها
ولان نعرف بهذا على وجه الكمال ينبغى ان تعلم ان هذه الشروط على ضربين بعضها تسمى
لا حقيقية وبعضها حقيقية والشرط اللاحقيقى اللازم لان يعمل شئ هو الذى لا يمكن
ان يكون علة بالفعل بدونها ولا يمكن ان يتحقق معلولها بدونها ولان نعرف بهذا
على وجه الكمال ينبغى ان نعلم ان هذه الشروط على ضربين بعضها تسمى لا حقيقية
وبعضها حقيقية والشروط اللاحقيقى اللازم لان يعمل شئ هو الذى لا يمكن ان يفعل
العلة علة بدونه ويكون محاطا فيها اما كجزء لها الذاتى او كالسبب الاول الاصلى
او كالسبب القريب للفعل والعمل مثلا ماهية زيد وموجوديته وجوهريته وجسميته
وحيوانيته شروط واجبة لان يتكلم زيد وكذا نفسه الناطقة وعقله شرطان ضروريان
لان يتفكر وهذا الشرط سماه بعضهم عاما وامرا ما بعد طبيعى والشرط المقول حقيقة
الذى يعبر عنه فى اصطلاح القوم بقولهم بدونه لا اى الذى لا يمكن ان يوجد
المعلول بدونه يجب ان يكون له علامات ثلاث احدها ان لا يكون عين علة من الاربع
ولا داخلا فيها او لا سبب الفعل والعمل وثانيتها ان يكون تحققه ضروريا بحيث لا يمكن
ان يكون العلة علة بالفعل بدونه وثالثتها ان لا يكون مؤخرا من المعلول كتقرب
النار من قابل الاحتراق فانه ليس عين النار ولا داخلا فيها ولا سببا للاحتراق
ولا تحققه ضرورى بحيث لا يمكن ان تكون النار علة بالفعل اى لا يمكن ان تحرق
قابل الاحتراق بدون ان تقرب منه وليس مؤخرا من احتراق قابل الاحتراق
والى هذا التقسيم يرجع تقسيم بعض العلماء حيث قالوا البعض الشرط شرط
السبب والعامل وبعضه شرط بالنظر الى العمل والاول كالتشخص لما قال

الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة الافعال للجزئيات اي الجزئيات
تفعل الافعال والثاني كتقرب النار من قابل الاحراق قال الشارح واذا علم هذا
فاقول اولا ان موجودية الهيولى الاولى شرط لاحقيقي لازم لعليتها بالفعل اما
انها شرط لاحقيقي فلان الموجودية كامر باطني لها وعام مشترك بينها وبين سائر
الموجودات وامرها بعد طبيعي وكل ما كان كذلك فهو شرط لاحقيقي فموجودية
الهيولى الاولى شرط لاحقيقي واما انها لازم لعليتها بالفعل فلان الهيولى انما تكون
علة بالفعل بان تكون موضوعا والموضوع يجب ان يأخذ ويقبل فعل الفاعل بقدر
مرتبته وان يستعد ويتهيأ لقبول الصور فيجب ان يوجد بالفعل لان التكون
الجوهري انما يكون في الهيولى وعليها فلو لم يجب ان تكون موجودة يلزم ان يكون
التكون الجوهري في المعدوم وعليه والتالي بط فكذا المقدم حتى قال علماء الالهي
ان عدم كون الاجسام الطبيعية مخلوقة ليس لانها تصير عن الهيولى المستعدة
للوجود بل لانها تصير عن الهيولى فهي ليست مخلوقة لانها تصير عن الهيولى الموجودة
بالفعل ويلزم من هذا ان لا تكون علة بالفعل الا من حيث انها توجد بالفعل واثبتوا
القضية الاولى بان الهيولى حين كونها الله تعالى كونها عن الهيولى المستعدة للوجود
والا لما امكن ان تكون ولكنها مخلوقة لان تكونها عن الهيولى المستعدة للوجود تكون
عن العدم الخارجي لان الهيولى المستعدة للوجود من حيث انها مستعدة للوجود
معدومة ولهذا لا تكون لفظة عن في هذا القول اي عن الهيولى المستعدة داخلة
على العلة المادية بل على المبدا فاذا دخلت على العلة المادية مثل ان يقال صار
صورة الهواء عن هيولى الماء يجب ان يراد بمدخولها الهيولى الموجودة
بالفعل لا المستعدة لان توجد وينبغي ان يعلم انا لا نريد بموجودية الهيولى
ههنا وجودها الخاص ان كان لها وجود وقد تكلمنا له في الفصل الخامس
في بحث المبدا المادي بل انما اريد بها موجوديتها ووجودها التي افادها
الصورة لها لان الموجودية اللازمة لاعمال اعمالها كالتهيؤ لصورة جديدة
واتحادها معها وقبولها اياها يجب ان تكون كاملة والوجود الكامل انما
يكون لها من الصورة على ما اتفق عليه كلمة القوم واقول ثانيا الشرط الحقيقي
الضروري لان تفعل الهيولى اعمالها بالفعل هو مقارنة الهيولى مع الصورة
اي تداخلهما لانهما يجب ان تتحدا حتى تركبا وتفعلا الكل واتحادهما لا يكون
باي اتحاد كان او بوضعهما قريبا بل باتحاد باطني كاتحاد القوة والفعل كما
علمنا المصرفي المتن الخامس عشر من تمام ما بعد الطبيعة اي بان تعمل الصورة
من كل وجه ومن كل جانب وتكمل الهيولى وتحيطها وبان تنفعل الهيولى وتكمل
وتحاط انفعالا وتكملة واحاطة باطنيا كما بينه المصرفي المتن الثاني والسبعين
والمتن التسعين من اول كتب النفس وهذا الاتحاد والتداخل الواقع بينهما
لا يمكن ان يلاحظ بين الاشياء التي لا تتحد بهذا الوجه وانما يمكن ان يلاحظ من عدمها

من عدمها فان نفس ناطقة زيد الذي مات امس موجودة اليوم وهيولاها موجودة
بصورة اخرى لكن زيدا ليس بموجود ولا علية الهيولى وصورته بمتحقق لمفارقة
كل منهما عن الاخرى بل لو تقربت صورته اي نفسه الناطقة اليها اي الى هيولاه
ولم تعمل فيها لا يوجد منهما زيد واقول ثالثا يجب لعلية الهيولى بالفعل كالشرط
المقول حقيقة وتهيؤها وتعينها لصورة كذا وكذا ومرادي من تهيؤها هو استعداد ذات
اللاحقة بها من الفاعل بها تتهيأ وتستحضر لصورتها تهيؤا واستحضارا اولى
من تهيؤها واستحضارها لصورة اخرى ولا اريد بتغيرها امرا مغايرا لها في نفس
الامر بل اريد به الهيولى من حيث انها تخصصت وتعينت لصورة كذا اولى من تخصصها
وتعينها لصورة اخرى وهذه الحال ظاهرة في الخارج فان الخشب مثلا حين يباشر
ان يصير نارا قبل ان تصير نارا يتهيؤ وتستحضر لان يصير نارا بالحرارة واليبوسة
اللاحقة به من نار وحين يباشر ان يصير ترابا قبل ان يصير ترابا يتهيؤ ويستحضر
لان يصير ترابا بالرطوبة والبرودة اللاحقة به من الماء والتراب وليس سوى
هذه الشروط شرط اخر لان من قال بان كمالا ما غير معين حال في الهيولى الاولى
لا متكونة ولا فاسدة غير مفارق عنها ابدا متحقق قبل قبول الصورة الجوهرية
وكونها مصورا بها قبلية بالذات لم يصب كما بينا في الفصل الرابع من البحث الاول
بعد شرح الكتاب الاول واما الذين قالوا فان انه لا بد لعلية العلة المادية من مناسبة
واقعة بينها وبين الصورة وبالجملة بين الموضوع والصورة لان كل موضوع
لا يقبل اي صورة كانت ولا كل صورة تصور اي هيولى كانت فانه لا يمكن
ان يصور موضوع جسمي بصورة ملكية وان يصور موضوع ملكي بصورة
هيولانية لانه ليس بينهما مناسبة فقد اصاب لكنه لا يجوز ان نظن ان المناسبة
المذكورة الواقعة بين الهيولى والصورة شرط حقيقي لكونها محاطة احاطة
باطنية في جوهر الاشياء اللامناسبة وعوديها لان عدم كون الموضوع مناسبا
لقبول صورة كذا ان يكون طبعه وقوته بحيث لا يقدر ان يطلب تلك الصورة
توضيحه ان عدم مناسبة الموضوع والصورة اما تعاقب طبيعة الموضوع
والصورة وقوتيهما بالذات او يكون بينهما بالعرض فقط واللامناسبة
المتعاقبة لطبيعة الموضوع والصورة وقوتيهما تكون كما بين الموضوع الجسمي
والصورة الملكية وبين الموضوع الملكي والصورة الهيولانية واللامناسبة
الكائنة فيهما بالعرض تكون كما بين هيولى التراب وصورة اللحم والهيولى
المناسبة لهذه الصورة هي هيولى الكيلوس والكيموس والدم وهيولى التراب
وان كانت لا مناسبة لصورة اللحم لكنها يمكن ان تكون مناسبة لها بالتبدل
والتكون مرة بعد اخرى وهذا الاستعداد شرط قد ذكرناه فيما تكلمنا ثالثا

البحث الرابع في بيان العلة الصورية

يمكن ان تعلم احوال العلة الصورية مما
ذكرنا في بيان احوال العلة المادية بسهولة لان الاحوال المثبتة للهيولى تثبت

مقابلتها للصورة ومن هذا تعلم ان كلامنا ههنا ليس للصورة الخارجة كالصور
المثالية ولا للصورة المجردة بل كلامنا انما هو للصورة الجوهرية المتعلقة بالهيولى
لكن لا بالنظر الى ذاتها لانا قد تكلمنا لها منظورة بذاتها فى بحث المبدا الصورى
بعد شرح الكتاب السابق بل بالنظر الى عليتها فينبغى ان يطلب لعليتها امورا
اربعة كما طلبت لعلية الهيولى بطلب اولا اى شئ معلولها وثانيا باى شئ تكون
علة وثالثا اى شئ عليتها بالفعل ورابعا كم شروط يطلب لعليتها وفى هذا البحث
فصلان **الفصل الاول فى بيان افعال العلة الصورية** اعلم ان علية العلة الصورية
ضربان الاول بالنظر الى الجسم الطبيعى والثانى بالنظر الى الهيولى كما ان علية الهيولى
تكون بالنظر الى الجسم الطبيعى وبالنظر الى الصورة كما مر وهذان الضربان ليسا
فعلين متغايرين فى الخارج بحيث يمكن ان يفارق كل منهما عن الاخر كما زعم ثوآبتش
ورنا على ما نقل عنه قابزاوتش بل متحدين فيه متغايرين فى العقل لان الصورة
تفعل فى الهيولى بفعل تفعل به فى الجسم الطبيعى ولا يمكن ان تفعل الصورة فيها وتفعل
هى منها بدون ان يحصل الجسم الطبيعى بهذا الفعل وكذا لا يمكن ان تركب الجسم
الطبيعى ويحصل هو منها بدون ان تفعل فى الهيولى وتصورها بهذا الفعل فيجب ان تعرف
ان عليتها بالنظر اليهما فعل واحد فى الخارج متعدد معنى فى العقل بحيث يسمى بمعنى فعلا
متعلقا بالهيولى وتصويرا لها وبمعنى اخر امساكا وحفظا لها وبمعنى اخر تركيبا للمركب
واذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف القوم فى ان علية الصورة بالنظر الى الهيولى
فعل واحد او متعدد فذهب الراهب شارح وآوترسا وبعض اخر ان علية الصورة
الجوهرية بالنظر الى الهيولى بل علية كل صورة بالنظر الى موضوعها امر واحد فقط
وهو التصوير الذى به تكون الصورة فيها وبه تفعل فيها وذهب الراهب فوشنقه
وبعض اخر الى انها ثنتان احدهما هو تصويرها الذى به تكمل الهيولى والاخرى
حفظها اياها اى وحدتها قال الشارح وانا اقول افعال كل صورة متعلقة بالهيولى
بالنظر الى الهيولى ثلثة اتحادها معها فى التكون وتصويرها اياها وامساكها وحفظها
اياها وهذه الافعال دائمة لكل صورة متعلقة بالهيولى ما دامت موجودة غير منفكة
عنها قال اما الاول فظاهر مما ذكرنا فى الفصل الثانى من البحث السابق لعلية العلة
المادية فانه اذا لوحظ ان يتحد الهيولى والصورة اتحاد القوة والفعل و
هو مرادنا بالاتحاد فى التكون يلاحظ ان تكون للهيولى علية للصورة بقدر قوة
جنسها وللصورة علية للهيولى بقدر قوة جنسها ايضا كما بين فى الفصل المذكور
بالماء والعسل وايضا لما كانت للهيولى التى ليست لها فاعلية اصلا علية للهيولى
فى اتحادها مع الصورة كما بين سابقا فبالطريق الاولى تكون للصورة التى لها
فاعلية قطعا علية فى اتحادها مع الهيولى واما الثانى فظاهر ايضا لانه فعل الصورة
المختص به هو التصوير الذى به تكون الموضوع مصورا ولانه الصورة فعل
وحسن كما تعلمنا فى المتن الثانى عشر من هذا الكتاب وفى المتن الثانى من ثانى

من ثانى النفس فلو لم تفعل فى الهيولى التى هى قوة محضة بطبعها كما صرح به فى المتن
الثانى والثمانين من الكتاب السابق وفيه كما قال فى المتن الحادى والثمانين
منه ايضا ولم يكملها ولم يصورها ولم يزينها لما سميت كذلك ولانه الصورة المتعلقة
بالهيولى لا يمكن ان تقبل فيها بدون ان تصورها واما الثالث فهو معلوم بالحس
فانا نرى ان صورة الخشب والفرس ما دامتا باقيتين فيهما يبقى الخشب واحدا
والفرس واحدا واذا فسدت صورة الخشب بالاحراق يعدم الخشب ويحصل
منه اجسام كثيرة مختلفة ويصير بعض اجزائه بخارا ودخانا وبعضها رمادا
واذا ماتت الفرس تعدم صورته ويحصل منه اجسام كثيرة اذا تعفن كالديدان
وغيرها فتكون فيها هيولات كثيرة فان الهيولى الموضوعة تحت الصورة من حيث
انها موضوعة تحتها تكون اما واحدة او كثيرة بحيث تكون لهيولى فرس واحد
واحدة بالعدد ولهيولى فرسين تكون ثنتين بالعدد وواحدة بالنوع ولهيولى
الدودة والتراب مختلفتين بالجنس فعلم من هذا ان صورة الخشب والفرس
تحفظان لهيولاهما فى ان تكون واحدة وهذا التعليم ماخوذ من المتن التسعين من اول
كتب النفس حيث قال فيه قالوا ان قابل التقسيم هذه اى النفس تعقل البعض
وتشتهى بعضا اخر فاى شئ يمسك النفس ان كانت قابلة التقسيم لانه لا يمسكها
الجسم بوجه ما لانه يرى ان النفس تمسك الجسم لانه يموت ولهذا اذا خرجت
وقال فى المتن السابع والتسعين ان كل النفس تمسك كل الجسم ومنه علم ايضا
ان الصورة تحفظ المركب ايضا والحاصل ان هذه الافعال الثلثة دائمة لكل صورة
متعلقة بالهيولى ما دامت موجودة فيعلم منه ان لا صورة من الصور المصورة
للهيولى لا توجد هى فيها دائما ثم اعترض بان النفس الناطقة مصورة للبدن
وتبقى بعد خرابه وحين بقائها بعده لا تتحد مع بدن ما ولا تصوره ولا تحفظه فتكون
الافعال الثلثة المذكورة دائمة لكل صورة متعلقة بالهيولى كذب واجاب
بان النفس الناطقة بعد ما فارقت البدن ليس لها هذه الافعال بالفعل لكن لها
هذه كلها بالقوة والقابلية لانها لما كانت بعد المفارقة جوهرا الا تاما ونصف
الا ان يكون لها تعلق الى بدنها الخاص الذى صارت بسببها جزئية حين اتصالها
به اولا ثم ستتصل به يوم الحشر عند اهل الملل فتكون الافعال المذكورة لها
بالفعل حينئذ وبان النفس الناطقة وان لم تكن لها هذه الافعال بعد المفارقة
بالفعل لكن لها قوة واستعداد لها فان لها نسبة الى الجسم ما على رأى الثانيين
كما حققنا فى الفصل الثالث من البحث الثالث من كتابنا المعقود لبيان الاحوال الثلثة
للنفس ثم قال وافعال كل صورة متعلقة بالهيولى بالنظر الى الجسم المركب منها
ومن الهيولى ثلثة ايضا الاول تركيبها اياه بان تكون جزءا منه والثانى تعيينها اياه
لماهية كذا والثالث حفظها اياه بقدر قوتها اما الاول فظاهر مما قال المصنف
فى مواضع كثيرة من ان الهيولى والصورة تركبان الجسم الطبيعى ويحصل منهما واحد

بالذات واتفق عليه كلمة القوم واما الثاني فلان الصورة تعطي الاجسام الماهية
ولهذا قال المص في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة والمتن الثاني عشر من ثامنه
وفي مواضع اخرى الصورة ماهية الجسم ولم يسمها سببا في المتن التاسع والستين
من الكتاب السابق وفي المتن السابع والثلثين من ثاني النفس وفي المتن الثالث
والخمسين من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن السادس عشر من الثاني عشر مما بعد
الطبيعة الا لظهور انها سبب به يكون المركب هو ما هو لان كون الانسان حيوانا
ناطقا ليس بسبب من الاسباب الا لكونه ذا صورة ناطقة كما علمنا المصنف
في المتن الثامن والخمسين من سابع ما بعد الطبيعة وسماها ايضا في المتن التاسع
من ثاني النفس جوهرا وحقيقة في المتن السادس والثلثين واما الثالث فقد علم
من حفظها للهيولى وتماقرر ناظهر ان الجسم الطبيعي معلول الصورة الجوهرية
لانه حاصل من اتحادها مع الهيولى ومركب ذاته منها وجاعلة اياه ذا ماهية
وحافظة لوجوده ووحدته فان قال احد ان الجسم المركب اشرف من صورته
الجزء منه ولا شيء من المعلول اشرف من علته فالجسم المركب ليس بمعلول الصورة
وتثبت الصغرى بان الجسم المركب محيط بالصورة والهيولى والمحيط اشرف
وبان الجسم المركب موجود بوجود كامل والصورة ليست موجودة بوجود
كامل وبان الجسم المركب مقصود اول للطبيعة كما شهد به المص في المتن السابع
والثلثين والصورة ليست بمقصودة لها الا لاجل حصول المركب قلنا ان اراد
بالكبرى لا شيء من المعلول اشرف من مجموع علته وان كان اشرف من جزئه فنقول
الصورة ليست مجموع علة الجسم المركب بل جزئه فلا يتفرع عليها قوله فالجسم
المركب ليس بمعلول لصورته وان اراد ولا شيء من المعلول اشرف من مطلق علته
تامة كانت او ناقصة فنقول هذا كذب لان بدن الانسان مثلا معلول لكل جزء
من اجزائه العلل له كعظمه ولحمه وعرقه ورباطه وغيرها مع انه اشرف من كل واحد
منها بلا ريب **الفصل الثاني في بيان اي شيء علية الصورة في الفعل الاول
والفعل الثاني واي شرط يلزمها حتى تفعل بالفعل** اقول ينبغي ان نفتش اولا
هل الصورة تفعل فعالها المذكورة في الفصل السابق بنفسها وبلا واسطة او
بواسطة زائد عليها اعني باي شيء تستعد وتقدر الصورة الجوهرية ان تكون علة
لان تفعل فعالها قبل ان تتحد مع الهيولى وقبل ان تصورها وقبل ان تفعل الكل
بالفعل بنفسها وبلا واسطة ام بواسطة كما فتشنا في الفصل الثالث من البحث
السابق وقلنا باي شيء تكون الهيولى علة في الفعل الاول اي بالقوة ومثل
بعض المتاخرين كرويش وغيره لهذا بالنفس الناطقة فانها كانت في زمان موجودة
بالفعل في الخارج ولم تكن علة بالفعل ولا مصورة بالفعل بل مستعدة لان تصور
فيطلب ح استعدادها لان تفعل به وتكون علة بالفعل قبل ان تفعل بالفعل وتصور
هل تكون من ذاتها ام امرا زائدا عليها كالعقل للنفس الناطقة اقول هذا كذب

كذب لان النفس الناطقة لم تكن قبل تسوية البدن موجودة بالفعل فانها وان لم تخرج
عن قوة البدن كساير الصور الهيولانية لكنها انما تخلق عند التسوية متعلقة بالفعل
بالبدن تعلقا باطنيا بعد ان تسوى البدن وحين ما خلقت متعلقة به بالفعل تستحيل
ان لا تصوره وايضا وان كان قولهم حقا لكن لا يمكن ان يكون المثال المذكور مطابقا
لساير الصور المتعلقة بالهيولى فيلزم ان لا يكون المطلب المذكور شاملا لكل صورة
متعلقة بالهيولى بل منحصرا في النفس الناطقة فقط فالحق هو ما قلنا من انه كما ان
الهيولى التي تكون علة بالفعل دائما وليس لها وقت لا تفعل فعلها فيه تلاحظ
بالنظر الى ذاتها ويبحث عن حالها بان يقال باي شيء تقدر ان تعمل عملها وباي شيء
تعمل بالفعل ابنفسها ام بقوة زائدة عليها كذلك الصورة التي تكون علة بالفعل
دائما وليس لها زمان لا تفعل فعلها فيه تلاحظ بالذات ويبحث عن حالها بان
يقال باي شيء تقدر ان تعمل عملها وباي شيء تعمل بالفعل ابنفسها ام بقوة زائدة
عليها اذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب بعضهم الى ان الصورة تكون علة بامر
عرضي زائد عليها واستدلوا عليه اولا بان الصورة مباين للهيولى مباينة
شديدة لانها فعل وكمال والهيولى قوة ونقصان والفعل والقوة متباينان
كمال التباين كما قال المص في المتن السابع من تاسع ما بعد الطبيعة والمتباينان
لا يمكن ان يرتبطا ويتحدا الا برابطة وواسطة لا بذاتهما لان الطبيعة لا تنتقل من حد
الى حد اخر مغاير له الا بان تربطهما برابطة كما علمنا المص في الفصل الخامس من خامس
اجزاء الحيوانات فالصورة لا يمكن ان ترتبط وتتحد مع الهيولى الا برابطة وواسطة
لا بذاتها وثانيا بان الصورة محدثة ولا شيء من المحدث بعلة وفاعل للشيء بلا واسطة
فالصورة ليست بعلة وفاعل للشيء بلا واسطة وثالثا بانه كما يجب ان يتحقق
في الهيولى امر مغاير لها اي الاستعداد لتصير به علة كذلك يجب ان يتحقق في الصورة
امر مغاير لها لتصير به علة وهذا لا يمكن ان يكون امرا جوهريا فيكون امرا عرضيا
زائدا عليها لكن الحق ان الصورة الجوهرية لا تكون علة بامر عرضي زائد عليها بل
هي بنفسها وذاتها تتحد مع الهيولى وتصورها وتحفظ وحدتها وتركب الكل
وتحفظه هكذا يستفاد من المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ومن السابع
من ثاني النفس حيث قال فيه ولاجل كون النفس فعلا اول الجسم طبيعي آلي
لا ينبغي ان يسأل هل النفس والجسم يكونان واحدا كما لا ينبغي ان يسأل الشمع
وشكله وبالكلية لا ينبغي ان يسأل الهيولى كل جسم والما يكون الهيولى له انتهى
فكما ان الشكل لا يتحد مع الشمع بواسطة بل بذاتها فكذلك الصورة الانسانية
اي النفس الناطقة وكل صورة هيولانية لا تتحد ان بهيولاها بواسطة بل بذاتها
والى هذا ذهب ثوماس اقويناس وسقوتوس وجم غفير من علماء اللاتين وافاضل
الشارح ويستدل عليه بان كل صورة متعلقة بالهيولى فعل متهيئ بذاته وطبعه
لان يفعل ويتحد مع الهيولى ويصورها لعدم كمالها كالصور المجردة العقولية

من الخلط صح

وكل فعل متهيئ بذاته وطبعه لان يفعل ويتحد مع الهيولى ويصورها العدم كماله لا يحتاج
في اعمال افعاله الى واسطة مغايرة له بل يعمل بنفسه كما ان النور المتهيئ بذاته لان يضيئ
لا يحتاج في اضاءته الى واسطة مغايرة له بل يضيئ بنفسه فكل صورة متعلقة
بالهيولى لا تحتاج في اعمال افعالها الى واسطة مغايرة لها بل يعمل عملها بنفسها
ويجاب عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الاول بان القوة والفعل يلاحظان
بوجهين يلاحظان بالنظر الى ذاتهما ويلاحظان من حيث ان كل واحدة منهما مضاف
ومنسوب الى الاخرى اي من حيث ان الصورة صورة الهيولى والهيولى قوة
الصورة فلو لوحظتا بالوجه الاول تكونان متباينين تباينا شديدا وتكون
صغرى هذا الدليل المذكور صادقة لكن اذا لوحظتا بالوجه الثاني لا تكونان
متباينين فلا تكون الصغرى صادقة بل كما تضاف كل منهما الى الاخرى بالذات
وبلا واسطة كذلك تقدر كل منهما ان تفعل في الاخرى وتتحد معها لان فعل
الهيولى وكمالها اي صورتها ليس خارجا منها بل مستعد ومتهيئ بالذات لان
يكون فيها كما قال المصرفي المتن السادس والعشرين من ثاني التفسير وغيره انه
بان ما قالوا من انه لا شيء من المحدث بعلة وفاعل لشيء بلا واسطة صدق نحو الفاعل
الذي يفعل ويؤثر بفعل وتأثير حقيقي والصورة ليست كذلك فانها انما تفعل
وتؤثر بفعل وتأثير مجازي كما مر فان الموجد والمصور والحافظ هو الفاعل
الخارجي المخرج اياها من قوة الهيولى والموجد اياها في البدن الذي سواها المتهيئ
لها وعن الثالث بان بين علية الهيولى والصورة فرق فان الهيولى موضوعة
لان يفعل فيها الصورة ولما كانت نسبتها الى جميع الصور على السوية وجب ان يتحقق
فيها الاستعدادات المعينة اياها بالصورة كذا لا لغيرها فيجب ان تستعد وتتهيؤ
لهذه دون غيرها ولولا الصورة لما كانت فعلا وكما لا للهيولى لا توضع اولا
لما تكون فعلا وكمالا لها لما قال المصرفي المتن السادس عشر من الثاني عشر ما بعد
الطبيعة من ان العلل التي تكون كالسبب اي الصورة تكون مع معلولاتها لانه اذا
كان الانسان سالما توجد السلامة منه وتوجد صورة الكرة النحاسية مع الكرة
النحاسية **بيان علية الصورة بالفعل وشرطها الذي لا يمكن ان يفعل الصورة
بدونه** اعلم ان علية الصورة بالفعل مناسبة لعلية الهيولى بالفعل التي بيناها في الفصل
الرابع من البحث السابق فعلية الصورة للهيولى بالفعل ليس الا ان تتحد بالفعل
مع الهيولى اتحاد الفعل مع القوة وان تصورها بالفعل وتحفظ وحدتها بالفعل
وعليتها بالفعل للمركب ان تركبها مع الهيولى بالفعل بان يكون ذاتها مع ذات الهيولى
جزء منه بالفعل فيحصل وجود المعلول والصورة تفعل هذه الافعال بنفسها
لا بواسطة وهذه كلها ظاهرة مما ذكرنا آنفا في هذا الفصل ومما ذكرنا لعلية الهيولى
في البحث السابق والشرط الضروري الحقيقي لعليتها بالفعل هو عدم بعدها من الهيولى
وتقربها منها سواء كانت مخرجة عنها كما في جميع الصور الهيولانية او مقربة بها كما

كما في النفوس الانسانية وهذا هو شرطها الحقيقي لعليتها وان يلزمها لعليتها امور اخر
كالفاعل المصدر لها مناسبة للهيولى المتهيئة لها وكون الهيولى قابلة لها فان هذه
ليست من الشروط الحقيقية لها **البحث الخامس في العلة الفاعلية** وفيه فصول
الفصل الاول في ان العلة الفاعلية موجودة وما هي قال الشارح وجود العلة الفاعلية
من المعلومات البديهية لنا فانا نعلم يقينا انا نتحرك ونمشي ونأكل ونتكلم ونضرب
وهذه الافعال نفعلها نحن فنحن علل فاعلية لها لكن نقل ابن رشد وتوما اقويناس
ان بعض الناس قد ذهبوا الى ان العلة الفاعلية هو الله تعالى فقط هو يفعل كل
شيء عند حضور العلل الثانية لا معها ولهذا قالوا كما نقل عنهم قوناس ان النار
لا تفعل التسخين والاحراق بل الله تعالى عند حضورها والانسان لا يحرك
يده بل يحركها الله تعالى عند حضور الانسان انتهى والى هذا الرأي ذهب بعض
المتأخرين من علماء اللاتين منهم سباستيانس باستونس على ما نقل عنه آورستا
واستدل على هذا الرأي بانه لا يخلو اما ان يفعل الله جميع الموجودات او لا فان
كان الثاني يلزم نفي قدرته تعالى لانه لو لم يفعل بعض الاشياء لم يكن اقدم من الكل
وموجدا من ذاته وأزاله وان كان الاول فلا يخلو اما ان يفعلها بلا واسطة
وبقدرته الكافية او بواسطة ومع الاخر والثاني باطل لما مر فيفعل كلها بلا واسطة
وبقدرته الكافية فاذا كان هذا صادقا يكون فاعلية سائر العلل الفاعلية
عبثا لكفاية العلة المستقلة الغير ذي الواسطة لان يفعل معلولها في جنسها ولان
الطبيعة لما لا يفعل امرا زائدا غير محتاج اليه لا تعطي الاشياء الطبيعية قدرة
مؤثرة في شيء واذا كان الامر كذلك لا يكون سواه تعالى علة فاعلية وبان
كل فاعل طبيعي وكل مخلوق بالنظر الى الواجب تعالى آلة ولا شيء من الالة بفاعل
وعامل في شيء حقيقة بل مجازا فلا شيء من الفاعل الطبيعي والمخلوق بفاعل وعامل في شيء
حقيقة بل مجازا فلا يكون شيء منها علة فاعلية حقيقة بل مجازا والصغرى مأخوذة
مما قال اقوناس من ان الآلات التي علة لكل فعل لان كل فاعل سواه آلة للقدرة
الالهية الفاعلية والى هذا الرأي كان ذهب افلاطون في مكالمة بارمنيدس
حتى فضله ذاما شكنوس النصراني في رأيه على هذا على ارسطو كما قال شارح المتكلم وعلى هذا
يدل كلام هرمس المثلث الكبير هذا العالم آلة الاله واتيده جبرآس ببعض كلمات
باولوس تلميذ بطرس اول الحواريين حيث قال في رسالته الاولى المرسلة
الى اهل بلدة كورنثوس من جزيرة موره الله الواحد فعل كلها في الكل وفي رسالته
الثانية التي ارسلها اليهم ايضا لا تكون كافين في ان نتفكر شيئا منا كانه منا بل
كفايتنا من الله وببعض كلمات النبي ايوب في الفصل السادس والعشرين من كتابه
يا سيد انت فعلت جميع افعالنا فينا وقال في الكتاب العاشر ألبستني بالجلد
واللحوم ربطتني بالعظام والاعصاب واعطيتني مرحمتك وتسليتك وحفظت روحي
فان هذه الكلمات تدل دلالة ظاهرة على ان افعالنا والافعال الطبيعية انما يفعلها

الله تع قال الشارح لكن الحق ان العلة الفاعلية ليست منحصرة في الحق تعالى بل جميع الآلات
الطبيعية والمخلوقات تكون عللا فاعلية حقا وحقيقة وتفعل افعالها واعمالها الموافقة
لذواتها والى هذا الرأي ذهب جمهور الحكماء ومتكلموا النصارى واثبته ابن رشد
القرطبي في الشرح السادس من تاسع ما بعد الطبيعة بانه لو لم يكن للموجودات افعال
وتأثيرات مخصوصة لما كانت لها ماهيات مخصوصة لان الافعال والتأثيرات
لا تتخالف الا بالماهيات المتخالفة واثبته اقوناس بانه لو انحصرت العلة الفاعلية
في الواجب تعالى لفسد ترتيب العلل والمعلولات في ما سواه والتالي بط لانه يستلزم
عجز الواجب تعالى لان من قوة الفاعل ان يعطي معلوله قوة الفاعلية وكذا المقدم و
اثبته الشارح بانه لو لم يكن المخلوقات عللا فاعلية بالقوى الفاعلة التي اعطاها
الواجب تع اياها لاعطاها اياها عبثا بل لو لم تفعل افعالها المخصوصة المختصة بها
لكانت عبثا لان جميع المخلوقات انما تكون لاجل اعمالها والتالي بط فكذا المقدم و
ايضا لو لم تكن المخلوقات فواعل لاعمالها لكان سعي الطبيعة التي تميز بينها بجهد بليغ
وتكميلها بكيفيات كثيرة وتحفظها بالات عالية وتسددها لان تفعل اعمالها كما ترى
بهذه الامور كلها باعينها عبثا ولما كان تسخين النار اولى من تبريدها وحركة الحجر
الى الاسفل اولى من حركته الى الفوق ولما اشتكا عاقل من تعذيب غيره وضربه اياه
لكن التوالي بطة فكذا المقدم قال واذا كان هذا الرأي حقا فبالحق سمى بعض علماء
اللاتين الرأي الاول لغويا وخطائيا وسماه اقوناس رأيا جنونيا وقال ابن رشد
في ذيل وليله المنقول انفا ان هذا الرأي خارج جدا عن طبيعة الانسان والذين
يقبلون مثل هذا ليس لهم عقل مستعد لقبول الصدق وليست الادلة المذكورة
لاثباته بمثبتة له لانه يجاب عن الاول بان الواجب تع علة اولى تفعل جميع معلولات
العلل الثانية وافعالها فعلا وتاثيرا باطنيا بلا واسطة مع العلل الثانية فانها تفعل
ايضا مع الواجب تع بذواتها وقواها التي اعطاها الواجب اياها اذ يجوز ان يفعل
علتان فاعليتان مختلفتان بعضها تحت بعض او اكثر كذلك معلولا واحدا بالعدد
بل يجب ان يكون كذلك كما بينه المصر في المتن الثاني والثلثين من ثامن الثمانية و
في المتن السادس والعشرين حيث قال الانسان والشمس يلدان انسانا و
عن الثاني بان الطبيعيات وان كانت الآلات لقدرة الله تعالى الفاعلة جميع ما سواه
كما قالوا لكنها ليست آلات لا نها كعصا به يحرك احد حجرا بل لانها مربوطة بالله الذي
اعطاها الوجود والقوة الفاعلة المؤثرة في جميع افعالها ولا يلزم من هذا ان لا تكون
عللا فاعلية اصلية لافعالها ومن ثمة قال بعض الحكماء ان العلة الفاعلية الاصلية
على ضربين احدهما اصلية بمعنى انها تفعل افعالها بلا توقف وما سوى الله تعالى
ليس بفواعل اصلية بهذا المعنى بل آلية واخرهما اصلية بمعنى انها تفعل افعالها
بصورتها وقوتها المخصوصة والفواعل الثانية علل فاعلية اصلية بهذا المعنى و
من هذا يعلم الجواب عن المؤيدات التي ذكرها جبرائيل لان القائلين بهذا الرأي الاخير

الاخير يقولون بان الله تعالى يفعل جميع افعالنا فينا وجميع ما سواه على انه علة فاعلية
اولى لكنه لما اعطى القوى الفاعلية لنا ولسائر الاجسام الطبيعية نفعل نحن وهي
ايضا معه افعالنا وافعالها المختصة بنا وبها ولما كان المحرك الاول يحرك تحريكا
ازيد من تحريك الاخير على ما علمنا المصر في المتن الثاني والثلثين من ثامن الثمانية حيث
قال لان الاول يحرك الاخير والاخير لا يحرك الاول والاخير لا يحرك بدون
الاول لكن هذا يحرك بدون ذاك فلبيان زيادة اصالته تع في الفاعلية نسبت افعاله
المذكورة في المؤيدات اليه تعالى وذهب بعض الفلاسفة الى انه تع ليست بعلة
فاعلية بلا واسطة الا للمعلول الاول وهو علة فاعلية بلا واسطة للمعلول الثاني
وهو للثالث وهكذا الى المعلول الاخير كذا نقل عنهم اقوناس والى هذا الرأي
ذهب ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وما ذهب
اليه فرآنذش ليس ببعيد من هذا الرأي فانه قال ان افعال العلل الثانية ومعلولاتها
انما تتوقف على الواجب تع توقفا بعيدا وبالواسطة من حيث انه خلقها اولا
واعطاها قوة فاعلة لاعمال افعالها ثم حفظها مع قواها فالنار مثلا اذا سخن الماء
لا تفعل الله السخونة مستقلا ولا مع النار بل النار تفعلها مستقلا وبلا واسطة لكنه تع
لما اوجدها مع قوتها يقال انه علة فاعلية بعيدة للسخونة لكن هذين الرأيين
مخالفان للبراهين الطبيعية المذكورة فلا يقبلان و ذهب آوجنبروني في كتابه
المسمى بينبوع الحياة الى انه ليس في شيء من الاجسام قوة لان يفعل بها فعلا بل كل
فعل ومعلول يظن ان يفعله علة جسمية انما يفعله جوهر روحي داخل وسار
في كل جسم دخولا وسريانا باطنيا روحانيا مثلا اذا سخنت الخشبة واحرقت
بالنار ليست النار مسخنة ومحرقة لها بل الجوهر الروحي النافذ في هذه النار قال
اقوناس وهذا الرأي يرى ان يكون ماخوذا من رأي افلاطون القائل بان
جميع الصور الكائنة في الهيولى الجسمية مشتركة في هذه الهيولى ومعينة ومخصصة
بها والصور المجردة مطلقة وكالكليات ولهذا ترى ان تكون علل الصور الكائنة
في الهيولى وذهب ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء
الى ان الافلاك مع هيولاها وصورها اي نفوسها صادرة من العقول وهي
علل فاعلية لها والى ان العقول المفارقة بل العقل الاخير تفيض بمشاركة حركات
الاجسام السماوية هيولى الاسطقسات ثم تفيض منه صورها وصور المركبات
بمشاركة الاجسام الفلكية اذا استعدت استعدادا اما لكن هذه الاراء باطلة
فان القوة الجوهرية السارية النافذة في جميع الاجسام الطبيعية التي قال به
آوجنبروني من الاوهام الباطلة والخيالات العاطلة والصور اي المثل التي
قال بها افلاطون مردودة بادلة قطعية اوردها المصر في مواضع كثيرة وما
حكم به ابن سينا فمخالف للبراهين اليقينية المذكورة سابقا **الفصل الثاني في ان**
العلة الفاعلية ما هي وبيان اقسامه اعلم ان اوائل الفلاسفة كانوا لم يعلموا العلة

افعاله

الفاعلية والصورية والغائية وانما علموا المادية اى الهيولى والموضوع الذى تصير
عنه الاجسام حال كونه موجودا لان اكثرهم الذين تفلسفوا اولا زعموا ان العلل
التى تكون فى نوع الهيولى هى فقط مبادى جميع الاجسام كما قال المص فى الفصل الثالث
من اول مابعد الطبيعة ثم لما ابتداء ان يزداد الحكمة ولاحظ بعض المتعاقبين للاولين
عدم كفاية العلة المادية لتكون الاجسام وجدوا العلة الفاعلية وبين المص
عدم كفايتها بعد كلامه المذكور بانه قال لان الموضوع لايبدل نفسه كما ان الخشبة
والنحاس ليسا علة لان يتبدل انفسهما لان الخشبة لاتفعل السرير ولا النحاس الصنم
بل شئ اخر علة للتبديل وطلب هذا طلب مبداء اخرى العلة الفاعلية انتهى
ومن وجدها اولا من الحكماء هو اناقاغوراس القائل بان العقل علة فاعلية للكل
ومحركه وبرمونيدس وجدها قبلهما بمدة مديدة اسبودش ان عرو عرفها
المص فى المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب والفصل الثانى من خامس
مابعد الطبيعة بانه المبداء الاول للتغير او السكون وفى الحادى والثلثين منه
بانه المبداء الاول للتغير او الوقوف او الحركة وقد شرحنا هذين التعريفين
قبيل شرح المتن الثانى والثلثين من هذا الكتاب ودفعنا الاسولة الموردة
عليهما فلانكررهما بيانهما الا انا ننبهك ههنا ان هذين التعريفين قبلهما واستحسنها
جميع المتقدمين والمتاخرين الاحاد وقليل من المتاخرين فان هرتادس وآريافا وبعض
اخر قالوا ان كل واحد منهما فاسد لانه ليس بجامع لافراده او مانعا لاغياره
وبعد ماقدحهما عرفه كل واحد منهم بتعريف اخر فوقع بينهم نزاع كثيرة عرفها
هرتادس بانها المبداء الموثر بالذات فى الغير مع قطع النظر عن تبدله بسبب تاثيره
فيه ولما كان يقول ان تعريف الفيلسوف مظلم اورد بعضهم عليه بان تعريفه اشد
اظلاما منه قال سلرج ان تعريف المص يحتاج الى بيان كثير وضميمة لان قوله منه الذى
ان يكون فى مقام الجنس مشترك للفظى والمشترك اللفظى لايجوز ان يقع فى مقام
الجنس فيجب ان يقدر قبله مايقوم مقام الجنس اى المبداء بالذات منه ولما
كان هذا التعريف اى المبداء بالذات منه المبداء الاول للتغير والسكون فاسدا
كان الصواب ان يعرف بان يقال العلة الفاعلية هو المبداء بالذات يكون او
يصير منه التغير ثم رده آريافا ثم عرفها بان قال العلة الفاعلية هو الذى يعطى
بالذات الموجودية للمعلول من الخارج ثم رد هذا التعريف وسعى ان يصحح التعريف
الذى ذكره هرتادس وقال العلة الفاعلية هو المبداء الموثر بالذات فى الغير
اذا انقطع تغيره من سبب العلة الفاعلية ثم قابله الراهب اوويدو
بان هذا التعريف فاسد لاشتماله على الدور فلم يصححه بل افسده انتهى فالصحيح
ان تعرف بانها المبداء الاول للحركة او السكون كما عرفها المص فى تقسيم العلة
الفاعلية تنقسم اولا على مايستفاد من المتن الثانى والثلثين من تامن الثمانية
والرابع عشر من اول الكون والفساد الى العلة الفاعلية الاولى والثانية

والثانية او قل الى الخالقة والمخلوقة والعلة الفاعلية الاولى هو المبداء لكل ماسواه
الغير المعلول لغيره بوجه ما بل يوجد بنفسه ويفعل فى الكل على نه مبداء كلى له وليس
المراد من كونه كليا كونه كليا منطقيا فانه شخص واحد جزئى بل كونه مبداء لكل شئ
لا لبعضه كما تكون سائر العلل كذلك والعلة الفاعلية الاولى هو الواجب بالذات
عند اكثر اهل الملل والمشائين والعلة الفاعلية الثانية هو المعلول بطبعه للعلة
الاولى الفاعلية والمبداء الاصلى لبعض المعلولات الاخرى بالاعمال الموقوف
دائما فى تاثيره على العلة الاولى الا قادر ان يفعل شيئا بدونها كجميع العلل الفاعلية
سوى الواجب بالذات وتنقسم ثانيا الى العلة الفاعلية الطبيعية والعلة الفاعلية
الاخلاقية والطبيعية هو الموثر فى المعلول بالذات وبلا واسطة كما ان الاب علة
فاعلية للابن والنار لنار اخرى والعلة الفاعلية الاخلاقية هو الذى لايؤثر فى شئ
بالذات وبلا واسطة بل بها بان يحركها لان تفعل شيئا كالمدبر والامر والناصح
ومن ثمه ذكر المص فى المتن التاسع والعشرين بعد تعريفه العلة الفاعلية مثالا
لكل منهما حيث قال كما ان المدبر علة والاب للولد وكل فاعل المفعول ومغير المتغير
والعلة الاخلاقية ترجع الى الطبيعية وبعضهم قسم الاخلاقية الى الاختيارية والحتمية
والاختيارية هى العلة الفاعلية الاخلاقية التى تفعل افعالها بالارادة والحتمية
هى الفاعلية الاخلاقية التى تحرك الاخر لان يفعل كالآمر والمدبر والواعظ
والاختيارية تخالف العلة الطبيعية من جهة ان العلة الطبيعية اذا اجتمعت مع جميع
ما لا بد منه لان يفعل لا يمكن ان لا تفعل والاختيارية اذا اجتمعت مع جميع ما لا بد منه
لان تفعل يجوز ان تفعل وان لا تفعل وتوافقها من جهة انها ايضا تؤثر فى معلولاتها
بالذات لا بواسطة كما تؤثر الطبيعية بالذات فى معلولاتها وتنقسم ثالثا الى العلة
الفاعلية بالذات والعلة الفاعلية بالعرض والعلة الفاعلية بالذات هى التى
تفعل معلولها بذاتها لا بسبب عارض لها كالبناء للبناء والنقاش للنقش والعلة
الفاعلية بالعرض على ضروب الاول هو الذى يعرض على العلة الفاعلية بالذات
كالموسيقى حين نقول الموسيقى يبنى بيتا على ان هذا الصنام علة فاعلية بالذات للصنم
وبولقلتوش علة فاعلية بالعرض له كما قال المص فى المتن الثالث والثلثين من هذا
الكتاب وايضا بعض العلل تكون عللا بالعرض وكذا اجناس هذه كما ان بولقلتوس
علة بوجه والصنام علة بوجه اخر لانه وقع على الصنام ان يكون بولقلتوس والثانى
هو رافع المانع كما ان رافع العمود المانع لسقوط البيت المائل بالطبع الى الاسفل
علة بالعرض للسقوط والثالث هو اللامانع الذى يقدر ويليق ان يمنع وجود
المعلول لكنه لا يمنع كما ان عدم حضور رئيس السفينة الذى كان حضوره فيها علة
لسلامتها علة لغرقها كما قال المص فى المتن الثلثين من هذا الكتاب وتنقسم رابعا
الى المشتركة مع معلولها فى المعنى والى غير المشترك معه فى المعنى والمشتركة مع معلولها
هى التى تفعل معلولا من نوعها كما ان النار تفعل نارا والانسان انسانا كما قال المص

في المتن الرابع عشر من ثاني النفس ان طبع الانفعال في الحيوانات ان تنفعل عن شيء كنفسها
الغير المشتركة مع معلولها هي التي تفعل شيئا من غير نوعها كما ان الشمس تفعل المعادن والعلة
والانسان كما قال المصنف في المتن السادس والعشرين من هذا الكتاب الانسان
والشمس يلدان الانسان والعلة المشتركة في المعنى محيطة بالصورة والذات
لمعلولها والعلة الغير المشتركة محيطة بالقوة واحاطة المعلول بالقوة ليس الا ان يكون
في العلة المحيطة قوة لان تفعل شيئا مخالفا له بالطبع واحاطة المعلول بالصورة
والذات ليس بمعنى ان العلة محيطة في نفسها للمعلول المعين الواحد بالعدد والصورة
الواحدة بالعدد ثم تخرجها في الموضوع الذي تعمل فيه لان الصورة لا تنتقل من موضوع
الى موضوع بل بمعنى ان العلة ذات صورة بالفعل تخرج في الموضوع فردا معينا
من نوعها ويلزم مما ذكر ان تكون العلة المشتركة في المعنى ومعلولها متحدين بالنوع
والكمال الذاتي والعلة الغير المشتركة اكمل نوعا وكمالا ذاتيا من معلولها ويثبت
هذا بانه لما كانت العلة الغير المشتركة مخالفة بالنوع لمعلولها فاما ان يكون نوعها
اكمل من نوع معلولها او انقص منه او مساويا له لا يمكن ان يكون مساويا له لان
كل نوع منها مباين للاخر لان الانواع متباينة كالاشخاص كما قال المصنف في عاشر
ما بعد الطبيعة ولا يمكن ان يكون شيء مباين لامر مساويا له ولا يمكن ان يكون انقص منه
اذ لا يمكن ان يكون معلول اكمل نوعا من علته الاصلية فبقي ان يكون نوعها اكمل
من نوع معلولها وتنقسم ايضا الى العلة الكافية المساوية والى العلة الغير الكافية
اللامساوية والعلة الكافية المساوية هو الفاعل الذي يكتفي في ايجاد معلوله
والعلة اللاكافية اللامساوية هو الفاعل الذي لا يكتفي في ايجاد معلوله قال
وانسقوج بهرتا دش اذا كان جميع الكمالات الذاتية الكائنة في المعلول مندرجة
في العلة الفاعلية اندراجا بالذات او اعلى يكون هذه العلة كافية مساوية فانها تفعل
معلولها من غير احتياج الى فاعل اخر واذا لم يكن كذلك يكون غير كافية لامساوية
واعترض عليهما آزر بابا قائلا بانهما قالا كاذب لان الواجب تع محيط بجميع الكمالات
الكائنة في المعلول لكنه تع لم يفعل هذا المعلول بدون فاعل اخر بل معه وكذلك
النار الفاعلة نارا اخرى شاملة لجميع الكمالات الكائنة في النار الاخرى مع انها
انما تفعلها مع الواجب تع لا وحدها انتهى لكنه اذا ابين مرادهما من قولهما من غير
احتياج الى فاعل اخر وقيد الفاعل الاخر بقيد من جنسه ومرتبته لا يكون قولهما
كاذبا فان الواجب تع المحيط بجميع الكمالات الكائنة في معلوله لم يفعل معلوله ومرتبتها
مع فاعل اخر من جنس العلة الاولى ومرتبتها بل مع العلة الثانية التي ليست من جنس
العلة الاولى وكذا النار لم تفعل لم تفعل النار الاخرى مع فاعل اخر من جنس العلة
الثانية بل مع العلة الاولى التي ليست من جنس الثانية ولا من مرتبتها والتحقيق ان العلة
الكافية المساوية هي العلة الكافية التي تكتفي وحدها في ايجاد معلولها اما بلا مقارنة
علة اخرى اصلا كما ان الواجب تع علة كافية بهذا المعنى للمعلول الاول او بلا مقارنة

بلا مقارنة علة اخرى من جنسها ومرتبتها لا بلا مقارنة علة من غير جنسها ومرتبتها كالواجب
تعالى فانه علة كافية في ايجاد معلولات العلل الفاعلية الثانية مع العلل الفاعلية
الثانية التي ليست بآلة ولا في مرتبته بلا مقارنة علة اخرى من جنس الآلة ومرتبته
اذ ليس للآلة جنس وليس في مرتبته شيء اخر اذ لا آلة الا الله وكالنار فانها علة
فاعلية كافية لايجاد نار اخرى بلا مقارنة علة من جنسها ومرتبتها اي بلا مقارنة بلا قران اخرى بلا مقارنة
الافلاك والعقول والواجب تع التي ليست من جنس العلل الفاعلية السافلة
ولا في مرتبتها بل اعلى وكذا لا بلا مقارنة المادة التي ليست من جنس العلة الفاعلية
بل من جنس المادية وعلى هذا قس العلة الغير الكافية اللامساوية وتنقسم
سادسا الى الكلية والجزئية والعلية الفاعلية الكلية هو الفاعل الذي يفعل اما
جميع المعلولات كالواجب تع اي الواجب تع فانه يتوقف عليه الفلك ومجموع
الطبيعة كما قال المصنف في المتن التاسع والثلثين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة
او اكثرها كالعقول والافلاك الفاعلة للمعلولات الواقعة تحت فلك القمر
وتنقسم سابعا الى القريبة وغير ذات الواسطة والبعيدة ذات الواسطة
والاولى هو الفاعل المؤثر في المعلول بلا واسطة والثانية هو الساعي في ايجاد
المعلول بواسطة مثلا العلة البعيدة للاستدلال هي النفس الانسانية ثم العقل
والقريبة ملكة العلم كما علمنا المصنف في المتن الثالث والثلثين في المتن الخامس والخمسين
من ثاني النفس وتنقسم ثامنا بان بعضها كالذي منه وبعضها كالذي به والعلة
الفاعلية كالذي منه هو الفاعل الذي يفعل الفعل كالنار التي تفعل الحرق والقطاع
الذي يفعل القطع لان الانفعال للفاعل كالذي منه كما قال المصنف في الفصل الاول
من اول ما بعد الطبيعة والعلة الفاعلية كالذي به على ضربين احدهما اصلي واول
وهي الصورة الجوهرية والثاني قريب وكالآلي وهي القوة مثلا النفس الناطقة
علة فاعلية كالذي به اصلية للابصار ولهذا عرفها المصنف في المتن الرابع والعشرين
من ثاني النفس بانها التي بها نحيي ونحس ونتحرك ونتعقل اولا والقوة الباصرة
علة فاعلية كالذي به قريبة له بها نبصر شيئا وتنقسم تاسعا الى المكملة والمهيئة
والمعينة والمدبرة فالمكملة هي التي تعطي الحركة او التبدل الكمال كالفاعل الذي
يدخل الصورة الجوهرية في التكون والمهيئة هي التي تهيئ الهيولى اي الموضوع الى الكمال
الموخر والمعينة هي التي لا تعمل لغايتها المخصوصة بل لاجل غاية شيء اخر والمدبرة
هي التي تعطي الفاعل عن قصد صورة وعلما يعمل عمله به لان الفاعل عن قصد يعمل بعلم
اعطاه المدبر وكذلك المكون في الاجسام الطبيعية فانه يحرك الثقيلة والخفيفة
منهما من حيث انه يعطي اياها صورة تتحرك بها هكذا قال توما اقوناس في شرح
المتن الثامن عشر من هذا الكتاب وقال في الفصل الخامس من خامس ما بعد
الطبيعة كذا قسم ابن سينا العلة الفاعلية الفصل الثالث في بيان ان العلة الفاعلية
بالنسخ تتعين في الفعل الاول وفي الفعل الثاني قال الشارح اظن ظنا صادقا ان الواجب

تعالى يفعل فعاله بذاته وبلا واسطة وجميع ما سواه هيولانية كانت او لا هيولانية
مسماة عندنا بالملائكة غير ثابتة يقينا عند المشائين يفعل فعالها بقواها التي هي
مبداء بلا واسطة لافعالها وهذه القوى خواص عرضية لها مغايرة بالذات
للذوات الصادرة هي عنها ولهذا نتعقل بالفعل وبالارادة نريد وبالباصرة
نبصر عقلا وارادة وابصارا قريبا والمقصود ههنا ان نجد باي شئ يكون الفاعل
مستعدا في الفعل الاول اي بالقوة لان يفعل فعاله وهو بعينه ان نجد اي شئ علية
الفاعل بالقوة والعلل الفاعلية بعضها فاعلات بالقوة وبعضها فاعلات بالفعل
كالباني للبيت سينيه او الباني لبيت الآن كما قال المص في المتن الرابع والثلثين
من هذا الكتاب والفاعلات بالقوة نسميها عللا في الفعل الاول والفاعلات بالفعل
الثاني واذا علم هذا فليعلم ان العلة الفاعلية تكون علة اصلية في الفعل الاول
بصورتها الجوهرية وتكون علة في الفعل الثاني وقريبة بلا واسطة بقوتها الخاصة
مثلا النار تكون علة اصلية في الفعل الاول لان تسخن شيئا بصورتها الجوهرية
وقريبة بالحرارة واذا كان احد صاحب ملكة شئ يكون بالنظر الى نفسه الناطقة و
بالنظر الى عقله علة في الفعل الاول اي بالقوة لان يتفكر وبالنظر الى ملكته التي
استعملها بالفعل علة قريبة له بلا واسطة **اي شئ علية العلة الفاعلية بالفعل**
اختلف علماء اللاتين في تعيينها فذهب الكثيرون منهم الى انها فعل الفاعل و
الى هذا ذهب اقوناس والبرتس وسارج ورهابين قونمبريسنس وروبيز
وآورت وانكرسونجنس وهرداس ويآولس وفونسقة كون علية الفعل
فعله فقال سونجنس انها هو اعطاء الفاعل المعلول الوجود وقال يآولس
انها عمل الفاعل وبين البعض قوله بانه انكر كون الفعل المنتزع عن الفاعل الموجود
في الذهن علية العلة الفاعلية بالفعل وسلم كون الفعل الموجود في الفاعل عليتها
بالفعل لان العمل هو الفعل الموجود فيه وكلام فونسقة مضطرب في تعيينها وقال
رهابين قومبلتنس اي علية العلة الفاعلية بالفعل ليست هو الفعل المنتزع
عن الفاعل الاولى ان يكون هو العمل الكائن فيه اي تأثيره في المعلول واخراجه
بالفعل شيئا من العدم الى الوجود ثم قالوا ان تكلمنا لعلية العلة الفاعلية بالنظر
الى وجودها الخارجي لا ينبغي ان نختلف فيه فان الاولى ان يقال هي العمل
دون الفعل انتهى ونحن نقول علية العلة الفاعلية بالفعل سوى الواجب
تعالى لا تخلو اما ان يكون عين ذاتها او قوتها او المعلول الذي توجده او
اضافة الفاعل الى المفعول او الفعل او العمل لا يجوز ان يكون عين ذات
العلة الفاعلية لانه كلما توجد علية العلة الفاعلية بالفعل توجد العلة
بالفعل وظاهر ان ذات شئ توجد بالفعل وليست علة بالفعل ولا يجوز
ان يكون قوتها لان العلة الفاعلية تكون ذات القوة دائما وليست علة
بالفعل دائما ولهذا قسم المص المحشي في المتن الثالث والخمسين من ثاني النفس

النفس وقال المحشي يقال على ضربين احدهما كالقوة والاخر كالفعل وكذا الاحساس
يكون تارة بالقوة وتارة بالفعل انتهى ولا يجوز ان يكون معلولها الذي توجده
لان العلية بالفعل متقدمة بالطبع من المعلول والمتقدم لا يكون عين المتأخر
ولا يجوز ان يكون اضافة الفاعل الى المفعول بالفعل لان اضافته اليه انما تكون
بعد عليته بالفعل له وايجاده اياه وفعله فيه بالذات والمتأخر بالذات
لا يكون عين المتقدم بالذات فبقي ان يكون اما فعل الفاعل او عمله لكن فعل الفاعل
اول عليها من عمله وتثبت كون علية العلة الفاعلية بالفعل هو فعل الفاعل
بان عليتها بالفعل هو الذي يكون ويسمى به الفاعل فاعلا بالفعل كما ان زيدا
يكون ويسمى ضاربا بالفعل بسبب ضربه بالفعل والذي يكون ويسمى به الفاعل
فاعلا بالفعل هو فعل الفاعل ولهذا عرف مؤلف المبادي الستة غلبرتس
بورتنوس الفعل بانه الذي يسمى به شئ فاعلا فعلية العلة الفاعلية بالفعل
هو فعل الفاعل وايضا كما ان الابيض والحار من مركبات مقولة الكيف كذلك
الفاعل من مركبات مقولة الفعل فكما ان الابيض والحار يكونان ابيض وحارا
بالفعل بالبياض كذلك يكون الفاعل فاعلا بالفعل بالفعل وايضا قد عرف
المص الفعل في الفصل الثالث من ثالث الثمانية بانه فعل الفاعل من حيث انه
فاعل وكماله فيه يكون الفاعل من حيث انه فاعل فاعلا بالفعل فهو علية العلة
الفاعلية وايضا لو ارتفعت جميع الاحوال الغير اللازمة للفاعلية من فاعل وبقي
فعله يكون هذا الفاعل فاعلا ولو ارتفع فعله لا يكون فاعلا وان بقيت معه
سائر احواله ففعله هو عليته بالفعل وثبت كون فعل الفاعل اول على علية العلة
الفاعلية بالفعل من عمله اي من العبارة التي نعبر عنها بالعمل اي آكثو لان آكثو
اي العمل صنعة العلة الفاعلية كما ان تفرقة البصر عمل الابيض فكما ان الابيض
لا يصير ابيض بالفعل بالتفرقة بل بالبياض كذلك الفاعل لا يكون فاعلا بالفعل
بآكثو اي العمل نعم ان فسر آكثو بالفعل يصح ان يكون عين العلية العلة الفاعلية
بالفعل لكن استعماله بهذا المعنى ليس بشايع ثم فعل الفاعل ليس علية العلة الفاعلية
في تكوين المعلول فقط بل في حفظه ايضا اذا كان محتاجا بطبعه الى الحفظ لانه
يوجد بعض معلولات لا تصير من الفاعل اذا ابتدأت ان تكون فقط بل بعد
ان تكون تبقى وتدوم بفعل الفاعل الحافظ المبقي اياها ما دامت تبقى وتدوم
بحيث اذا انقطع هذا الفعل المبقي تنعدم في آن انقطاعه وهذا الفعل يسمى
ايجادا واخراجا واعطاء لايجاد الفاعل به المعلول ولاخراجه به المعلول
من القوة الى الفعل واعطائه الوجود به وبما قررنا ينحل عقد الاشكال الذي
عجزت علماء اللاتين في حله فانهم استشكلوا في ان علية العلة الفاعلية الثانية
هل هي مغايرة للفاعل والمفعول ام لا ولم يأتوا بجواب شاف لان علية العلة
الفاعلية سوى الواجب تع التي تفعل بها عرض لانها فعل كما حققناه ولا شئ

من الفواعل التي تنفعل بعرض لانها جواهر فعلية العلة الفاعلية التي تنفعل بها ليست
بفاعل ولان كثيرا من المعلولات جواهر وعلية العلة الفاعلية التي تنفعل بها ليست
بجواهر فكثير من المعلولات ليست بعلية العلة الفاعلية المعلولات العرضية كالحرارة
التي توجد بها النار في الماء والخشبة ليست بفعل وتاثير بل انفعال وتاثر وعلية
العلة الفاعلية فعل وتاثير كما مر فالمعلولات العرضية ليست بعلية العلة الفاعلية
فان عارضت بان فعل الفاعل لا يمكن ان يكون علية العلة الفاعلية بالفعل لان
فعل الفاعل معلول مخصوص للعلة الفاعلية لانه يتوقف عليها بالذات ويأخذ
منها الوجود ولا يمكن ان يكون شيء مما يكون معلولا لعلة فاعلية علية العلة الفاعلية
بالفعل لهذه العلة الفاعلية لان العلية متقدمة من المعلول من حيث انه معلول و
المعلول موخر منها ففعل الفاعل لا يمكن ان يكون علية العلة الفاعلية بالفعل اجبتك
بان فعل الفاعل متوسط بين الفاعل والمفعول كالنحت فانه متوسط بين النجار
والسرير فينسب الى الفاعل والمفعول فاذا لاحظناه منسوبا الى الفاعل فهو
عرض قائم به ولما كان من خواص العرض ان ينفعل به موضوعه في الخارج ينفعل به
الفاعل فيه ويجعله هو منفعلا واذا لاحظناه منسوبا الى المفعول فهو وسيلة
الى وصول اثر الفاعل اليه ومعلول للفاعل لكنه معلول كالذي به اي كالذي به
يوثر في المفعول لان الفاعل انما يفعل بتوسطه **الفصل الرابع في شروط علية
العلة الفاعلية** اختلف علماء اللاتين في بيان شروط علية العلة الفاعلية مخلوقة كانت
او خالقة اختلافا كثيرا والشروط التي ينبغي ان يبحث عنها ههنا اربعة الاول ان الفاعل
هل يجب ان يكون موجودا لان يفعل ام لا الثاني انه هل يجب ان يكون مغايرا لما ينفعل
فيه ام لا الثالث انه هل يجب ان يكون قريبا منه ام لا الرابع انه هل يجب ان يكون
لامثا لها او ضدا له ايضا **في بيان ان الفاعل مطلقا هل يجب ان يكون موجودا لان يفعل ام لا**
اعلم اولا ان موجودية الفاعل ليست من الشروط الحقيقية لان يفعل في شيء لان الشرط
الحقيقية يجب ان يكون له احوال الثلث احدها ان لا يكون محاطا في الفاعل كذاتيه ومن ذاتياته
وسببا اصليا لفعله وعمله كما بينا في الفصل الخامس من البحث الثالث ووجود
كل شيء محاط فيه احاطة باطنية وبالذات وسببا اصليا لفعله وعمله فليس من الشروط
المقولة حقيقة لان يفعل الفاعل بل هو كامر فواتي ولازم اولا لان يفعل الفاعل
واذا علمت هذا فاعلم ان بعض العلماء ذهبوا الى ان بعض الفواعل الطبيعية المنعدمة
بالفعل والموجود قبل بلا واسطة تفعل حسا وطبعا بعض الافعال وان لم تكن موجودة
في ان الفعل والى هذا ذهب قابرَرُس وزَنَق وبعض اخر وذهب بعضهم الى ان
الفاعل الطبيعي المعدوم لا يمكن ان يفعل شيئا بقوته الطبيعية الا انه يقويه ويقدره
الله القادر على الاطلاق والى هذا ذهب قايتانُس واقوناس ودُو ميتش
سُوتو وذهب بعضهم الى ان موجودية الفاعل امر ضروري لان يفعل بحيث لو لم يوجد
لا يمكن ان يفعل شيئا حين عدمه لا بالقوى الطبيعية ولا بالقوى القوة الطبيعية

الطبيعية ولا بالقوى الفوق الطبيعية والى هذا ذهب سنارج وتَهَردُس وماستريس
وكثيرون اخرون وقال الشارح الفاعل الطبيعي اللاموجود في الخارج حين يفعل
الموجود وقبيل هذا الفعل بلا واسطة وبلا انفصال يلاحظ على وجهين يلاحظ من جهة
انه انعدم في نفس الامر وطبع في شيء قبل ان ينعدم مثل قوته الفاعلة والقابلة
فيه سالمة ويلاحظ من جهة انه انعدم في نفس الامر ولم يطبع ولم يُلقِ قوة مماثلة
لقوته في شيء واذا علم هذا فاقول اولا ان الفاعل المنعدم الملحوظ بالوجه الاول
يمكن ان يفعل بالفعل شيئا طبيعيا حين انعدامه بقوته الطبيعية لانه لو رمى احد
سهما الى اخر ومات حين الرمي واصاب الاخر السهم وقتله نقول قتله الرامي
المائت بعد الرمي وقبل الاصابة بسبب انه وضع وطبع في السهم قوة مماثلة لقوته
وكذا الحال مع بعض ذكور الحيوانات فانها اذا وقعت نطفها في ارحام الاناث
المستعدة للتوليد وضعت بقوتها في تلك النطف قوى مماثلة لقوتها كالمولدة
والمصورة ثم ماتت وانعدمت وبقيت الاناث وولدت منها الاولاد
ويكون هذه الذكور والدة لها ويقال انها فاعلة لها مع انها قد انعدمت
حين التصوير والتوليد ويثبت هذا من الاول بانه يكفي لان يقال شيء ما فاعلا
وعاملا في شيء اخر ازامته بالمس الفاعلي واذا وصل قوته الفاعلة اليه كما
افادنا المفيد الاول في الفصل الثاني من سابع الثمانية وبيناه فيه واقول ثانيا
لا يمكن ان يكون المعدوم الذي لم يضع قوته في امر اخر فاعلا بقوته طبيعية او بقوة
اخرى اعلى من الطبيعة لشيء لم يصل قوته اليه بنفسه او بواسطة امر ما لان الشيء
الذي انعدم ولم يضع قوته في شيء ليس بمحرك واذا لم يكن محركا الشيء لم يكن
هذا الشيء متحركا لان كل متحرك انما يحرك من غيره ولو لم يكن متحركا لم يكن ساكنا
لما قال المصر في المتن الاول وما بعده من ثامن الثمانية يستحيل ان يوجد السكون
الا ان يوجد الحركة ولو لم يكن ساكنا لم يكن معلولا للمعدوم الذي لم يضع قوته
في امر اخر فلم يكن هذا المعدوم علة فاعلية له لكن المقدم حق فكذا التالي ولان
الفاعل الطبيعي قطعا انعدم لا يوجد فيه قوة فاعلية حين انعدامه ومتى ما لا يوجد
فيه قوة فاعلية لا بالفعل في شيء ولان الفاعل المفروض معدوم ولا شيء من معيد
الوجود بمعدوم لان ما ليس له وجود كيف يعطيه الى الغير ولهذا قالوا معيد
الوجود يجب ان يكون موجودا فالفاعل المفروض ليس بمعيد للوجود وما اجاب
به اصحاب الرأي المقابل لهذا الرأي من ان الفاعل الذي انعدم قبل ان توجد
معلوله وان ليس بموجود في الخارج بصورة الموجودية كسائر الموجودات
الخارجية لكنه موجود فيه بصورة العلية كسائر العلل فباطل لانه اذا لم يكن
موجودا في الخارج بصورة الموجودية كسائر الموجودات لا يمكن ان يكون
موجودا بصورة العلة لان ثبوت العلية له في الخارج مستلزم لثبوته في الخارج
لان ثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوته في ذلك الظرف فيلزم ان يكون

موجودا في الخارج وانه لا يكون موجودا فيه في آن واحد وان ارادوا بقولهم
بهذا ان الفاعل المذكور وان لم يكن موجودا بالفعل لكنه موجود فيه بصورته
العلمية اي عقليته وقوته موجودة في شيء موجودة في الخارج يكون رأيهم موافقا
رأينا وقال بعض المخالفين رأينا ان الفاعل وان لم يكن موجودا مع المعلول
في آن واحد لكنه قد وجد قبله بلا واسطة وانفصال ووجوده قبله كذلك
وتماس وتلاصق ما بين الفاعل ومعلوله وهذا التماس والتلاصق يكفي لان
يؤثر ويفعل في معلوله ويكفي فاعلا له واستدلوا على هذا بان نسبة الفاعل الى معلوله
بالنظر الى الثبات والبقاء او قل بالنظر الى الزمان كنسبته اليه بالنظر الى المكان
فكما اذا كان بينهما تماس وتلاصق في المكان يكون احدهما فاعلا وموجدا للآخر
ويكون هذا التماس والتلاصق المكاني كافيا في هذا كذلك يكون التماس و
التلاصق الزماني بينهما ايضا كافيا في ان يكون احدهما فاعلا موجدا للاخر وان
لم يجتمعا في الوجود في آن واحد ونقول هذا الاستدلال ليس بشيء لان قولهم
كذلك يكون التماس الى اخره كذب لان الفاعل اذا لاصق معلوله ملاصقة
مكانية يكون كل منهما موجودا في الخارج في آن واحد فيكون بينهما ملاصقة بالفعل
حقيقة والفاعل المعدوم ليس موجودا في آن وجود معلوله المفروض فلا يكون
بينهما ملاصقة بالفعل حقيقة حتى يكون تماسهما وتلاصقهما الزماني كافيا في ان يكون
المعدوم فاعلا موجدا لهذا المعلول المفروض كما كان التماس والتلاصق المكاني
كافيا وكيف يمكن ان يتلاصقا مع ان المتلاصقين على ما قال المص في المتن الثاني
والعشرين من خامس الطبيعيات هما اللذان يكون حداهما معا ويستحيل ان يكون
حد الفاعل المعدوم في الخارج مع حد المعلول الموجود فيه في وقت العداه
وهذا بين لا يحتاج الى البيان وان عارضوا بان الزمان يفعل الآن الذي هو
موجود ما وحال مع ان الزمان لا يوجد حين يفعله بجزء حاضر بل بجزء ماض و
مستقبل متصلين كما قال المص في المتن الخامس والمائة وكذلك الحركة يفعل التحرك
مع انها ليست بموجودة بجزء حاضر والا لم يكن امرا تعاقبيا فلا يلزم ان يكون
الفاعل موجودا حين يفعل معلوله وبان الاستعدادات السابقة يكون علة
لتكون الصورة الآتية في الهيولى لان الصورة الآتية انما تخرج من القوة الى الفعل
بسبب الاستعدادات الغير الموجودة حين تكون الصورة لانها قد كانت
في الكل المركب وهو فسدت حين تكونت الصورة الآتية في الهيولى فعلم من هذا
ايضا انه لا يلزم ان يكون الفاعل موجودا حين يفعل في المعلول اجبنا عن المعارضة
الاولى بان الآن والتحرك وكل ما لا ينقسم لا يتحرك بالذات وكل ما لا يتحرك
بالذات لا يتكون بالذات كما علمنا المعلم الاول في الفصل الاخير من سادس
الثمانية لان كل ما يتكون بالذات يتكون بالحركة المقبولة فيه كما قال في المتن الخامس
من ثامن الثمانية فالآن والتحرك وكل ما لا ينقسم لا يتكون بالذات فالزمان

فالزمان لا يفعل الآن بالذات والحركة لا تفعل التحرك بالذات وبان الآن الكائن
في الزمان لا يفعله الزمان بل العقل الذي يفعل مجموع حركة الفلك الاول الذي
هو الزمان وجود الآن ما يفعل الكل يفعل اجزاؤه ايضا كما ان النار اذا اسخنت
الماء تسخن اجزائه ايضا وايضا ان نسبة الآن الى الزمان والتحرك الى الحركة
كنسبة النقاط الى الخط فكما ان الخط لا يفعل النقاط به كذلك الزمان والحركة لا يفعلان
الآن والتحرك وعن الثانية بان الاستعدادات السابقة ليست بعلة فاعلة
لتكون الصور بل معدات له والمكون هو الجسم المفسد بقوته الصورة الاولى
المخرج بها صورة مشابهة لصورته من هيولى الجسم الفاسد وتفصيل ذلك في كتاب
من الكون والفساد فراجع اليه ان شئت **الفصل الخامس في انه هل يجب ان يكون
الفاعل مغايرا للموضوع الذي يفعل فيه او لا يجب ان يكون مغايرا له ويجوز
ان يفعل بفعل ما في نفسه** قال الشارح ذهب ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة
الاولى من السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء الى انه لا يجب ان يكون كل فاعل مغايرا
لمعلوله بل بعض الفواعل يفعل في نفسه فانه قال فيه قد يقع عن الاجسام التي قبلنا
افعال وحركات فنجد بعضها صادرة عن اسباب خارجة عنها توجب فيها تلك الاحوال
والحركات مثل تسخن الماء وصعود الحجر ونجد بعضها تصدر عنها افعال وحركات
صدورا عن انفسها من غير ان يستند صدورها الى سبب غريب كالماء فانا اذا اسخناه
ثم خليناه برد بطباعه والحجر اذا اصعدناه ثم خليناه عنه هبط بطباعه وحسبنا ان يكون
ظننا بالبذور في استحالتها نباتا والنطف في تكونها حيوانات قريبا من هذا الظن
ونجد ايضا الحيوانات تتصرف في انواع حركاتها بارادتها ولا نرى قاسرا لها
من خارج يصرفها تلك التصاريف فيرتسم في انفسنا تخيل ان تلك الحركات
وبالجملة الافعال والانفعالات الصادرة عن الاجسام قد تكون بسبب خارج
غريب وقد تكون عن ذاتها لا من خارج فنحن في اول النظر نجوز ان يكون
بعضها لازما طريقة واحدة لا ينحرف عنها ويكون بعضها متفنن الطرائق مختلف
الوجوه ومع ذلك فيجوز ان يكون كل واحد من الوجهين صادرا بارادة وصادرا
لا عن ارادة بل كصدور الرض عن الحجر الهابط والاحراق عن النار المشتعلة
فهذا ما يرتسم في انفسنا انتهى ثم قال وتبعه سقوتس وغرغوريس آرمانيانس
وآنذنس وبرتادنس وبأولس آرزيس وجمع كثير اخر قالوا لا يجب ان يكون
كل فاعل مغايرا للموضوع المنفعل فان الفاعل ينقسم الى الفاعل المشترك مع معلوله
في النوع والفاعل الغير المشترك مع معلوله فيه والفاعل المشترك مع معلوله
في النوع يجب ان يكون مغايرا لمعلوله والفاعل الغير المشترك فيه لا يجب ان يكون
مغايرا لمعلوله وقال شارح كل علة فاعلية بالحركة الطبيعية والفعل المتعدي مغايرة
في نفس الامر للعلة المادية اي المنفعل ثم قال مغايرة الفاعل للمنفعل الواجبة
كلية في الفواعل المشتركة في النوع لان شيئا واحدا لا يمكن ان يكون بالفعل والقوة

معا وليست كلية في الفواعل الغير المشتركة في النوع اذ لا يجري هذا الدليل فيها ولا يأتيها
دليل اخر انتهى ولا يخفى ان الفواعل الغير المشتركة في النوع تفعل فعالها بالحركة كالحجر والفلفل منه
الطبيعية والفعل المتعدي فلا يخلو اما ان يكون قوله الاول كل علة فاعلية بالحركة
الطبيعية والفعل المتعدي مغايرة في نفس الامر للعلة المادية كاذبا او يكون قوله
الثاني وليست مغايرة الفاعل للمنفعل الواجبة كلية في الفواعل الغير المشتركة
في النوع كاذبا وقسم فرفريوس وقايراولس وثابرلس وبعض اخر
الفاعل الى الفاعل الذي يفعل بالفعل المتعدي الحقيقي والفاعل يفعل بالصدور
والجريان الطبيعي كصدور الاعراض الذاتية من الماهيات ثم قالوا كل فاعل بالفعل
المتعدي الحقيقي يجب ان يكون مغايرا للمنفعل والفاعل الذي يفعل بالصدور والجريان
لا يجب ان يكون مغايرا للمعلول والى هذا ذهب توما اقوناس في بعض اقواله وقال
رهابين قونيمبريجنس وتوليتس ان بعض الافعال مستقيمة كالتسخين وبعضها
منعكسة كما اذا رجع ورد بعض الاشياء الخارجة المانعة بعض افعال الفواعل
اليها كالنور الراجع من قابله الى النير قالوا الفواعل بالافعال المستقيمة يجب
ان يكون مغايرة لمعلولاتها والفواعل بالافعال المنعكسة يمكن ان تفعل في انفسها
وقسم بعضهم الافعال الى المفسدة والمكملة والفعل المفسد هو الذي يخرب صورة
ما يتعلق به كاحراق النار للخشبة والمكمل هو الذي يكمل ما يتعلق به كالافعال الباقية
مثل البصر والسمع واللمس وغيرها والفواعل بالافعال المفسدة يجب ان تكون
مغايرة للهيولى ولا يمكن ان يفعل شئ منها في نفسها والفواعل بالافعال المكملة
لا يجب ان تكون مغايرة لمعلولاتها بل يجوز ان تفعل بها في انفسها لان الافعال
الباقية تفعل فيما صدرت منه على ما قال المصنف في المتن السادس عشر من تاسع
ما بعد الطبيعة فينفعل شئ من نفسه والى ما ذهبوا اصحاب هذا الرأي في الافعال
الباقية ذهب اليه ايضا شارح وقال بعضهم ان كان الكلام في الحيوانات فلا شك
في ان الفاعل والمنفعل والمحرك بالكسر والمحرك بالفتح يجب ان يكونا متغايرين
ولا يمكن ان يفعل شئ منها في نفسه ولا ان يحركها لان الفاعل والمحرك منها جزء
منها والمنفعل والمحرك جزء اخر وان كان الكلام في غير الحيوانات كالاجسام
الثقيلة والخفيفة وما يكون في احكامها فيمكن ان يفعل شئ منها فعلا قريبا بالالة
في نفسه لا اصالة لكن مثل هذا الفعل يعطى للمكون لان الاجسام الثقيلة والخفيفة
تحركها المكون فاذا كان المكون منفصلا من المتحرك يجب ان يكون الفاعل و
المحرك والمحرك متغايرين وذهب شراح اليونان كسمپليقيوس وثميتيوس
وتبعهم ابن رشد القرطبي وتوما اقوناس في ابتداء شرحهم للكتاب السابع من الثمانية حيث
يحكم فيه المصنف بان كل ما يتحرك يجب ان يحركه الاخر وفي شرحهم للمتن الاربعين
وما بعده حيث يقول فيه ان كل ما يتحرك يجب ان يكون قابلا للانقسام الى الغايات
للانقسام وانما فيستحيل ان يحرك المحرك نفسه الى ان كل فاعل منفصل عن معلوله يجب

يجب ان يكون مغايرا له وكل فاعل غير منفصل عن معلوله يجب ان يكون له جزآن يفعل
ويحرك باحدهما وينفعل ويتحرك بالاخر فيجب ان يكون الفاعل والمحرك مغايرا
للمعلول والمتحرك وان لا يفعل شئ في نفسه ولا ينفعل من نفسه ولا يحرك شئ نفسه
ولا يتحرك من نفسه والى هذا الرأي ذهب الشارح ايضا في الاستدلال على انه
هل يجب ان يكون كل فاعل مغايرا لمعلوله بل يمتنع ان يفعل بعض الفواعل في انفسها
لما كان كل فاعل سوى الواجب يستدعي موضوعا موجودا لان يفعل عمله عليه والا
لفعل على المعدوم وهو مستحيل اختلف القوم في ان كل فاعل هل يجب ان يكون
مغايرا الموضوع عمله اي معلوله فذهب بعضهم الى انه يجب وبعضهم الى انه لا يجب
بل يمتنع ان يفعل بعض الفواعل في نفسه كما مر واستدل اصحاب الرأي الثاني
اولا بانه لو استحال ان يفعل بعض الفواعل في انفسها لعلم استحالته من الدليل
المشهور من انه لو جاز ان يفعل شئ في نفسه لزم ان يكون شئ واحد بعينه بالقوة
لقبوله وبالفعل لفعله وهو مستحيل لكنها لا تعلم منه لانه منقوض بانه قد يمتنع ان يكون
لبعض الاشياء في الفعل القوي والقوة الفعلية اي ان يكون له قوة لان يفعل
فعلا لم يكن ما لكاله بالفعل بل كان قابلا لان ياخذه في نفسه فهذا الشئ يمكن ان يفعل
هذا الفعل بالفعل القوي في نفسه مثل الخمر والفلفل حاران بالفعل القوي لان لهما
قوة التسخين وهما في القوة الفعلية لانهما باردان بالفعل وقابلان لان يسخنا
فكما يمكن ان يسخنا غيرهما ويسخنانه بالفعل يمكن ان يصدرا في نفسهما التسخين
الذي كانا قابلين له فيكونان فاعلين اياها في نفسهما فلا يجب ان يكون كل فاعل
مغايرا الموضوع فعله بل قد يكون بعض الفواعل وموضوع فعله شيئا واحدا
واستدلوا ثانيا بان الاجسام الثقيلة والخفيفة تحرك انفسها بالحركة المكانية
ولا يمكن ان يفرق فيها الجزء المحرك والجزء المتحرك لانها اجسام بسيطة وكلما
كان كذلك فلا يجب ان يكون كل فاعل مغايرا لموضوع فعله وبينوا قولهم هذا
بان قالوا ليس في العناصر الا الهيولى الاولى والصورة الجوهرية فلو قلنا
ان احد جزئيها محرك للاخر بالحركة المكانية لقلنا قولا باطلا لان الصورة لا يمكن
ان تحرك الهيولى لان الهيولى قوة فقط كما قال المصنف في المتن الثاني والثمانين
من الكتاب السابق ولهذا قال ابن رشد في شرح المتن الثاني من الكتاب الرابع
للفلكيات صورة العناصر من حيث انها صورة تحرك ومن حيث انها الهيولى تتحرك
ولا يمكن ان تكون الهيولى محركة للصورة لانها قوة فقط واستدلوا ثالثا
بان جميع المشائين استفادوا من المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ان
بعض الافعال متعدية الى الغير وبعضها غير متعدية الى الغير بل باقية والباقية
انما تبقى في الفواعل المصدرة اياها مثل الابصار والتعقل تصدران من المبصر
والنفس ويبقيان فيهما فالفاعل للافعال الباقية يفعلها في نفسه فيكون فاعلا
ومنفعلا فلا يجب ان يكون كل فاعل على الاطلاق مغايرا للمنفعل واستدلوا رابعا

بان ماهيات الاشياء تفعل خواصها بالفعل البسيط لانه كما ان النور يصدر من الشمس
كذلك تصدر من النفس انفعالاته المختصة بها وتقبل فيها مثلا تصدر من النفس
الانسانية بلا واسطة العقل والارادة ويقبلان فيها بلا واسطة فتكون فاعلة
ومنفعلة معا فلا يجب ان يكون كل فاعل على الاطلاق مغايرا المنفعله واستدلوا ايضا
بان العناصر والمركبات تفعل كيفياتها المختصة بها كبرودة الماء والحديد بعد ان يتسخنا
وهبوط الحجر بعد ان صعد قسرا فالعناصر والمركبات فاعلة لكيفياتها المختصة
بها ومنفعلة منها معا فلا يجب ان يكون كل فاعل على الاطلاق مغاير المنفعله **بيان
المغايرة الواجبة بين الفاعل وموضوع عمله اي معلوله ومنفعله والقضيتين اللتين حكم بهما
الفيلسوف من ان كل ما يتحرك يحركه شئ اخر ولا يمكن ان ينفعل شئ في نفسه** اعلم ان مغايرة كل فاعل للموضوع
الذي يفعل فيه انما تتفهم صدقا وحقا بعد ان تتفهم صدقا وحقا بعد ان تتفهم القضيتان
المذكورتان اي كل ما يتحرك يحركه شئ اخر ولا يتحرك من نفسه ولا يمكن ان ينفعل
شئ في نفسه صدقا وحقا اللتين ذكر المصر اوليهما في المتن الرابع والثلثين من السماع
الطبيعيات وبعده وذكر الثانية في المتن الثامن والاربعين من اول الكون والفساد
لانه لو امكن ان يحرك شئ نفسه وان ينفعل عن نفسه لما وجب ان يكون كل فاعل
مغاير المعلوله لان الشئ الفاعل عن نفسه ليس بمغاير لنفسه واذا تمهد هذا فاعلم
ان مراد المصر من قوله كل ما يتحرك يحركه شئ اخر يحركه بالذات ومن قوله لا يمكن
ان ينفعل شئ في نفسه بالذات لا المحرك والفاعل العام الشامل للمحرك بالعرض (لا يمكن ان ينفعل شئ في نفسه)
والفاعل بالعرض اذ لا مانع من ان يحرك شئ نفسه بالعرض وان ينفعل في نفسه
بالعرض كالنفس الناطقة المحركة للبدن بالذات ولنفسها بالعرض وكالنوتي
المحرك للسفينة بالذات ولنفسه بالعرض وتبعا لحركة السفينة ومراده ايضا
ان نفس شئ من حيث انه نفسه لا يحرك نفسه بل يحرك بجزء ويحرك بجزء اخر والمراد
من الاجزاء هي التي يتركب منها الكل اما تركبا جوهريا كالهيولى والصورة الجوهريتين
المركب منها الجسم الطبيعي او تركبا جوهريا كتركب الفلك من جوهره ومن العقل
ويثبت هذا بانه لو لم يكن كذلك بل كان نفس شئ من حيث نفسه يتحرك نفسه و
تفعل فيها لكان شئ واحد بالنظر الى شئ معين بالقوة والفعل معا وكان معينة مالكا
لصورة معينة بالفعل ولم يكن مالكا لها بالفعل لانه من حيث يحرك ويفعل يكون
بالفعل ويكون مالكا لهذه الصورة ومن حيث يتحرك وينفعل ليس بالفعل و
ليس بمالكا لها وكون مراده هذا يستنبط من المتن الاربعين من ثامن الثمانية حيث
قال فيه يستحيل ان يكون المحرك نفسه محركا نفسه بالكلية ثم استدل
مستندا الى هذا المبني على ان المحرك نفسه اي الفلك ذو جزئين احدهما جرم
الفلك الذي يتحرك والاخر العقل الذي يحركه كما يظهر من المتن الثاني والخمسين
من الكتاب المذكور وينبغي ان تعلم انه ليس يجب كليا ان يكون المحرك والفاعل
مغايرا للمتحرك والمنفعل بالوجود بان يجب كليا ان يكون وجودهما مغايرا

لوجودهما بل انما يجب كليا ان يكون ماهيتهما مغايرة لماهيتهما وانما قلنا ليس يجب كليا
ان يكونا مغايرين لهما بالوجود لان كثيرا من المحركات والفواعل تكون مغايرة
بالوجود لمتحركاتها ومنفعلاتها كما اذا حرك احد حجرا وكثيرا ما لا تكونان مغايرتين
لهما بالوجود بل متحدتين بهما كما ان الحال كذلك في الحيوانات فان انفسها المحركة
ليست مغايرة للجسم المتحرك بالوجود ولكنهما متغايران بالماهية **بيان القضيتين
المذكورتين ببيان اظهر من الاول** اعلم ان الفاعل على قسمين احدهما يسمى فاعلا
مشتركا مع معلوله في النوع وفاعلا صوريا وهو الذي يفعل بصورته في شئ ويوجد
فيه صورة مماثلة لصورته كما يفعل الانسان بصورته انسانا والنار نارا و
ثانيهما يسمى فاعلا غير مشترك مع معلوله في النوع وفاعلا قويا وهو الذي يفعل
بقوة موجودة فيه بالقوة لا بصورتها كالشمس فانها انما تسخن بقوة جعل الحرارة
المتصف بها الشمس نفس الامر لا بحرارة كائنة فيها بالصورة والفعل وكالخمر
والفلفل فانهما انما لا يسخنان بقوة جعل الحرارة المتصف بها الفلفل والخمر واذا تمهد
هذا فاقول اولا اتفق جميع العقلاء على ان كل فاعل مشترك مع معلوله في النوع
يجب ان يكون مغاير المتعلق فعله ولا يمكن ان ينفعل عن نفسه اصلا وسببه ظاهر
لان كل فاعل مشترك في النوع مالك بالفعل لصورته التي يفعل بها صورة مشابهة
لها ولا يمكن ان يكون المالك بالفعل لصورته التي تفعل بها صورة مشابهة لها فاعلا
في نفسه هذه الصورة والا لكان تحصيلا للحاصل بالفعل وايجادا للموجود بالفعل
وهو مستحيل فلا شئ من الفاعل المشترك في النوع فاعلا في نفسه هذه الصورة فيجب
ان يكون كل فاعل بهذا المعنى مغاير المتعلق فعله تفصيله ان الفاعل المشترك مع معلوله
في النوع اما يفرض ان يكون مالكا بالفعل لمجموع الصورة التي يسعى ان يوجدها فيها
او يفرض ان لا يكون مالكا لشئ منها اصلا او يفرض ان يكون مالكا لجزء منها
دون جزء اخر فان كان مالكا بالفعل لمجموع الصورة التي يسعى ان يوجدها فظاهر
انه يستحيل ان يوجدها في نفسه وان لم يكن مالكا لشئ منها اصلا فلا يكون فاعلا
مشتركا في النوع وهو خلاف المفروض وان كان مالكا لجزء منها دون جزء اخر
بان كان مثلا مالكا لاربع درجات من الحرارة فلا يمكن ان يفعل خمس درجات
منها فضلا عن ان يفعل تماما فظهر ان كل فاعل مشترك مع معلوله في النوع يجب
ان يكون مغاير المتعلق فعله ولا يمكن ان يفعل في نفسه مثل هذا الفعل اصلا
واقول ثانيا لا يمكن ان يفعل فاعل غير مشترك في النوع فعلا في نفسه بالذات
وبلا واسطة ولا يمكن ان يحرك نفسه بالذات وبلا واسطة فيجب ان يكون
كل فاعل بهذا المعنى مغاير المتعلق فعله ايضا وقولنا هذا ذكره لبعض العلماء كما
نقلت في اول هذا الفصل لكني وجدته منطوقا من المصر في المتن الثامن والاربعين
من اول كتب الكون والفساد حيث حكم فيه بان المشابه من كل وجه لا يمكن ان ينفعل
في مشابهه كذلك واثبت هذا الحكم فيه باستلزامه كون شئ فاعلا في نفسه واستحالته

هذا قال فيه لو امكن ان ينفعل المشابه من كل وجه في مشابهه من كل وجه لامكن ان ينفعل
نفسه في نفسه ايضا لان كل شئ اشبه بنفسه والتالي بط لانه لو امكن ان ينفعل
شئ في نفسه لما كان شئ لا قابل الفساد ولا قابل الحركة لانه يحرك نفسه دائما
انتهى توضيح قوله لانه لو امكن ان ينفعل شئ الى اخره هو انه لو امكن ان ينفعل نفس
شئ في نفسه لكان شئ واحد بعينه فاعلا ومنفعلا معا وكل منفعل قابل للفساد
فلو امكن ان ينفعل نفس شئ في نفسه لما كان شئ لا قابل الفساد والحركة والتالي
بط لانه مخالف للبرهان الذي ذكره في ثامنة الثمانية وكذلك لا بد لايقاع الحركة
من المحرك والمتحرك اوقل من الفاعل والمنفعل فلو امكن ان يحرك نفس شئ
نفسه لما كان شئ لا قابل الحركة لانه يحرك نفسه نفسه دائما والتالي بط لانه مخالف
للبرهان المذكور في ثامنة الثمانية والمحرك لاسيما المحرك اللامتحرك فاعل غير
مشترك مع معلوله في النوع بالاتفاق واعتراف الخصوم وقد علم من كلام المص
المنقول انه لا يمكن ان تحرك شئ نفسه فالفاعل الغير المشترك في النوع لا يمكن
ان ينفعل في نفسه ولا يمكن ان يحرك نفسه وايضا لو سلم راى الخصوم لانهدم
البرهان الذي اثبته به المص في ثامنة الثمانية المحرك اللامتحرك لانه مبني على ان
كل ما يتحرك يجب ان يحركه الغير اذ لو كان لاحد ان يقول لصح ان ينتهي سلسلة المتحركات
والمحركات الى امر بسيط محرك لنفسه وفاعل فيها من غير ان يكون له جزان ينفعل
باحدهما الحركة ويقبلها بالاخر لكونه فاعلا غير مشترك في النوع فلا يكون البرهان
المبني على المقدمة المذكورة برهانا فلا يثبت المحرك اللامتحرك مع انهم سلموه
وجزموا باثباته المحرك اللامتحرك وايضا الحركة واسطة قوية لاثبات وجود
المحرك اللامتحرك واذا انسد هذا الطريق على ما يلزم مما ذهبوا اليه من ان الفاعل
المشترك في النوع يصح ان يحرك نفسه نفسه وتفعل فيها ينسد لنا ولهم الطريق القوي
الذي نثبت به وجود المحرك الاول اللامتحرك وهو مما لا يجترى ان يقول به احد
اذ لا يبقى لنا طريق اخر قوي نصل به الى وجوده وايضا قد علم وعرف القوة
الفاعلية والانفعالية على الاطلاق في المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة بان
القوة الفاعلية مبداء التبديل في الغير من حيث انه غير والقوة الانفعالية مبداء
في المنفعل لان يتبدل من الغير من حيث انه غير فان صح هذان التعريفان لا يصح ما قال
الخصوم من ان الفاعل والمحرك الغير المشترك في النوع يصح ان ينفعل في نفسه و
يحرك نفسه لما قال بعد التعريف الثاني ولهذا لا ينفعل شئ ما من نفسه لانه واحد
وليس بمغاير لنفسه لكنهما صحيحان باتفاق الشراح ومقتضى البرهان فلا يصح ما قالوا
ومن هذا علم ان ما قال البعض من ان استدلال المص على ان نفس الفاعل لا يمكن
ان ينفعل في نفسه وان نفس المحرك لا يمكن ان يحرك نفسه بانه لا يمكن ان يكون شئ
واحد بعينه بالنظر الى شئ واحد بعينه بالقوة والفعل معا ضعيف ليس بكلي لعدم
جريانه في الفاعل والمحرك الغير المشتركين مع المعلول والمتحرك في النوع ناش

ناش من الجهل لا يقبله العلماء هذا وبعد هذا رايت مناسبا ان اذكر بعض ادلة الخصوم
واشبههم ههنا ثم ابحث فيها استدلوا بان بعض الفواعل الغير المشتركة مع معلولها
في النوع يمكن ان يكون مالكة لفعل قوي وقوة صورية فكما يمكن ان تفعل بالفعل القوي
في الاغيار صورة لم تملكها او لا فكذلك يمكن ان تفعل به في انفسها تلك الصورة ومثلوا
بان الخمر والفلفل يملكان فعلا قويا يعني يقدران على ان يسخنا غيرا فيقدران على ان يسخنا
نفسيهما ثم زادوا وقالوا لما وجدت للفواعل الغير المشتركة في النوع معلولات
مفعولة من صورة مختلفة جوهرية وعرضية فيمكن ان يكون شئ فاعلا لصورة كما يكون
شئ اخر فاعلا لهذه الصورة فيكون شئ واحد بعينه قابلا لهذه الصورة بعينها و
منفعلا بها فكما يمكن ان يقبل ويأخذ هذه الصورة من الغير يمكن ان يقبلها ويأخذها
من نفسه في نفسه انتهى اقول كلامهم هذا يدل على قلة علمهم بالحكمة اما اولا فلان قولهم
الخمر والفلفل يملكان فعلا قويا قول معوج لان الخمر والفلفل قبل ان يسخنا ولا ليس لهما
فعل قوي اي التسخين بل انما يملكان قوة لان يفعلا فعلا اي التسخين كما ان زيدا
اذا كان ساكنا لا يملك فعلا محركا لانه تحريك بل يملك قوة لان يفعل بها الحركة فان
قيل مرادهم من الفعل القوي قوة يقدر بها مالكها على ان يفعل شيئا كما يدل عليه
تفسيرهم قلت الالفاظ قوالب المعاني ولفظ الفعل القوي ليس بقالب مرادهم
وتفسيرهم لا يكون تفسير اللفظ الفعل القوي بل القوة غير مذكورة والحكماء وان كانوا
لا يلتفتون الى الالفاظ كثيرا لكن لا يتركون الالتفات عنها بالكلية ولهذا قالوا من لا يتكلم
صحيحا لا يمكن ان يكون عالما مستقيما واما ثانيا فلان كون شئ مالكا لقوة يمكن ان يفعل
بها في الاغيار لا يستلزم امكان فعله بها في نفسه فان النار مالكة لقوة تحرق بها
الخشبة ولا يمكن ان تحرق بها نفسها وكذلك البصر مالك لقوة يبصر بها الاشياء
ولا يبصر بها نفسه واما ثالثا فلان الفواعل الغير المشتركة في النوع كالخمر والفلفل
لا يمكن ان يخرجا قوتهما الى الفعل ولا ان يسخنا شيئا ما وان بقيا في الوجود الف
سنة بل انما يخرجان قوتهما الى الفعل فاعل اخر ولكن لا يمكن ان يخرج قوتهما
الى الفعل اي فاعل كان لان الخمر والفلفل لا يسخنان شيئا بوجه من الوجوه حال
كونهما في القارورة ودكان العطار او في يد الانسان بل انما يخرجها الى الفعل فاعل
مناسب قادر ان يحولهما وان يخرج ما في قوتهما الى الفعل وهذا الفاعل حرارة الحيوان
مثلا حرارة المعدة فانها اذا حولتهما تخرج حرارتهما الكائنة فيهما بالقوة الى الفعل
فتسخن بهذه الحرارة المعدة بلا واسطة واذا تسخنت بالفعل تسخن الخمر والفلفل
المستحيلين ويجب ان نعلم ان الخمر والفلفل اذا حولتهما المعدة يسخنانها ولا يكون
كذلك لانهما يفعلان بل من حيث انهما ينفعلان من الغير فلما لم تفعل امثال هذه الفواعل
من انفسها فعلا ما كان في قوتها يكون ظن القائلين بانها تقدر ان تفعل في انفسها
فاسدا وايضا لو كانت فاعلة في انفسها الافعال التي تكون في قوتها لكانت
دائما بالفعل فيها والتالي بط لانها لو كانت دائما بالفعل فيها لم تكن بالقوة فيها

هذا خلف ولان كونها وانما بالفعل فيها خلاف الواقع لان الخمر والفلفل باردان
قبل ان يتسخنا من الخارج وايضا اذا اخرج الفاعل المناسب اعني حرارة الحيوان
القوة المسخنة للفلفل الكائنة فيه بالقوة الى الفعل ووجد فيه الحرارة بالفعل يحصل
منهما اى من ذات الفلفل الموجود فى الخارج والحرارة القائمة فيه الموجود فى الخارج
ايضا وهذه الحرارة تفعل بالفعل وتسخن بالفعل وذات الفلفل ينفعل منها ويسخن
فح لا ينفعل شئ واحد فى نفسه بعينه ولا يكون شئ واحد بعينه فاعلا ومنفعلا معا
بالنظر الى شئ واحد بعينه بل الفاعل شئ والمنفعل شئ اخر وان كان كل شئ منهما
فى المركب المذكور وعلى هذا لاحظ القياس فى امثاله واذا يكون مثلا خفيف من ثقيل
اى هواء من ماء يخرج الفاعل على ما قال المص فى المتن الثانى والثلثين من تمام الطبيعيات
من قوة الثقيل صورة الخفيف ثم الخفة فيصعد الهواء المتكون الى الفوق ان لم يمانعه
شئ ويوجد فيه ح اى الخفة الفاعلة والحركة لجسم الهواء الى الفوق الكائنة
اولا فى قوة الماء الثقيل وجسم الهواء المتحرك المنفعل من الخفة فح لا ينفعل شئ واحد
بعينه فى نفسه وليس شئ واحد بعينه فاعلا ومنفعلا بعينه معا بالنظر الى شئ واحد
بعينه بل الفاعل والمحرك شئ والمتحرك والمنفعل شئ اخر وما ذكرنا تجده فى الحيوانات
اظهر وتعرف ما ذكرنا معرفة ازيد لو نظرت فى بعض كلمات بعض الخصوم فانه اذا
اورد عليهم ان الفاعل الغير المشترك فى النوع لو كان قادرا ان ينفعل فى نفسه
بالفعل القوى صورة وفعلا ما كان قابلا لها بالقوة ولم يكن فيه بالفعل مثلا
لو كان ممكنا ان ينفعل الفلفل والخمر فى نفسيهما الحرارة التى هما قابلان لها وليست
بموجودة بالفعل فيهما بل بالقوة لم لم ينفعلا بها فيهما لانا نرى انهما باردان بالفعل
اجاب بعضهم كروتيس بان الفواعل الغير المشتركة فى النوع لا تحول الى نفسها
بكيفيتها القوية لان الطبيعة لم تعطها تلك الكيفية لان تفعل بها فى نفسها بل لاغيارها
كما ان الفلفل لا يمكن ان يسخن نفسه بالحرارة القوية المملوكة لها بل غيرها
واجاب البعض منهم كشارح اولا بان مثل هذه الفواعل مالكة لطبيعة وتبعد
طبيعى ما نعى لان تفعل كيفياتها القوية صورا وافعالا فى انفسها وثانيا بان
مثل هذه الفواعل كالخمر والفلفل وامثالها ليست بمالكة لقوة التسخين بالتمام
الا اذا عاونها امر اخر لانها ليست فقط غير قادرة لان تفعل فى انفسها بل
غير قادرة ايضا لان تفعل فى الغير لو لم يخرجها امر خارج عنها الى القوة القريبة
لانه اذا وضع الخمر والفلفل وامثالها على اليد لا يحس حرارتها اصلا لكن
اذا عاونها امر خارج عنها تسخن بعض الاشياء الاخر وتسخن انفسها ايضا
ثم اعترض عليهم بعض متفقيهم فى هذا الراى بان الجوابين الاولين يدلان
دلالة ظاهرة على ان الفواعل الغير المشتركة فى النوع لا تفعل فى انفسها شيئا
بل فى الاغيار فقط لما كانوا ينكرونه واعانوا خصومهم فجوابهم لم يدفعا
ما اورد عليهم فليسا بشئ وعلى الجواب الثالث اولا بانه لما لم يكن امثال هذه

الفواعل مالكة لقوة الفعل بالتمام فلا تقدر ان تفعل فى انفسها كما اعترف
به المجيب حيث قال غير قادرة لان تفعل فى انفسها وثانيا بان المجيب لما قال
لكن اذا اعانها امر خارج عنها تسخن بعض الاشياء الاخر وتسخن انفسها ايضا
فقد اقر انها لا تفعل افعالها فى انفسها بالذات وبلا واسطة بل بالواسطة
وبالعرض وليس فيه نزاع هذا ما قال الشارح لكنى اقول ان ما قاله اولا
بهذا الفصل من ان ابن سينا ذهب الى انه لا يجب ان يكون كل فاعل مغاير المعلوله
بل بعض الفواعل ينفعل فى نفسه وان كان بحسب الظاهر مطابقا لما نقل عنه
فيه لكنه ليس بمطابق لما قصده اصلا ولا لما صرح به ايضا بعد كلامه المنقول قطعا
من ان الاجسام المتحركة بهذه الحركات انما تتحرك عن قوى فيها هى مبادى حركاتها
وافعالها فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر عنها الفعل على نهج واحد من غير ارادة
وقوة كذلك مع ارادة وقوة متفننة التحريك والفعل من غير ارادة وقوة
متفننة التحريك والفعل مع ارادة وكذلك القسمة فى جانب السكون فالاول
من الاقسام هو كالحجر المصعد فى هبوطه ووقوفه فى الوسط وتسمى طبيعة والثانى
كالشمس فى دورانها عند محصلى الفلاسفة وتسمى نفسا فلكية والثالث كالنباتات
فى تكونها ونشوها ووقوفها اذ تتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفريعا
وتشعيبا للاصول وتعريضا وتطويلا وتسمى نفسا نباتية والرابع كالحيوان وتسمى
نفسا حيوانية انتهى بعبارته اما انه ليس بمطابق لما قصده عنه اصلا فان ابن سينا
وان قال فيه وتجد بعضها تصدر عنها الافعال وحركات صدورا عن انفسها والظاهر
منه ومن قوليه بعده بكلمات قليلة اى من قوله وقد يكون عن ذاتها ومن قوله
ثم الذى يكون عن ذاتها ومن تمثيله ببرودة الماء وهبوط الحجر ان تفعل ذوات
الاجسام تلك الافعال فى انفسها فح لا يجب ان يكون كل فاعل مغايرا لمعلوله
لكن قوله فيه من غير ان يستند صدورها الى سبب غريب وقوله فى موضعين
لا عن خارج تغير الا انفسها وذاتها تدل دلالة ظاهرة على ان مراده من انفسها
وذاتها ما ليس بخارج عنها وقوله فى التمثيل برد بطباعه وهبط بطباعه يدل
على ان سبب الفعل هو الطباع اى صورة الماء والحجر لا مجموع ذات الماء المركب
من الهيولى والصورة ولا مجموع ذات الحجر المركب منهما ايضا واما انه ليس
بمطابق لما صرح به المص بعد كلامه المنقول اولا فانه صرح ان الاجسام المتحركة
بهذه الحركات انما تتحرك عن قوى فيها هى مبادى حركاتها وافعالها اى فواعلها
لما قال فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر عنها الفعل وتسمى طبيعة وفسر الطبيعة بعدها
بانها مبداء اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وفسر المبداء بعده
بالفاعل حيث قال معنى قولنا مبداء للحركة اى مبداء فاعلى يصدر عنه التحريك
فى غيره وهو الجسم المتحرك وكلماته هذه صريحة فى ان الفاعل والمحرك هو الطبيعة
والمنفعل والمتحرك هو غيرها اى الجسم واذا علمت هذا تعلم ان رد الشارح عليه مردود قطعا

بيان ان الفواعل المصدرة للخواص اللازمة لذواتها مغايرة لها وفواعل الافعال
الباقية مغايرة لها وبيان ان [illegible] شيئا واحدا منها بعينه لا يفعل شيئا في نفسه
بالنظر الى شيء بعينه اعلم ان الفصلين المذكورين القائلين بان كلما يتحرك
يحركه الاخر ولا يمكن ان يفعل شيء في نفسه وان ذكرهما المصنف للمحرك والفاعل
والمتحرك والمنفعل التي تحرك وتفعل وتتحرك وتنفعل بالحركة الواقعة
الطبيعية التي بحث عنها المصرح في ثامن الطبيعيات وفي اول الكون والفساد لكنه اطرق
انهما يمكن ان تجريا في الجريان والصدور الذي تصدر به خواص الماهيات ولوازمها
او قل اعراضها الذاتية او قواها الذاتية عنها بالذات وفي الافعال الباقية
ولما كان الامر كذلك اردت ان ابين كيفية جريانهما في صدور لوازم الماهيات
عنها اولا ولما كان هذا البيان موقوفا على ذكر بعض الامور اردت ان اذكرها
فاقول اولا ان جميع قوى ذوي الانفس اي الانسان والحيوان والنباتات
وجميع القوى التي بها تفعل سائر الاجسام الطبيعية افعالها قريبا كقوة جذب
المغناطيس الحديد وحرارة النار مغايرة للماهيات اي الصورة الجوهرية
التي تصدر عنها وكيفيات من النوع الثاني من مقولة الكيف كما يستفاد من المتن
الثالث من تاسع ما بعد الطبيعة والمتن السادس والعشرين من الثاني عشر
ما بعد الطبيعة لانه لما كان الموجود منقسما الى القوة والفعل وكان قوة كل
جنس من اجناس الموجود من مقولته كان منها الفعل وظاهر ان افعال الاشياء
واعمالها الحاصلة بالقوى المذكورة اعراض من النوع الثاني من مقولة الكيف
فيكون القوة ايضا منه وثانيا ان هذه القوى اللازمة تصدر صدورا بسيطا
واتيا عن الصور الجوهرية للاجسام التي هذه القوى قواها نفوسا كانت تلك الصور او
كما قال افلوطن في مواضع كثيرة وتبينه ايضا في مواضع عديدة والصدور
البسيط الذاتي الدائمي ليس الا بروز بسيط لا بفعل واقع طبيعي بل بجريان
ذاتي ضروري كجريان النور من الشمس وثالثا ان الخواص واللوازم المذكورة
الملحوظة على الاطلاق تنقسم على قسمين بعضها هيولانية جسمية كجميع قوى النفوس
الحيوانية والنباتية والقوى الغريزية لغير ذوي الانفس كحرارة النار وقوة
المغناطيس وبعضها لا هيولانية غير جسمية وهي لا توجد تحت فلك القمر الا في الانسان
كالعقل الفاعلة والقابلة والارادة والخواص الهيولانية تقوم اما بالمجموع المركب
وتوجد فيه بلا واسطة كقوة المغناطيس وحرارة النار او بجزء منه وتوجد
فيه بلا واسطة كالبصر والسمع والخواص الهيولانية الموجودة تحت فلك القمر
في الانسان فقط تقوم بالنفس الناطقة وتوجد فيها بلا واسطة واذا تمهد هذا
فاعلم ان الفواعل التي تتصل بالصدور والجريان البسيط قواها وخواصها اللازمة
هيولانية او لا هيولانية مغايرة لمعلولاتها اي لتلك الخواص في الخارج ولا يكون
شيء منها بهذا الصدور فاعلا في نفسه بل في غيره لان تلك الفواعل هي ماهيات

هي ماهيات الاشياء اي صورها التي هي جواهر ومعلولاتها اي الخواص اللازمة
والقوى المختصة بها اعراض كما مر والجواهر مغايرة للاعراض في الخارج ففواعل
هذه الخواص مغايرة لها في الخارج ولما فعلتها في المجموع المركب او في جزء منه
كما مر لم يكن شيء فاعلا في نفسه وتلك الفواعل مغايرة لموضوعات هذه الخواص
اما مغايرتها لموضوعات الهيولانية فلانها اجزاء منها والجزء مغاير في نفس الامر
للكل ففواعل القوى الهيولانية مغايرة للكل الذي هو موضوعات الهيولانية فلم يكن شيء
من فواعل القوى الهيولانية فاعلا في نفسه شيئا واما مغايرتها لموضوعات
القوى اللاهيولانية اي مغايرة النفوس الناطقة الفاعلة لتلك القوى اللاهيولانية
بلا واسطة القائمة بها بلا واسطة لموضوعات تلك القوى التي هي انفس النفوس
الناطقة فبالعقل وباعتبار وجه معتبر في نفس الامر فان النفس الناطقة لا تقبل حيث ه
الانفعالات من حيث تصدرها وتكون فاعلة لها ولا تصدرها من حيث تقبلها وتنفعل
منها لكنها تفعلها من حيث انها فعل وتقبلها من حيث انها قوة فانها وان كانت بسيطة
لكنها ليست فعلا صرفا كالواجب تعالى بل مجموعة من القوة والفعل ولهذا قال
المص في المتن السادس والثلثين من ثاني النفس ان النفس مبدأ وعلة في انحاء
الثلثة اي العلة المادية والغائية والفاعلية وانما تكون كذلك باعتبار الوجوه
المختلفة واذا كان الامر كذلك فلا يكون فواعل القوى اللاهيولانية اي النفوس
الناطقة المصدرة لها بمجرد الصدور و[والفيضان] والجريان الذاتي لا بتأثير حقيقي طبيعي فاعلة
في نفسها بالنظر الى شيء واحد ومنفعلة بالنظر اليه بعينه وايضا صدور تلك
القوى والخواص من النفس واقع فيها بالذات لانها انما تصدر وتفيض هذه
لان اصدارها وافاضتها في نفسها مقتضى ذاتها الموجودة في الخارج كما ان اصدار
الشمس وافاضتها النورية مقتضى ذاتها الموجودة واما كونها مقبولة فيها فكائن
بالعرض لانها اعراض والاعراض لما لا تقوم بذاتها بل تستدعي موضوعا تقوم به
استدعى هذه القوى ايضا موضوعا تقوم به ولما لم يمكن ان يكون لها موضوع سوى
النفس قامت بها فكان النفس قبلتها بالعرض لا بالذات حتى لو كانت القوى
المذكورة جواهر قائمة بانفسها لاصدرتها وما قبلتها فعلم من هذا ان شيئا واحدا
بعينه لم يفعل شيئا في نفسه بعينه في صدور القوى اللازمة ايضا فلم يكن فاعلا
ومنفعلا معا بالنظر الى شيء واحد بعينه ومما حققنا نعرف ايضا ان فواعل الافعال
الباقية ليست فاعلة ومنفعلة منها معا بالنظر الى شيء واحد بعينه فان تلك الفواعل
كالحس والعقل تفعل افعالها الباقية فيها وتنفعل منها كما هو ظاهر من المتن ال[illegible]
عشر من تاسع ما بعد الطبيعة لكن لا بالنظر الى شيء واحد بعينه وبالذات بل انما تفعل
بوجه وتنفعل بوجه اخر فان الحس مثلا ينفعل باخذ الصورة الاتية اليه من المحسوسات
وقبولها وبعد كونه مصورا بها بتصورها ويحكم بانها صورة هذا المحسوس مثلا
ولما كان الاحساس فعلا باقيا في الحس وكان من خاصته ان يقبل فيه البتة فكأنه

يتقبل فيه بالعرض لا بالذات ولما قيل فيه هكذا تنفعل الحس به فعلم من هذا ان قولي
المص المذكورين جار في الافعال الباقية ايضا وينبغي ان تعلم ان افلاطون ايضا
ذهب في بهيا الكبير الى ان شيئا واحدا لا يمكن ان ينفعل في نفسه ولان تعرف
ما قلنا كما ينبغي يجب عليك ان تعرف بطلان الادلة المذكورة على خلاف ما قلنا **رد**
ادلة الراي المقابل لرائينا اما رد ما قالوا اولا فقد عرفته انفا مفصلا لكن
ينبغي ان نذكر ما اوردوا بعد على الدليل المشهور ايضا ثم نرده لينحسم مادة الاشكال
فاعلم انه قال آريايقا وبعض اخر ان لفظ القوة الواقع في الدليل المشهور من انه
لو جاز ان ينفعل شئ في نفسه لكان شئ واحد بعينه بالقوة وبالفعل معا الى اخره
مقول باشتراك الاسم لان له معنيين احدهما قوة العمل كقوة المشي والحركة
فان اريد به فيه هذا المعنى فلا يستحيل ان يكون شئ واحد بعينه بالقوة والفعل معا
فان من له قوة العمل يفعل بتلك القوة فيكون في قوة ان يفعل والفعل الذي يفعله
بقوته الان معا كما ان العلة الاولى اي الواجب تعالى والعلل الثانية تكون
في قوة ان تفعل والفعل معا حين تفعل بقوتها جرا فعالها وثانيهما عدم الفعل
فان اريد به فيه هذا المعنى فالحق انه يستحيل ان يكون شئ واحد بعينه بالقوة
والفعل معا لكن بهذا لا يلزم من ان ينفعل شئ في نفسه لان الهيولى اذا فعلت بالقابلية
في نفسها الصورة تكون في القوة والفعل معا اما كونها في الفعل فلحصول الفعل
اي الصورة فيها بالفعل واما كونها في القوة فلان لها قوة القبول انتهى اقول
المراد به فيه هو المعنى الثاني والملازمة حقه لانه اذا كان زيد مثلا يكتب بالفعل
الان يكون بالضرورة في فعل الكتابة وفي قوتها لكنه ليس في قوتها بالنظر الى هذه
الكتابة المعينة بل بالنظر الى الكتابة الاخرى التي يمكن ان يفعلها بعد كذلك الهيولى
اذا فعلت الصورة في نفسها انما تكون في القوة بالقوة بالنظر الى صورة
اخرى مغايرة للمقبولة بالفعل فمعنى الملازمة لو جاز ان ينفعل شئ في نفسه بلا مغايرة ما
امر لكان بالقوة والفعل معا بالنظر الى هذا الفعل المعين والى هذه الصورة
المعينة وهذا اللزوم الضروري تقع بالضرورة له فعل شئ واحد بعينه في نفسه
بعينه لانه من حيث يفعل فعلا او صورة في نفسه يكون بالفعل بالنظر الى هذا الفعل
المعين الذي يفعله او الصورة المعينة التي يفعلها لان كل شئ انما يفعل من حيث انه
بالفعل ومن حيث ينفعل منهما يكون بالقوة بالنظر الى هذا الفعل الذي يقبله في نفسه
او بالنظر الى هذه الصورة التي يقبلها في نفسه لان كل شئ انما ينفعل من حيث انه
بالقوة فيكون شئ واحد بعينه بالفعل ولا يكون الا بالفعل معا بالنظر الى شئ واحد
بعينه ويكون بالقوة ولا يكون بالقوة معا بالنظر الى شئ واحد بعينه ويجاب
عما استدل به ثانيا بان صور الاجسام الثقيلة والخفيفة تحرك هذه الاجسام
قربا ويحركها الكون الخارج بعيدا كما بينت في بحث تحريك الاجسام الثقيلة والخفيفة
المتعلق بثامن الثمانية والعناصر وان كانت بسيطة لكن يوجد فيها شيئان مغايران

مغايران في نفس الامر اي الهيولى والصورة والمحرك هي الصورة كما اذا تكون خفيف
من الثقيل مثلا عن الماء هواء فان هذا كان فيه اولا بالقوة وخفيف الان ويفعل الان بمنبعه
مانع على ما قال المص في المتن الثاني والثلثين من ثامن الثمانية لكن انما يصعده صورته
لانه كان لا يصعد اولا والشئ المتحرك ليس هي الهيولى المجردة بل الهيولى المصورة
بالصورة اي الجسم المركب منها ومن الصورة وكونه قابلا لان يتحرك يكون له سبب
اشتماله على الهيولى لانه لو لم يكن مشتملا عليها لم يكن جسما ولو لم يكن جسما لما امكن ان يتحرك
حركة طبيعية لما قال المص في سادس الثمانية ان كل ما يتحرك حركة طبيعية يجب ان يكون
جسما والمستدل اخطاء وظن ان الهيولى والصورة الجزئي للجسم امران
متميزان في الخارج تميز زيد وعمرو فردد وقال اما ان يكون الصورة محركا للهيولى او
الهيولى للصورة والتالي بطل بقسميه فثبت ان الجسم محرك لنفسه وليس الامر
كذلك بل يتركب كل منها ويحصل منهما كل واحد بالذات تكون الصورة فيه سبب
التحريك والهيولى سبب التحرك ومما حققنا يعلم الجواب عن الدليل الثالث المجعول
من الافعال الباقية والرابع المجعول من صدور لوازم الماهيات ويجاب عن الخامس
بان صور العناصر والمركبات تفعل كيفياتها المختصة بها مثلا صور الماء والحديد المتسخنين
هي المعيدة اياهما الى برودتهما الاصلية **الفصل السادس في انه هل يجب ان يكون
الفاعل من حيث انه فاعل قريبا من منفعله حتى يعمل فيه ام لا بل يفعل فيه وان كان
بعيدا منه** هذا البحث مشكل بينهم لاشتماله على مطالب كثيرة فانه يسئل اولا هل يجب
ان يكون كل فاعل واجبا كان او لا قريبا من متعلق فعله ام لا ويجب ان يكون الفاعل
المخلوق فقط روحيا كان او جسميا قريبا منه لكونه امرا محدودا متناهيا اولا او
يجب ان يكون جميع الفواعل الطبيعية قريبا من منفعلاتها ام بعضها بسبب تشخصاتها
وهذه المطالب تعلم تفصيلا من كتب متكلمي اللاتين فان ما يتعلق بالفاعل الواجب تعالى
قد فصل فيها وكذا ما يتعلق بالفاعل المخلوق الروحي قد بين فيها وبين فيما بعد الطبيعة
والطبيعيات ايضا **في ان كل فاعل من حيث انه فاعل يستدعي قربا مكانيا
من منفعله حتى يعمل فيه وان الفاعل الاول اي الواجب تعالى يكون ايضا
يفعل فيه** ذهب بعض متكلمي اللاتين كغريغوريس وآلنتو وسقوتس واوجامس
وجبرائيل وآشقوج وآودرنيا وامشتريس وتبتس وبعض اخر الى انه لا يجب
ان يكون كل فاعل قريبا قربا مكانيا من متعلق فعله بل انما يجب ذلك في بعض الفواعل
المحدودة واما الفاعل الاول الغير المتناهي اي الواجب تع فلا يجب كونه قريبا
من متعلق فعله ليفعل فيه وكونه في نفس الامر في كل شئ ليس لاجل فعله فيه بل لكون
وجوده غير متناه واثبتوا هذا اولا بان الواجب تعالى يفعل بعلمه وارادته
العلية والاشياء القريبة والبعيدة على السوية بالنسبة اليها لانه تعالى يخلق
الاشياء المعدومة الغير القريبة البتة لانعدامها كما يفعل في الاشياء الموجودة
فلا يجب ان يكون الواجب تعالى قريبا من متعلق فعله ليفعل فيه وثانيا بان الواجب

يقدر ان يفعل فيما ليس موجودا لانه يقدر بلا ريب ان يخلق الآن في البعد الموهوم
فوق العالم جسما او ملكا مع انه ليس موجود فيه الان فلا يجب ان يكون قريبا
من متعلق فعله وثالثا بان خلقه شيئا مقدم من كونه قريبا منه واذا كان كذلك
فيقدر ان يوجد شيئا لم يكن قريبا منه لكنه كذلك فيقدر ان يوجد شيئا لم يكن
قريبا منه اما الملازمة فلان ما هو مقدم من شيء لا يتوقف عليه ويمكن ان يوجد
بدونه واما حقية المقدم فلان كونه تعالى قريبا من شيء يتوقف على وجود هذا
الشيء ووجوده متوقف على خلقه وذهب آلبرتس ودرآندس وتمكتيس واغناس
وناآزارينس وفرآرينس ونسآرنج وفوتمبرخينس وپاولس وزوينس
الى ان كل فاعل من حيث انه فاعل يجب ان يكون قريبا قربا مكانيا مما يفعل فيه
ليعمل فيه حتى ان الواجب تعالى انما يوجد ليعمل بقدرته الفاعلة ولا فرق بين
ان يكون قربه المكاني كحضوره بالوجود او القدرة والى هذا الرأي ذهب
اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه حتى اثبت كونه تع في كل مكان المسلم عند متكلمي
النصارى بكونه فاعلا في كل شيء فان كونه تعالى في كل شيء ليس لكونه جزءا ذاتيا
او عرضيا له بل لكونه فاعلا فيه لان كل فاعل يجب ان يماس بما يفعل فيه بلا واسطة
ويتصل بقوته معه ومعلول الواجب الفاعل في الكل هو وجود الاشياء اللاحق
بها قبل جميع الاوصاف لحوقا باطنيا فالواجب تعالى الفاعل في الكل يماس به
تماسا باطنيا قال الشارح وهذا الرأي يرى اقوى من الاول ويثبت بما نقل
لوقا احد اربعة ناقلي الانجيل عن پاولس من ان الله تعالى ليس ببعيد من واحد
منا لانا به نحيى ونتحرك ونوجد فان پاولس اثبت عدم بعده منا بانه يفعل
فينا الحياة والحركة والوجود وبما قال داود عليه السلام في الرموز الثامن
والثلثين بعد المائة اين اذهب من روحك ومن وجهك اين الهرب ان صعدت
الى السماء فانت هناك وان نزلت الى الجحيم فانت حاضر فان يدك تهديني
هناك وتمسكني يمينك فانه بين كونه تع في السماء بان يده توصله اليه واتصال
اليه فعله فبين كونه فيه بكونه فيه فاعلا فيه وبما قال سليمان عليه السلام في الفصل
السابع من كتابه يتصل انه بكل موضع بسبب طهارته وفي الفصل الثامن منه
يصل بقوته من غاية الى غاية ويرتب الجميع باللطف فانه بين كون اتصاله و
وصوله بطهارته وقوته ولما كان حاضرا في كل مكان وكل شيء بفعله وقوته والحال
ان فعله وقوته عين ذاته تعالى كان ذاته حاضرا فيه وتوضيح هذا الرأي ان معنى
كون جسم في المكان هو ان يماس سطحه الظاهر بالسطح الباطن للجسم الحاوي له
حتى لو كان الجسم المحوي مجردا عن الكم لما كان في المكان كذلك معنى كون الجوهر
الروحي في المكان هو وصول قوته الفاعلة به واذا وصل قوته اليه يتصل
بتوسطه الجوهر الروحي به ويحيطه بهذا المكان والشيء الذي يقال هذا الجوهر
حاضر كما في المكان ولهذا قال اقوناس ان الملك يقال انه في المكان الجسمي بسبب

بسبب وصول قوته في شيء باي وجه كان فكما نستنتج في الاجسام من الاول بان هذا
الجسم مماس بالمكان فيكون فيه بجوهره كذلك نستنتج في الجواهر الروحية من الاول
بان جوهرا ما دام فاعلا في شيء فيكون فيه على ما يليق بمرتبته واجاب اصحاب هذا الرأي
عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الاول بان كون الواجب تع فاعلا بعلمه وارادته
مسلم وانه يفعل كل ما يشاء بلا فرق لكنه اذا فعل وخلق شيئا يكون حاضرا فيه
لانه لا شيء ببعيد منه تع بمعنى انه لا يتحقق هو فيه بل انما يكون بعيدا منه بسبب اختلاف
ذاته وصفاته لذاته تع وصفاته العلى وعن الثاني بانه تع اذا خلق في البعد الموهوم
فوق العالم جسما او ملكا يكون حاضرا معهما بلا ريب لما مر وايضا ايجاده شيئا
في البعد الموهوم يتعقل قبل وجود هذا الشيء فيه لانه علة له والعلة يتعقل قبل معلولها
وعن الثالث بان الملازمة الواقعة فيه ليست بشيء فقولهم في اثباتها ان ما هو مقدم
من شيء لا يتوقف عليه ويمكن ان يوجد بدونه باطل لان الملزوم كاللازم مثلا
مقدم من لازمه كالحرارة وهو ان كان لا يتوقف عليه لكنه لا يمكن ان يوجد بدونه و
الا لم يكن الملزوم ملزوما واللازم لازما وتحصل مما ذكرنا انه لما علم انه يجب ان يكون
الفاعل الاول اي الواجب تع قريبا من معلوله وحاضرا معه حتى يفعل فيه علم ايضا
ان كل فاعل من حيث انه فاعل يستدعي من ذاته الفاعلة ان يكون قريبا من معلوله
وحاضرا معه وعلم منه انه لا يفعل في البعيد ما لم يفعل في المتوسط وان خالف
بعض العلماء فيه ايضا في اثبات ان العلل الفاعلية الطبيعية تفعل في البعيد من غير ان تفعل في المتوسط
يثبت اولا بان الشمس تسخن كرة الهواء والارض وما عليها من غير ان تسخن الافلاك
المتوسطة بينها اصلا مع انها بعيدة منها غاية البعد بعد وكذا القمر يحرك البحر بالجزر
والمد من غير ان يحرك الهواء المتوسط بينهما مع انه بعيد عنه غاية البعد وايضا
الشمس وسائر الفواعل الفلكية تفعل فيما تحت فلك القمر افعالا كثيرة عرضية
كالالوان والحرارة واليبوسات وحركات الهواء والصحة والمرض كما شهد
به المصر في كتب جو الكائنات وجوهرية كالحيوانات المتولدة من التعفنات
مع انها بعيدة مما تفعل فيها زيادة بعد ومن غير ان تفعل فيما هو متوسط بينها
وبين ما تفعل فيها وكذا الفواعل المذكورة تفعل في جوف الارض المعادن مع
غاية بعدها منه ومن غير ان تفعل في المتوسط فالفاعل الطبيعي لا يجب ان يكون
قريبا مما يفعل فيه بل يفعل في البعيد ايضا افعالا محكمة عجيبة من غير ان يفعل في المتوسط
وثانيا بان الحيوانات المتولدة من البذر توجد معلولاتها البعيدة عنها مثلا
الفرس الفاعل توجد في رحم الفرسة صورة الفرس المتولدة منه فيه البعيدة
عنه حتى يتع ان يوجد تلك الصورة فيه بعد ان يهلك الفرس الفاعل لا يقال
ان مثل هذه الصورة حدثت من قوة الفرس الفاعل المودعة الباقية في البذر
فانها تفعل وان هلك الفاعل الاصلي بالفعل لانا نقول القوة المذكورة امر
عرضي والعرضي لا يصدر عنه معلول جوهري لان المجانسة بين المصنف والصانع

واجبة وثالثها بان الخيال الكائن في الدماغ قد يحرك شوق الانسان في القلب بلا تحريك عضو واقع بينهما مع ان بينهما بعد وبان الخيال اذا تخيل امرا مفرحا ملائما لنفس الانسان او امرا مضرا لها يحرك اعضاؤه البعيدة ايضا وبان اعاين بعض الناس قد تفعل وتصيب في اشياء بعيدة من غير ان تفعل في المتوسط كما قال اسكندر الافرودیسی واکبرتس واقوناس وبان الصل يهلك بنظرته الحيات وبباصرته الحيوانات والطيور مع بعد واقع بينهما ومن غير ان تؤثر في الهواء المتوسط بينهما كما قال بلنيس وازدورس مؤلفا كتب الحيوانات وبان السمك المسمى بالرعاد يخدر يد الصياد وعضده من داخل الشخص ويخدر بقوته المخدرة السمك التي يشتهيها فياخذها وياكلها وقد يخفي نفسه في الرمل والطين فاذا مرت السمك التي يشتهيها تخدر بقوته المخدرة فيمسكها وياكلها ويفعل افعالها من غير قرب واتصال من متعلق فعله وبان المغناطيس يجذب بقوته الجاذبة الحديد من بعيد وبان اصل نبات وكذا النفط قد يشتعلان من النار مع بعد لها منها **في اثبات ان العلل الفاعلية الطبيعية يجب ان يكون متصلة ومقارنة بما تنفعل فيه اما بالذات او بالقوة وبيان انها لا تمكن ان تفعل في البعيد من غير ان ينفذ فعل قوتها من المتوسط اليه** اعلم ان اتصال الفاعل بالمنفعل ومعيته به على ضربين احدهما اتصال ذات الفاعل بالمنفعل ومعيته به ويسمى اتصال الحضور واتصالا بالذات واتصالا صوريا ويكون اذا ماس جسم جسما اخر كما اذا ماس نار خشبة واتصل سطحها بسطحها وثانيهما اتصال قوة الفاعل بالمنفعل فقط كما اذا لم يماس سطح النار بسطح الخشبة بل تسخن الخشبة بقوتها مع كونها بعيدة منها ولا يجب كون الفاعل مماسا بشيء تماسا ذاتيا ليفعل فيه فانا نعلم بالتجربة الثابتة الصحيحة ان كانت النار تسخن الاشياء البعيدة منها الداخلة تحت كرة فوقها المتسخنة بل قد يحدث في بعضها النار كاصل النبات والنفط المذكورين بل انما يجب ان يكون متصلا ومقترنا معه اما ذاتا وصورة او قوة والى هذا الرأي ذهب المص في سابع الثاني من سابع الثمانية واثبته بالفواعل الاربعة الطبيعية اي المحرك الشيء حركة والمحول له بالاستحالة والمنمي بحركة النمو والمذبل ولما لم يذكر المكون قال ابن رشد لم يذكر المكون لانه ظاهر انه يجب ان يكون المكون مع المتكون وجوبا ازيد من وجوب معية المحركات المذكورة بمتحركاتها واليه ذهب جميع شراح اليونان وثوما اقوناس وانما وقع الخلاف بين المتاخرين بعد ثوما وهم وان ذكروا بعض ادلة على خلاف رأي القدماء لكن ستعرف بطلان جميعها فعلم مما ذكرنا ان كل فاعل طبيعي يجب ان يكون متصلا ومقارنا بما يفعل فيه اما بذاته او بقوته واما انه لا يمكن ان يفعل في البعيد من غير ان يلقي قوته في المتوسط فيثبت بان النار الواقع في تنور الحمامات لا تسخن ابدا ان افراد الاثان بدون ان تسخن المتوسط اولا بل تسخن اولا الاحجار المفروشة تحت الاقدام و

والجدران المقارنة اي بها بذاتها وبقوتها ثم تسخن بهذه الهواء المماس بها ثم يسخن الهواء المماس بالابدان اياها هكذا قال يحيى النحوي وبرهانه هذا ينبغي ان يؤخذ من طباع فعل الفاعل الطبيعي الذي هو حركة صادرة من الفاعل واقعة على المفعول على ما قال المصنف في الفصل الثاني من ثالث الطبيعيات بان يقال ان هذه الحركة تستدعي من ذاتها موضوعا تقوم به ومتعلقا تقع عليه فان فعل فاعل طبيعي في امر بعيد من غير ان يقع قوته في الامر المتوسط بينهما فان بقي في الفاعل من غير ان يقع في هذا الامر البعيد المفعول فيها بالفرض يكون مخالفا لمقتضى طبعها ولم يكن المفروض مفعولا مفعولا لعدم وقوعها عليه والتالي بط فكذا المقدم وان طفرو وقع عليه من غير ان يقع على المتوسط لزم ان تكون حركة لو قوعها دفعة من غير وقوعها على المتوسط الواقع بينهما والتالي باطل فكذا المقدم فلا يفعل فاعل طبيعي في امر بعيد من غير ان يفعل في المتوسط بينهما وبان يقال لو كان في مكان نار وكان فوقها هواء بمقدار شبر وكان فوقه خلاء بمقدار ذراع وكان فوقه جسم قابل الاحراق لا تؤثر النار من جوف الخلاء في قابل الاحراق لانه اذا وصل فعلها وحركتها الى نهاية الهواء المماس بالخلاء لا يقبلها الخلاء حتى ينفذ منه ويصل الى قابل الاحراق ولهذا حكم عامة حكماء المشائين مع الفيلسوف في رابع الطبيعيات بانه لو وجد الخلاء لما امكن ان تقع حركة آمنه وقال الفيلسوف في المتن الرابع والسبعين من ثاني النفس رادا على ذيموقريطس القائل بانه لو كان بين السماء والارض خلاء وكان في السماء نملة لرأيناه من الارض ان ما قال امر مستحيل لانه انما يقع الابصار اذا انفعلت الباصرة في اللون ويستحيل ان تنفعل من هذا اللون الذي هو المرئي لان هذا اللون اي لون النملة الواقعة في السماء لا يمكن ان يؤثر من طريق الخلاء فيها ولهذا السبب قال في الفصل الثاني من اول جو الكائنات ان هذا العالم اي السفلي يجب ان يكون متصلا بالاعالي المتحركة ليحفظ منه كل قوته فعلم مما ذكرنا ان كل فاعل طبيعي يجب ان يكون متصلا بذاته او بقوته بما يفعل فيه حتى يفعل فيه ولا يمكن ان يفعل فاعل ما في شيء بعيد منه بلا واسطة ومن غير ان ينفذ فعل قوته وحركتها منه اليه واعلم انه اذا تجاوز حركة الفاعل وفعله من المتوسط الى المنفعل البعيد فان كان المتوسط امرا قابلا لان ينفعل منها لا ينفعل منها بل لا يمكن ان ينفعل منها وانما ينفعل منها الامر البعيد الواصل اليه حركة الفاعل وفعله ثم اعلم ان يعقوب زابارلوش زعم ان اسكندر الافرودیسی اجاب عن سؤال الوجه الذي يفعل به الشمس في هذا العالم الاسفل مع وقوع البعد بينهما بانه ليس بلا مناسب ان يوجد في الطبيعة فاعل طبيعي يفعل في امر بعيد منه غير متصل هو به من غير ان ينفعل متوسط بينهما وايده بمثال السمك الرعاد ثم رد عليه بان هذا الجواب باطل لان الفاعل الطبيعي لا يمكن ان يفعل في البعيد منه من غير ان يفعل اولا في المتوسط

> لان هو المفروض حركة وان لا تكون

> الى هذه الحركة والفعل منفعلا او لا يمكن ان ينفعل متوسطة الامر البعيد لم يكن فيه بل لان ينفعل صح

لما قال المصنف في سابع الثمانية ان كل فعل طبيعي يجب ان يكون بالتماس وكذا رد
عليه قبل يعقوب ابن رشد واكثر الفضلاء بعده لكن هؤلاء الفضلاء افتروا
عليه فانه لم يقل ان الفاعل ينفعل في البعيد من غير ان يفعل في المتوسط لانه
انما قال يمكن ان يفعل فاعل طبيعي في البعيد فعلا لم يفعله في المتوسط الغير المقابل
له مع كونه فاعلا لهذا الفعل فيه بنفوذ فعله منه اليه وبتوسطه وترجمة عين
عبارته في الفصل الثاني من اول جو الكائنات هي هذه كثير من الاجسام التي
تكون غير قابلة للانفعال مع كونها غير قابلة للانفعال لا مانع من ان ينفعل غيرها
كثيرا ما بتوسطها لان قوابل الانفعال لا يمكن ان ينفعل من كل فاعل لانه من طبع
الاشياء ان ينفعل بعضها من البعض لا من كل شئ ومثل لهذا بمثالين وقال
لان الشمس تحرق الاصطبة بواسطة القارورة المملوة بالماء البارد من غير
ان يغير الماء فيها والرعاد المصيد بالشص يخدر يد السماك بتوسط الشص
والحبل والقصب المربوط^{الخط} منع عدم تخديره شيئا منها لان يد السماك قابلة
للانخدار وليس شئ من هذه بقابلة له **رد الادلة الموردة لاثبات الرأي**
المقابل لهذا الرأي نجيب عن الاول بان الشمس تسخن الهواء والارض وما
عليها باتصال قوتها اي نورها وحركتها وتاثيرها بها وان لم تتصل بها بذاتها كما
بين في كتب جو الكائنات والقمر يحرك البحر باتصال نوره وحركته وتاثيره
به وسنتكلم لهذا في موضع آخر وكذلك الشمس وساير الفواعل الفلكية تفعل
فيما تحت فلك القمر الحيوانات المتكونة من العفونات بانوارها وحركاتها
وتاثيراتها كما بينت في الفصل الثامن من بحث المبداء الصوري في خاتمة شرح الكتاب
السابق والفعل والالوان والحرارات واليبوسات والصحة والمرض بها
ايضا وكذا تفعل بها معلولات كثيرة عجيبة في بطن الارض والماء وعن الثاني
بان الحيوانات المتوالدة لتوجد امثالها بالقاء قوتها المولدة والمصورة
في البذر الذي ادخلتها في ارحام الاناث وهذه القوى تتصل بالمنفعل وتهيئ
مادته وتصور اجزاءه وتولد معلولا مماثلا بالفاعل الاصيل كما حققه المصنف
في مواضع كثيرة لاسيما في الفصل الاول من ثاني تكون الحيوانات وما قيل فيه
من ان امرا عرضيا لا يمكن ان يوجد معلولا جوهريا يدفع بان الامر العرضي انما فعل
بقوته نعم لا يمكن ان يوجد امرا جوهريا لانه ادنى من الجوهر من كل وجه لكن الامر
ليس كذلك فيما نحن فيه بل انما يفعل ههنا بقوة الفاعل الجوهري اي الحيوانات
المتوالدة وعن الثالث بان الخيال قوة اعلى من الشوق شهويا كان او غضبيا
والقوة الاعلى يمكن ان تحرك الاسفل طبعا وتحركه بالارواح والرطوبات
المتحولة من تخيل الخيال واذا تحولت تحرك وتفعل الشوق اما الدفع المضر
او جلب الملايم لان مجموعهم توجد في حيوان واحد وهكذا تحرك الاعضاء
البعيدة اذا تخيل امرا ملائما او مضرا وعن الرابع بان بعض الناس سيما بعض

بعض العجائز المبتلين بالحسد المفرط والشر الكثير اذا رأوا مثلا انسانا متصفا بكمال
الحسن او الدولة والاقبال يلاحظون صورته في الخيال بالشر والحسد فيتغيرون
من ذلك التخيل وتلتهب ارواح ابدانهم سيما ارواح دماغهم الرقيقة النازلة
الى اعينهم وتلك الارواح الملتهبة الرقيقة النازلة اليها تصير كالسمام وتختلط
بالاشعة البصرية فتسري سميتها الى الهواء الملاصق بابدان العين فتصيب
المبصر فتسري السمية اليه فيمرضه او يهلكه هكذا يستفاد من كلام اسكندر
الافرودسي والبرتس الكبير وافوناس فقد ذكر المصنف ايضا تاثير العين
في الفصل الثاني من كتاب الرؤيا كما ان البصر ينفعل كذلك يفعل شيئا لان
النساء الحائضة اذا جاءت قرب المرايا الصيقلة ونظرت اليها قد يصير
سطحها كالسحاب الدموي ولو كانت المرأة جديدة لا يزول عيبه بسهولة
وبمثل هذا يجاب عن السؤال بالصق وقد علم في الجملة الجواب عن السؤال
بالرعاد فانه يخدر بفعل قوته من الشص والحبل والقصب الى يد السماك
فيخدرها بسبب برودة مزاجه الشديدة او بسبب بخار مضر خارج منه واصل
منها اليها او بسبب خاصة مخصوصة به مضادة بالطبع لطبيعة الحركة الحسية من غير
ان يخدر شيئا منها فانها غير قابلة للانخدار لعدم كونها مالكة للحس ومما ذكر يعلم
الجواب عن السؤال بجذب المغناطيس ويجاب عن السؤال باصل النبات
والنفط المحترقين وامثالهما بانها تحترق بحرارة النار الواصلة اليها من الهواء
الغير القابل للاحتراق لشدة حرارتها ويبوستها **في انه هل يجب ان يكون الفاعل**
الطبيعي مماثلا لمعلوله ام لا اعلم الفاعل بالذات الطبيعي القريب ومعلوله
يمكن ان يلاحظا على وجهين يلاحظان في ابتداء الفعل والانفعال وفي نهايتهما
والملحوظان في نهاية الفعل والانفعال وتمامهما يجب ان يكونا مماثلين كما
ان النار اذا فعل في الخشبة وصيرها نارا بالفعل ومجانسين كما ان الفرس
اذا فعل ببذره بغلا بالفعل لكن الفاعل الملحوظ في تلك الحال لما انقطع
عمله لا يقال له في تلك الحال فاعلا حقيقة لانه لما فعل^{انفعل} فيه ليس بفاعل الا باعتبار
حالة السابقة والملحوظان في ابتداء الفعل والانفعال يمكن ان يلاحظا
ايضا على وجهين اما بالفعل وبالنظر الى الصورة او بالقوة وبالنظر الى
الهيولى والفاعل والمعلول الملحوظان بالنظر الى الهيولى لا يقال انهما مماثلين
ولا لا مماثلين لان المماثلة تنشاء من الصورة بل يقال انهما موافقين في المادة
لانه لو لم يوافقا فيها لما امكن ان يقع الفعل والانفعال بينهما لان الاشياء التي
يكون فيها فعل وانفعال يجب ان يكون هيولاها واحدة كما قال المصنف
في المتن الثامن والاربعين من اول الكون والفساد والملحوظان بالنظر
الى الصورة يجب ان يكون الفاعل ومنفعله غير مماثلين بل متضادين لان
الفعل يدور بين الضدين ولان التكون يكون من الضد ولما كان الفاعل

انما يفعل في شيء من حيث انه بالفعل وبصورته يستدعي ان يكون الفاعل المقول
حقيقة غير مماثل للمنفعل حتى يفعل فيه على ما قال الفيلسوف في المتن الخامس من ثاني
النفس وفي المتن الثامن عشر من اول الكون والفساد وما فصلنا للعلة الفاعلية
يكفيك فلنبحث عن العلة الغائية **البحث السادس في بيان العلة الغائية** الغاية تقال
بوجه لنهاية شيء تحدده كالنقطة المحددة للخط والخط المحدد للسطح والسطح
المحدد للجسم التعليمي وكالخاتمة المتمم للكلام ومنتهى الحركة المحدد لها وهذه الغاية
ليست بعلة غائية بل هي مقابلة للمبداء الذي يبتداء منه الاشياء وبهذا المعنى
لاحظها المص فيما قال في الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة من ان مبداء
الحركة مقابل لغايتها ولا نبحث ههنا عنها وتقال بوجه اخر لما يختار ويصير غيره
لاجله وهذه تظن ان تكون امرا حسنا وخيرا وبحثنا ههنا ليس الا للغاية
الملحوظة بهذا المعنى والى هذا التقسيم اشار المص في المتن الثالث والعشرين
من هذا الكتاب حين قال ليس كل غاية خيرا بل هو خير والغاية بهذا المعنى
هو العلة الغائية وهي وان كانت اقدم من كل علة من حيث انها تحرك وتعين
الفاعل لتهيئ الهيولى وتخرج الصورة عنها حتى قال المص في الفصل الاول
من اول اجزاء الحيوانات منفعت انه علة من الاربع يجب ان تكون اقدم وانه
مؤخرة يرى ان ياخذ لتدل عليها بقولنا لاجلها الرياسة انتهى لكن الكتاب
ان يبحث عنها بعد العلل الثلث لان طبعها وعليتها مظلمة انما تصل اليها بعد معرفة
سائرها ولانها مؤخرة بالوجود الخارجي وان كانت متقدمة بالوجود
الذهني ولانها لم يعرفها اكثر القدماء حتى اخطاؤا الجهل بها في مواضع كثيرة
على ما شهد به المص في الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة ولهذا نبحث عنها
بعد البحث عن الثلث السابقة وهذا البحث يشتمل على فصول **الفصل الاول**
في تقسيمات الغاية تنقسم اولا الى الغاية التي توجد في الخارج قبل فعل الفاعل و
الى التي لا توجد في الخارج قبله بل توجد في ذهنه اولا والاولى تطلب لا لان تحصل
بل لتنال كمركز العالم لحركة الاجسام الثقيلة وجهة الفوق لحركة الخفيفة فان الاجسام
الثقيلة تتحرك لتحصيل المكان الاسفل والخفيفة لتحصيل المكان الاعلى وكالدراهم
للبخيل وهذه الغاية تسمى منظورة وسنبحث عنها بعد والثانية تطلب لتحصل كما
ان الصحة غاية للمشي اذ بعض المشي يكون لحصولها وهذا التقسيم ماخوذ من الفصل
السادس من ثاني الطبيعيات وتنقسم ثانيا الى الغاية التي لاجلها والغاية التي
اياها والاولى هو الشيء الذي يحرك الفاعل الى العمل لان يحصلها بلا واسطة
كالصحة التي يمشي المريض ويتناول الدواء المر لتحصيلها والثانية هو الشيء
والموضوع الذي نطلب ان نعطي اياه الغاية التي لاجلها كالمريض الذي نطلب
ان نعطي اياه الصحة بالمعالجة وهذا التقسيم ايضا يستفاد من المتن الرابع والعشرين
من هذا الكتاب ومن المتن السادس والثلثين من ثاني النفس واختلف علماء الاثنين

اللاتين في كون كل واحد من هذين القسمين غاية حقيقة فقال جبرائيل واوخامس
ان الغاية التي اياها هي الغاية حقيقة والغاية التي لاجلها ليست بغاية حقيقة بل
كالتابعة والالة للغاية التي اياها واستدل عليه بان المص حين كان يبين الغاية
في المتن الثامن من ثاني ما بعد الطبيعة قال فيه التي من اجلها اي الغاية التي تكون بحيث
لا تكون لاجل غيرها انتهى وهذه الحال لا توجد الا في الغاية اياها لانها فقط هي التي
لا تكون لاجل غيرها وهذه الحال لا توجد الا في الغاية اياها لانها فقط هي لا تكون
لاجل غيرها واما الغاية التي لاجلها فتطلب لاجل الغاية التي اياها وبان الغاية التي
اياها يكن قصد الفاعل لحصولها فقط لانه انما يكن قصد المريض والطبيب
وفعلهما اذا حصل الصحة فيه لا الاولى وذهب بعضهم الى ان الغاية التي لاجلها هي
الغاية حقيقة فقط والغاية التي اياها ليست بغاية حقيقة بل هو موضوع الغاية
التي لاجلها واستدل عليه بانا نكون غاية لكنا لسنا غاية حقيقة بل بوجه ما لما قال
المص في المتن الرابع والعشرين من هذا الكتاب ونحن غاية بوجه ما للكل وبان
الغاية التي اياها موضوع للغاية التي لاجلها والموضوع ليس علته لما يوجد فيه
بالغائية بل بالمادية فالغاية التي اياها ليست غاية حقيقة بل الغاية التي لاجلها لكن
الحق هو ما ذهب اليه المص وهو ان كلا منهما غاية حقيقة فانه قال في المتن الرابع
والعشرين من هذا الكتاب لان التي من اجلها اي الغاية ضربان وقال في المتن
السادس والثلثين من ثاني النفس التي من اجلها اي الغاية تقال على ضربين التي
لاجلها والتي اياها وعلى هذا التصريح يكون كل منهما غاية حقيقة لا واحدة منهما فقط
ويستدل عليه بان كلا منهما تريد بالارادة الصادقة وتحرك لانتخاب الوسائط
واختيار مهالكه واعطائه الخير وكل ما كان كذلك غاية حقيقة فكل منهما غاية
حقيقة ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان مجرد الغاية التي لاجلها كصورة تامة وكمال
عرضي ومجرد الغاية التي اياها كالموضوع ومن ثمه يكون كل منهما امرا اخيرا في جنسه
فكما انه لو لوحظ هيولى الماء وصورته منفردتين يكون كل منهما اول في جنسه
فكذلك ههنا يكون كل من الغايتين اخيرا في جنسه لان ما يكون في المبادي اول هو
يكون في الغايات اخيرا ثم انهما تجتمعان في شيء ويحصل منهما امر تام وغاية كلية
اي الالات من الصحيح مثلا كما يحصل من الهيولى والصورة الجسم الطبيعي التام وهذا
الامر التام يحرك الارادة لاختيار الوسائط الموصلة اليه كالمشي والتنقية
والقصد ومما ذكرنا تعرف ان الغاية التي لاجلها لا ترتب ولا تتهيؤ للغاية التي اياها
كالمتوسط لان الغاية التي لاجلها اخيرة كما مر في جنسها والمتوسط من حيث انه
متوسط ليس بخير اصلا فالغاية التي لاجلها ليست بمتوسطة اصلا ولانه يحصل
من تينك الغايتين امر ثالث مركب هو الغاية التامة ولا يحصل من المتوسط والغاية
امر ثالث مركب اي الغاية التامة فليست هذه الغاية بمتوسطة ومما ذكرنا
نقدر ان نجيب عن الدليل الاول لاصحاب الراي الاول بان المص يتكلم في المحل

المذكور فيه للغاية من حيث انه غاية على الاطلاق لا من حيث انها غاية مجتمعة مع غيرها
كما وقع ههنا وان كلا من الغايتين اي الغاية التي لاجلها والغاية التي اياها اذا كانت
منفردة تكون اخيرة والاخير لا تتهيؤ ولا تطلب لما هو اخير منه وعن الثاني بان
قصد الفاعل انما تسكن سكونا تاما بحصول المجتمع منهما كما بينت انفا ويجاب
عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الثاني بما بينا وجه كون الانسان غاية للموجودات
في هذا العالم وليس مراد المصنف قوله بوجه ما في قوله ونكون نحن غاية بوجه ما
للكل بوجه مجازي كما زعم اصحاب هذا الرأي الثاني بل مراده ان للموجودات
الكائنة في هذا العالم غايات ونكون نحن ايضا غاية لها لكن بوجه مغاير للغايات
الاخرى وعن الثاني بما بينا من ان الغاية التي لاجلها كصورة ما وكمال عرضي و
الغاية التي اياها كالموضوع وان كلا منهما امر اخير وغاية في جنسه ويحصل من اجتماعهما
غاية تامة وتنقسم ثانيا الى الاخيرة واللااخيرة والاخيرة هي التي تكون لاجلها
غيرها والتي لا تتهيؤ بعد لغاية اخرى وهي تنقسم ايضا على قسمين احدهما هي
الاخيرة في جنس واحد كما ان الشرف غاية للمعيشة البلدية على ما قال المصنف
في الفصل الخامس من اول الاخلاق وثانيهما هي الاخيرة التي تفعل سائر الافعال — وعلل المصنف في الفصل المذكور بقوله م
لاجلها كسعادة النفس لان الشيء الذي يطلب لذاتها نقول انه اكمل مما يطلب
لغيره والذي يجوز ان يختار لاجل غيره اكمل من اللاتي تطلب لذاتها ولغيرها
والكامل على الاطلاق هو الذي لا يجوز ان يطلب لغيره بالذات كسعادة النفس
لانا نطلبها لذاتها لا لاجل غيرها ونطلب الشرف والتعيش والعقل وكل فضيلة
لاجلها لانا اذا كنا نطلبها وان كان لم يحصل شيء منها فينا كنا نطلبها لاجل السعادة
ظانين ان سنكون سعداء منها ولم نطلب السعادة لاجل شيء منها ولا لاجل شيء اخر
اصلا انتهى واللااخيرة المتوسطة هي التي تصير شيء لاجلها بلا واسطة وتتهيؤ
وتفعل لاجل غاية اخرى كما ان الدراهم والدنانير غاية لا اخيرة متوسطة لاهل
الصنائع والتجار لانهم يصنعون ويتجرون لاجل تحصيلها ويحصلونها لاجل التعيش
وتقسيم الغاية الى [illegible] هو تقسيمها الى القريبة والبعيدة ويستفاد من المتن
التاسع والعشرين من هذا الكتاب ومن الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة و
من الفصل الخامس من اول الاخلاق واختلف علماء الالهي في ان الغاية اللااخيرة
المتوسطة غاية حقيقة ام لا فذهب بعضهم الى انها ليست بغاية حقيقة لانها لا تختار
لاجل نفسها لا لاجل غيرها بل تحب وتختار غيرها لاجلها والحق ان يقال انها علة — بل لاجل غاية اخرى والغاية حقيقة هي التي تختار لاجل نفسها صح
غائية حقيقة لما قال المصنف في الكتب المذكورة ولما قلنا في شرح المتن التاسع و
العشرين من هذا الكتاب ولما قال المصنف ايضا في الفصل الخامس من اول الاخلاق
بعد ان بين ان صحة المريض غاية المعالجة والغلبة غاية المحاربة وغاية التبنية
هي البيت لانه يرى ان تكون الغايات كثيرة ونطلب بعضها لاجل غيرها كالغناء
والقصب وسائر الالات الموسيقية ثم بين الغاية الاخيرة التي هي اكمل وهي السعادة

السعادة فعلم مما ذكرنا ان الغاية المتوسطة غاية حقيقة عنده ويستدل على انها
علة غائية حقيقة بان الغاية المتوسطة تفعل لاجلها بعض الافعال كصحة المريض
التي تفعل العلاج لاجلها لانه توجد بعدها غاية اخرى اخيرة هي الشفاء وكل ما
يفعل لاجله بعض الافعال كالمشي وتناول الدواء والفصد للصحة علة غائية
حقيقة فالغاية المتوسطة علة غائية حقيقة ويرد دليل الخصم بان يقال انما
ينظر في الغاية امران الاول هو ان يكون الشيء الذي يكون الفعل والعمل
لاجله وهذا يوجد في كل علة غائية وبهذا عرفها المصنف والثاني ان تكون محبوبة
ومختارة لاجل نفسها اما على الاطلاق او بالنظر الى الوسائط لا كالوسائط
التي تحب وتختار لا لنفسها بل لاجل الغاية لان الغاية من حيث انها غاية غاية
للوسائط والوسائط من حيث انها واسطة واسطة للغاية وهذا الامر يوجد
في الاخيرة على الاطلاق وفي اللااخيرة بالنسبة الى وسائطها كما يستفاد من حدها
المصنف علة غائية واذا علم هذا يعلم ان صغرى دليل الخصم باطلة لان الغاية
المتوسطة تختار لاجل نفسها ولو بالنسبة الى واسطتها وان كبراه ايضا فاسدة
لان مطلق الغاية حقيقة لا يجب ان لا تختار لاجل غيرها بل تختار لاجله ايضا بعد
ان تختار لاجل نفسها كما قال المصنف لانه يرى ان تكون الغايات كثيرة وتطلب
بعضها لاجل غيرها انتهى نعم الغاية الاخيرة فقط يجب ان تحب وتختار لاجل
نفسها لا لاجل غيرها بل يحب ويختار غيرها لاجلها كما بينها المصنف في الفصل الاول
من اول الاخلاق كما انه انما يجب في العلة الفاعلية ان يكون لها قوة مؤثرة على الاطلاق
سواء كانت تحت فاعل اخر كالفواعل الثانية او لا كالعلة الاولى ولا تستدعي
ان لا تكون تحت فاعل اخر بل انما يجب ذلك للعلة الفاعلية الاولى لا للثواني
ولهذا تكون العلل الفاعلية الثانية عللا فاعلية حقيقة وكما انه انما يجب ان تكون
كبرى الدليل منتجة مع الصغرى للنتيجة ولا يجب ان لا تكون نتيجة لمبدا اخر وانما يجب
ذلك للمبادي الاول وكذلك الحال في الاجناس فانها لا يجب ان تكون فوق
الكل ولا يكون فوقه جنس اخر فان هذا انما يجب في الجنس العالي لا في الاجناس
المتوسطة فكما ان العلل الفاعلية الثانية علل فاعلية حقيقة وان كانت تحت الاولى
وان المبادي الثانية مباد حقيقة وان كانت تحت الاول والاجناس المتوسطة
اجناس حقيقة وان كانت تحت العالي فكذلك العلة الغائية المتوسطة علة غائية
حقيقة وان كانت تحت الاخيرة وتنقسم الى الغاية المنظورة وتسمى الغاية التي
يعني الغاية التي هي مقصودة بالذات والى الغاية الصورية وتسمى الغاية التي بها
يعني الغاية التي بها يقع الانتفاع والتمتع من الغاية المنظورة والاولى هو الشيء الذي
يتعلق به المحبة بالذات والثانية هو تحصيل هذا الشيء بالفعل ووجدانه والتمتع
به بالفعل مثلا الغناء غاية منظورة لمن يحبه واكتسابه وتملكه ووجدانه والتمتع به
بالفعل غاية صورية كما ان الله تعالى غاية منظورة في السعادة ورؤيته تعالى

والابتهاج بها غاية صورية هكذا قسمها ثوماقوناس في مواضع كثيرة اخذا اياه
من الفصل الثاني من خامس ما بعد الطبيعة وبما قررنا تعرف ان الغاية المنظورة
يجب ان تكون موجودة قبل فعل الفاعل الذي يفعله لاجلها لان الدراهم والدنانير
توجد قبل التمتع بها وصرفها الكاسب اياها في مصارفه لكن لا تكون مكتسبة ومملوكة
له والغاية الصورية هو فعل الفاعل كما قال ثوماقوناس تجتمع هاتان الغايتان في واحد
وتتركب منهما كل ما هو علة غائية محركة للفاعل لانه يفعل فعله وتنقسم خامسا الى غاية
الفعل وغاية الفاعل فغاية الفعل هي التي يرتب ويتهيأ الفعل من طبعه لاجلها كما ان معرفة الصدق
غاية لفعل التعلم في العلوم النظرية كما يظهر من الفصل الثالث من ثاني ما بعد الطبيعة
والبيت غاية فعل التبنية وغاية الفاعل هي التي يفعل الفعل من ارادة الفاعل ولسكونه في البيت
فقط لاجل تحصيلها كما لو تعلم احد العلوم النظرية لتحصيل الجاه والشهرة وتنقسم
سادسا الى فعل الفاعل والى ما يحصل بفعل الفاعل والاول كضرب الطنبور
على مقتضى اصول الموسيقى والرقص الجابي والثانية كصحة المريض وشفائه الحاصل
بالمعالجة والمداواة والبيت الحاصل بالتبنية وهذا التقسيم اخذ من الفصل
الاول من اول الاخلاق ومن الفصل الثالث من اول الاخلاق الكبيرة الفصل
الثاني في ان الغاية هل علة طبيعية موجودة في الخارج ام لا كون الغاية علة طبيعية
موجودة في نفس الامر ورابعة العلل متفق عليه بين الجمهور من زمن ارسطو الى يومنا
هذا لكن ذهب سقوتس واتباعه الى انها ليست علة طبيعية موجودة في نفس الامر
وحد ذاته بل علة خلقية عقلية صرفة واستدل عليه اولا بان الغاية من حيث تكون
علة بالفعل لا تستدعي الوجود في حد ذاته الذي تقال انها علة فيه وليس عليتها
علية واقعية هي عبارة عن الاضافة الى المعلول وكل علة موجودة في نفس الامر تستدعي
الوجود في نفس الامر الذي تقال انها علة فيه وتكون عليتها واقعة في نفس الامر
هي عبارة عن الاضافة الى المعلول فالغاية التي تكون علة ليست بعلة موجودة
في نفس الامر وحد ذاته وتثبت الصغرى بالنظر الى جزئه الاول بان الغاية التي
تكون علة انما تكون علة من حيث توجد في الذهن ووجود الشيء في الذهن ليس
بوجود له في نفس الامر وحد ذاته والا لكانت المحالات موجودة في نفس الامر
وحد ذاتها اذا وجدت في الذهن وبالنظر الى جزئه الثاني بان علية العلة الغائية
لا تستدعي شيئا موجودا في نفس الامر وحد ذاتها وكل علية واقعة هي اضافة الى المعلول
توضيحه العلة الغائية ليست بموجودة في نفس الامر حين تكون علة وما ليس بموجود
في نفس الامر لا يمكن ان يضاف الى المعلول الخارجي وكل علة موجودة في نفس الامر
يجب ان يضاف وينسب الى معلوله في نفس الامر لما قال المصر في المتن الرابع
والثلثين ان العلل الموجودة بالفعل والجزئية ومعلولاتها توجد معا ولا توجد
معا فالعلة الغائية ليست بعلة موجودة في نفس الامر وثانيا بان العلة
الغائية لا يمكن ان تؤثر في معلولها في نفس الامر طبعا لانها لو اثرت فيه كذلك

لذلك فاما تؤثر حين توجد في طبيعة الاشياء وهو محال لانها حين توجد ينقطع
فعل الفاعل وتكون معلولة فلا تؤثر واما تؤثر حين لا توجد فيها وهو محال ايضا
لان ما لا يوجد في نفس الامر لا يمكن ان يؤثر في معلوله فيها لتوقف كل تاثير فيها
على وجود المؤثر فيها ولان التاثير الطبيعي تستدعي ان يماس المؤثر بالمتاثر
وما ليس بموجود في نفس الامر لا يمكن ان يماس بشيء فلا يمكن ان يؤثر وكل علة
طبيعية موجودة في نفس الامر يجب ان تؤثر في معلولها في نفس الامر طبعا فالعلة
الغائية ليست بعلة طبيعية موجودة في نفس الامر وثالثا بان العلة الغائية انما
تحرك مجازا لما قال المصر في المتن الخامس والخمسين من اول الكون والفساد
من ان الصحة ليست بفاعل الا مجازا ولا شيء من المحرك مجازا فقط علة طبيعية موجودة
في نفس الامر فالعلة الغائية ليست بعلة طبيعية موجودة في نفس الامر لكن الحق
ان العلة الغائية طبيعية موجودة في نفس الامر والى هذا ذهب المصر في المتن
الثامن والعشرين وفي السبعين من هذا الكتاب وفي الفصل الثالث من اول
ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثاني من خامسه فانه بين في هذه المواضع فانه بين
في هذه المواضع ان اجناس العلل الطبيعية اربع وعد العلة الغائية منها ومن جاء
بعده من حكماء العرب والفارس واليونان واللاتين ذهبوا الى ما ذهب
اليه ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم ان الغاية تلاحظ من حيث انها في ارادة
الفاعل ومن حيث انها في العمل والغاية من هذه الحيثية تسمى غاية بحسب العمل و
غاية بحسب الوجود والغاية الماخوذة بهذا الاعتبار ليست بعلة بوجه ما لان
الغاية في العمل وبحسب الوجود لما كانت تنتهي حركة الفاعل وفعله ومعلوله و
كان كل علة مبدأ الحركة واصل الفعل واقدم من معلوله لا يمكن ان يتصادقا
اصلا فلا تكون علة ولان الغاية اذا وجدت في الخارج لا تؤثر في معلولها
بل ينقطع بوجودها افعال سائر العلل كما هو ظاهر في كل غاية وكل علة يجب
ان تؤثر في معلوله فالغاية الموجودة في الخارج ليست بعلة لكن الغاية الملحوظة
من حيث انها في ارادة الفاعل ومحركة اياه الى العمل غاية موجودة في نفس
الامر وحد ذاته اما اولا فلانها يكون ويصير لاجلها شيء اخر موجود في نفس الامر
لانه لو سئلنا لم يمشي المريض والصحيح في داره نجيب لتحصيل الصحة او لابقائها
مظهرين لعلة المشي الموجود في نفس الامر على ما قال المصر في المتن التاسع و
العشرين من هذا الكتاب وفي الفصل الثاني من خامس ما بعد الطبيعة وكل ما يكون
ويصير لاجله شيء اخر موجود في نفس الامر علة موجود في نفس الامر لانها على ما
بينا في الفصل الثاني من البحث الاول من هذه الابحاث هي التي يكون ويصير
لاجلها شيء اخر فالغاية الملحوظة من حيث انها في ارادة الفاعل ومحركة اياه
الى العمل علة موجودة في نفس الامر واما ثانيا فلان الفاعل الطبيعي المريد
لما كان فعل الاضداد الطبيعية عنده على التسوية بحيث يقدر ان يفعل الحركة او السكون

وانه يعمر البيت او يخربه مثلا وجب ان يتخصص ويتعين طبعا لان يكون فعل احدهما اولى من فعل الاخر عنده بعلة معينة مخصصة تكون سببا لترجيح احدهما دون الاخر والا لما امكن ان يفعل شيئا منها والا لزم الترجيح من غير مرجح وهذه العلة المعينة المخصصة هي الغاية فلو لم يكن هذه الغاية التي يتخصص ويتعين بها الفاعل المريد طبعا لان يفعل شيئا طبيعيا موجودا في الخارج علة طبيعية موجودة في نفس الامر لما كانت البديهيات صادقة والتالي بط فكذا المقدم واما ثانيا فلان كل واحد من العقلاء يعلم بالتجربة الواقعة كل يوم انه يفعل بمقتضى عقله وارادته افعاله ويرتبها ويسددها لاجل غاية محققة في ذهنه معلومة قبل الفعل بانه خير وحسن في نفس الامر او في اعتقاده يحرك له طبعا لاكتسابه بتصييره مشتاقا اليه فيطلب وسائط تحصيله ويسعى ويتحمل المشاق ولا يتألم لاجله كما يرى في المريض فان الصحة التي هي خير له في نفس الامر او في اعتقاده تحركه طبعا وتصيره مشتاقا الى تحصيلها واعادتها فيطلب الطبيب ويصرف الدراهم والدنانير ويشرب الادوية المرة التي تستنكف عن تناولها طبيعته وقد يرضى ان يقطع يده او رجله ولما كانت هذه الوسائط والافعال طبيعية موجودة في نفس الامر يكون العلة التي فعل هذه الوسائط والافعال لاجلها موجودة في نفس الامر لا عقلية صرفة معدومة فيها والا لزم ان يكون الامر المعدوم في نفس الامر علة لهذه الافعال الموجودة في الخارج واللازم باطل بالبداهة وكذا الملزوم ولانه تعذر على رد ادلة الخصم ينبغي ان تعلم ان العلة الغائية الموجودة في ذهن الفاعل المعشوقة له والمحركة لارادته لتحصيل ذاتها خير وحسن البتة اما في نفس الامر او في اعتقاده اذ لو لم يعلم انها امر حسن وخير لما اشتاق اليه ولم يتحرك ارادته لتحصيلها اصلا لانه لا يريد احد ما ليس بخير له وسببه ان الارادة قوة مشبهة عند القوم بالاعمى لا تقدر ان تتحرك الى شئ قبل ان يعلمه العقل وبعد ان عرفه يقودها اليه فالعقل يدرك اولا امرا حسنا محبوبا قابلا للاشتياق اليه والتحصيل ثم يضعه قدام الارادة ويعلمها انه مما يليق ان يطلب ويكتسب فاذا حركها المحبة وتميل وتشتاق اليه وترجح حصوله على عدمه فتأمر باثر القوى العمل لاكتسابه فتمتثل بامرها فتحصلها ولما كانت الغاية الملحوظة المرادة امرا حسنا وخيرا محبوبا مشتاقا محركا للعقل والارادة لاكتسابها يكون القول بانها ليست امرا واقعيا موجودا في نفس الامر بل امرا عقليا معدوما في نفس الامر باطل فالعلة الغائية امر موجود في نفس الامر خير فيها او في اعتقاد الفاعل وهذا الخير الموجود مبنى العلية واضافة العلة الغائية ثم اعلم ان هذا الموجود المرادة يمكن ان تلاحظ على وجهين في الفعل الاول وفي الفعل الثاني اي بالقوة وبالفعل مثلا اذا لاحظ احد الصحة على انها خير له وقابلة لان يشتاق اليها وان ينتظم بها احوال النفس والبدن وان يندفع بها الاوجاع والعموم تكون غاية في الفعل الاول اي بالقوة

بالقوة ثم اذا حركت المريض الى دعوة الطبيب وتناول الدواء المر وصرف الدراهم والدنانير بالفعل والحمية من اكل المضرات وشربها المائل هو اليها طبعا تكون غاية في الفعل الثاني اي بالفعل والغاية بالقوة تكون عليتها واضافتها بالقوة القريبة والغاية بالفعل تكون عليتها واضافتها بالفعل واذا علمت ما ذكرنا تجيب عن الاول بان صغراه باطلة لما عرفت من ان العلة الغائية تستدعي الوجود في حد ذاتها ولها نسبة الى المعلول وترد ما قيل في اثباتها من انها انما تكون علة من حيث توجد في الذهن الى اخره بان وجود الشئ في الذهن وجود له في نفس الامر وحد ذاته وهذا لا يستلزم ان يكون المحالات موجودة في نفس الامر وحد ذاتها كما قيل في الدليل المذكور اذ المحالات لا ماهية ولا ذات لها اذ هي اعدام صرفة والاعدام الصرفة لا توجد في الذهن الا بطريق الغرض والتشبيه وبهذا اندفع ما قيل في توضيحه من ان العلة الغائية ليست بموجودة في نفس الامر الى اخره وهو ظاهر واندفع ايضا ما قيل في الدليل الثاني من ان العلة الغائية لا يمكن ان تؤثر في معلولها في نفس الامر طبعا لانها لو اثرت فيه كذلك فاما تؤثر حين توجد في طبيعة الاشياء لان العلة الغائية وان لم تكن موجودة في طبيعة الاشياء اي في الخارج لكنها موجودة في نفسها وحد ذاتها لانها محركة في نفسها وحد ذاتها والموجود في نفسها وحد ذاتها يصح ان يكون علة ومحركا لما عرفت وتجيب عن الثالث بان المستدل به قد نقص عبارة المص الواقعة في المتن الخامس والخمسين من اول الكون والفساد التي هي هذه عين ترجمتها لان الفاعل علة من حيث يكون منه ابتداء الحركة والغاية ليست بفاعل ومن ثمه لا تكون الصحة فاعلا الا مجازا انتهى وينبغي ان يثبت مطلوبه بعبارته الناقصة لكن المص يريد انها ليست بفاعلة كالعلة الفاعلية بل فاعلة مجازا لا كالفاعل ولا يريد انها ليست بفاعل على الاطلاق بحيث لا يفعل شيئا اصلا فانها محركة للفاعل عنده ولا انها فاعلة مجازا على الاطلاق بحيث لا يكون فعله فعلا حقيقيا بل مجازيا فان تحريكه للفاعل فعل حقيقي ولا يلزم من عدم كونها فاعلة كالعلة الفاعلية بل مجازا لا كالفاعل ان لا يكون علة طبيعية في نفس الامر اصلا وانما لم تكن فاعلة كالعلة الفاعلية لان العلة الفاعلية تحرك وتفعل من حيث توجد في الخارج ولهذا تكون عليتها ظاهرة والعلة الغائية لا تحرك ولا تفعل من حيث توجد في الخارج بل من حيث توجد في الذهن **الفصل الثالث في بيان ان العلة الغائية باي شئ تكون علة غائية في الفعل الاول والثاني** لما علم مما ذكرنا الى ههنا ان العلة الغائية علة طبيعية حقيقية واقعة في نفس الامر والكون علة كذلك مشترك بين سائر العلل وبمنزلة الجنس لجميعها لانها علل طبيعية حقيقية واقعة في نفس الامر المختصة بها كما علمت في سائر العلل فينبغي ان يعلم اولا الامر الذي هو بمنزلة فصلها وصورتها المعين اياها لانه

وجب ان يعلم بعد الامور صح

يكون علة في الفعل الاول اي بالقوة لانه اذا امكن ان يكون شيء واحد
مثلا صورة واحدة علة صورية وعلة فاعلية وعلة غائية كما يفهم من المتن
السبعين من هذا الكتاب اقتضى وجه التعليم ان نبين الوجه الذي
يكون به هذا الشيء علة غائية ويفترق من سائر العلل وهذا بعينه
هو ان نبين علية العلة الغائية بالقوة وان نعلم ثانيا علية العلة الغائية
بالفعل وان نعلم ثالثا معلولها ورابعا شروطها التي بها تكون علة ونذكر
في هذا الفصل الاول ان **في بيان الوجهين الاصلي والقريب المعينين للعلية
الغائية في الفعل الاول** ينبغي لان تعلم هذا ان تعرف انه كما ان العلة الفاعلية
مثلا الملحوظة في الفعل الاول اي بالقوة تتعين وتصير علة فاعلية
بالقوة بالمبدأين المرتبين اللذين يكون احدهما تحت الاخر ويكونان
وجهي فعل الفاعل بحيث يكون احدهما اصليا وهو صورته الجوهرية
والاخر قريبا وهو قوته كما بينا في الفصل الثالث من البحث السابق
وكما يكون في العلة المادية قوتان احدهما اصلية والاخرى قريبة
كما بينا في الفصل الثالث من البحث الثالث كذلك يكون في العلة
الغائية مبدأن ووجهان لعليتها بالقوة تصير بهما علة في الفعل الاول
احدهما اصلي والاخر قريب لان العلة الغائية علة طبيعية موجودة
في نفس الامر وحد ذاتها كسائر العلل الثلث فكما يتغاير فيها الوجهان
المذكوران للعلية كذلك يتغايران في العلة الغائية والوجه الاصلي
لعلية العلة الغائية هو الحسن والخيرية الملحوظة والوجه القريب لعليتها
هو كون الخيرية قابلة لان تشتاق اليها وبهذين الوجهين يكون الغاية علة
غائية في الفعل الاول اي بالقوة ويبين هذا بقياس العلة الغائية الى العلة
الفاعلية فانه كما يلاحظ اولا في الفاعل مثلا في النار كونها شيئا موجودا
ثم يلاحظ كونها قادرة لان تحرق بصورتها ثم يلاحظ كون هذه الصورة
مخرجة للحرارة كذلك يلاحظ في الغاية كونها شيئا موجودا ثم يلاحظ فيه
الخيرية كصورة ما لها وانه خير لان الموجود والخير متعاكسان لكن الموجودية
تؤخذ كالمبنى والخيرية كالصورة ثم يلاحظ كون هذه الخيرية منشأ لكون
الغاية قابلة لان يشتاق اليها الموجودية مشتركة بين جميع العلل والخيرية
وقابلية الاشتياق مختصة بها مخصصة ومعينة اياها لان تكون علة غائية
بالقوة ويثبت ما قلنا ايضا نقلا بما قال المصنف في المتن الثالث والعشرين
من هذا الكتاب وفي الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة وفي الفصل
السابع من اول الاخلاق ليس كل متأخر غاية بل الذي هو خير وقال
في المتن الحادي والثلثين من هذا الكتاب بعض العلل تكون كالغاية
وخير الاغيار وقال في الفصل الاول من اول الاخلاق الخير هو الذي

الذي يشتاق اليه الكل فنتهي فالوجه والسبب الذي يكون لاجله الغاية
يشتاق لاجله هي خيريتها وكذلك يعلم اغوناس في شرحه لهذا الكتاب
فانه بين فيه ان كون الانسان فاعلا لاجل الغاية وكونه فاعلا لاجل الخير
امر واحد لان متعلق الارادة هي الغاية والخير وبين فيه ان الخير مالك
لمعنى الغاية وعقلا بانه لا شيء يحرك وجاذب الى نفسه الارادة سوى
الخيرية وماهية العلة الغائية الكائنة فينا اي صورتها وفصلها هي المحركة
والجاذبة الى نفسها الارادة فالخيرية صورة العلة الغائية وفصلها و
لما كانت صورة لها تكون معينة لها وسببا لان تكون علة غائية في الفعل
الاول ويتبين كون الخيرية وجها وسببا اصليا لعلية العلة الغائية وكونها
قابلة لان تشتاق اليها وجها وسببا قريبا لتلك العلية بان قابلية
الاشتياق اليها تنشأ من الخيرية وصفة لها لانا انما نشتاق الى الشيء لكونه
خير **اي شيء علية العلة الغائية بالفعل** لما تمهد ان العلة الغائية
علة طبيعية موجودة في نفس الامر ولهذا كان تحريكه وفعله موجودا طبيعيا
في نفس الامر ايضا ناسب ان نبين اي شيء يكون هذا التحريك والفعل
وباي وجه يكون فنقول فيه اختلافات كثيرة بين العلماء نذكر منها اراء
ثلثة مشهورة ثم نذكر ما هو المختار عندنا الاول وهو ما ذهب اليه
شارح وروس وبعض اخر هو ان علية العلة الغائية بالفعل ليس الا فعل
الارادة الباطني من حيث يفعل لاجل الغاية وهذا الراي باطل اما اولا
فلان الارادة قوة انفعالية فيجب ان يحركها شيء اخر حتى يفعل فعلها بالفعل
لكن انما يحركها بالفعل اولا الغائية المدركة ثم يفعل فعلها بعد التحريك
فيلزم ان تكون الغاية المدركة علة قبل ان يوجد الارادة فيستحيل
ان يكون عليتها بالفعل هو فعل الارادة والا لصار ما هو علة بالفعل ولا
علة بالفعل بما هو متأخر ولصار العلية المتقدمة عين المتأخر عنها اعني
اي فعل الارادة وذلك مستحيل بديهة واما ثانيا فلان علية العلة الغائية
انما هو تحريك الغاية وترغيبها وجذبها الارادة الى نفسها من حيث انها
خير ولائق لان يشتاق اليها واذا حركتها ورغبتها وجذبتها الغاية تتحرك
وترغب وتنجذب اليها الارادة وتحبها وفعل الارادة من حيث انه
يفعل لاجل الغاية ليس تحريك الارادة وترغيبها وجذبها الى نفس الغاية
بل هو عمل الارادة المحركة الراغبة المنجذبة فعلية العلة الغائية ليست
هو فعل الارادة واما ثالثا فلانه لو كانت علية العلة الغائية فعل الارادة
من حيث يفعل لاجل الغاية لكان المفعول بهذا الفعل مثلا المشي والارتياض
المفعول لاجل الصحة علية العلة الغائية والتالي باطل قطعا فكذا المقدم
وتثبت الملازمة بانه كما ان فعل الارادة من حيث يفعل لاجل الغاية

لكون علية العلة الغائية على الرأي المذكور كذلك المفعول بهذا الفعل مثلا
المشي والارتياض يفعلان لاجل الصحة فيكونان علية العلة الغائية
لفعل الارادة والثاني وهو ما ذهب اليه قاينانس وبعض اخر
هو الغائية اي الغاية التي يفعل لاجلها شيء على ما فسرها قاينانس
فانه قاس العلة الغائية الى العلة الفاعلية فقال كما يلاحظ في العلة
الفاعلية امور ثلثة اعني الامر الذي به يصير الفاعل فاعلا بالقوة
ومعلوله وفعله الذي به يصير فاعلا بالفعل فكذلك في العلة الغائية
امور ثلثة ايضا اعني الامر الذي به تصير العلة الغائية علة بالقوة
ومعلولها وغايتها التي هي واسطة بين العلة الغائية بالقوة وبين
معلول العلة الغائية فكما ان علية الفاعل بالفعل هو فعله كذلك
علية العلة الغائية هي الغائية التي بحذاء فعل الفاعل وهذا الرأي
ايضا باطل قطعا فان الغائية اي الغاية لا يمكن ان يكون وجها وسببا
لعليتها بالفعل ما لم تحرك ولم تجذب ارادة الفاعل الى ميلها ومحبتها
والثالث وهو ما ذهب اليه فوتمبرجنبيس وكثيرون اخرون
هو ان عليتها بالفعل هو امر مقدم من فعل الارادة وهو حركة الارادة
وتيقظها المجازية المجعولة من الغاية التي ارى العقل الارادة اياها
امرا مستحسنا وخيرا ويطبع بهذه الحركة في تلك الارادة شيء واقعي
ولا اقل امر معقول وهذا الامر المعقول الذي هو مقدم من فعل
الارادة تصير علية الغائية **بيان رأي الشارح في هذا الباب** قال الشارح
ان علية العلة الغائية بالفعل هو ايقاظ الغاية التي ارى العقل الارادة
اياها امرا مستحسنا قابلة لان تحب وتشتاق اليها وجذبها الارادة
بالفعل الى حبها واشتياقها فان الارادة تابعة للعقل ومائلة الى الامر
المستحسن الذي يضعه لديها كما بينه توما اقوناس فلا يمكن ان تتعلق الا
الى الشيء المعلوم اولا كما بينا لانه يجب لها ان تميل بالفعل الى متعلقها الذي
هو خير حقيقي ان يريها العقل اياه كما يجب لان يبصر الباصرة شيئا قابلا
لان يبصر ان يوضع عندها ولا يمكن ان يوضع عندها الا بواسطة يعلم
فالغاية التي علمها العقل وارى الارادة اياها امرا مستحسنا قابلة لان
تحب وتشتاق اليها ايقظت الارادة وجذبتها الى ميلها ومحبتها و
اشتياقها وتحصيلها وهذا الايقاظ والجذب بالفعل هو علية العلة
الغائية بالفعل لا غير قال واسمي هذا الايقاظ والجذب تحريكا مجازيا
لانه وان كان امرا طبيعيا موجودا في نفس الامر لكنه لا يصير بتاثير
على وجه لا يصير به العلة الفاعلية علة واوضح هذا بالمثال وقال
مثلا اذا رايت طفلا تفاحا تحرك هذا التفاح قوته الشوقية فيمد يده

يده ليأخذه فههنا ليس مد اليد ولا فعل القوة الشوقية علية العلة الغائية
بل تحريك التفاح وجذبه وتشويق الطفل لاخذه وقد رأينا ورأينا هذا
ماخوذ مما قال المصنف في المتن السادس والثلثين من الثاني عشر مما بعد
الطبيعة من ان الموجود الاول اي الواجب تعالى المحرك كالغاية يحرك
وهو ثابت غير متحرك لانه يحرك كالقابل لان يشتاق اليه ويعلم فان قلت
لا يمكن ان يوجد قبل فعل الارادة شيء مسمى بالايقاظ والتحريك والجذب
والتشويق فلا يكون هذا الشيء علية العلة الفاعلية بالفعل وايضا لو كان
ايقاظ الغاية وجذبها الارادة الى محبتها امرا موجودا في الواقع مقدما
من فعل الارادة لوجب ان يكون له علة موجدة اياه لانه ليس ههنا الا الارادة
والغاية والارادة لا يمكن ان يكون علة موجدة له لان فعلها متاخر عنه
على الرأي المذكور ولا الغاية فان الغاية من حيث انها غاية لا يوجد ولا يفعل
شيئا بل هي التي يفعل الفاعل لاجلها والا لكانت الغاية من حيث انها غاية
علة فاعلية والتالي باطل بالبديهة فكذا المقدم قلت في الجواب عن الاول
ايقاظ الغاية الارادة وتحريكها وجذبها وتشويقها ينشأ من تلك الغاية
اللائقة للمحبة والاشتياق اليها التي ادركها العقل وارى الارادة اياها
امرا مستحسنا وهو امر موجود في نفس الامر يفعل الفاعل بسببها فعله الخارجي
وعن الثاني بان التحريك والجذب الموجود في الواقع المحدث في نفس الامر
اوجده علة فاعلية موجدة او لا امرا موجودا في نفس الامر نشأ منه هذا
التحريك والجذب وهذه العلة الفاعلية هو العقل الذي ادرك الغاية
اولا وارى الارادة اياها وهذه الارادة معلول حادث نشأ منه
تحريك الارادة وتشويقها **الفصل الرابع في بيان معلولات العلة الغائية
وبيان العلل الفاعلية التي تفعل لاجل الغاية** لما كانت العلة الغائية محركة ومشوقة
وجاذبة للفاعل لان يفعل فعلا لها التحرك والتشوق والانجذاب للفعل
ولما كان هذا امرا كليا مجملا ينبغي ان يقسم الفاعل الى اقسام ثلثة حتى يعلم
المطلوب مفصلا احدها هو الفاعل الطبيعي الصرف الذي لا ادراك له
اصلا كالعناصر والمعادن والنباتات وثانيها هو الفاعل الحساسي العديم العقل
كالحيوانات الغير الناطقة وثالثها هو الفاعل العاقل كالواجب تعالى والملك
والانسان ونحن لا نبحث ههنا عن الفاعل الواجب والملك بل عن غيرهما
وبعد ان يعرف هذا التقسيم ينبغي ان يطلب اي شيء يكون علة غائية لهذه
الفواعل وهذا بعينه ان يطلب ويقال هل هذه الفواعل تفعل لاجل الغاية
وسنبحث عن كل واحد منها **في ان فواعل القسم الاول والثاني تفعل
لاجل الغاية وبيان وجه فعلها لاجلها** قد علم من زمن ارسطو الى يومنا هذا
ان هذه الفواعل تفعل لاجل الغاية لانه بين من الفصل السابع من هذا الكتاب

الا ان كل حادث لا بد له من محدث
لكن لا يمكن ان يكون له علة موجودة
اياه منه

ردّوا على بعض القدماء القائلين بانها تفعل عن ضرورة موادها و عن الاتفاق انها تفعل لاجل الغاية واستدلّ الشيخ فيه بدلائل نورد بعضا منها ههنا فنقول ان الاجسام الثقيلة تتحرك بطبعها الى الاسفل لان تسكن عند مركز العالم والخفيفة تتحرك بطبعها الى الفوق لتسكن في المكان الاعلى فتتحرك لاجل الغاية اي السكون عند المركز والسكون في المكان الاعلى وايضا الاجسام الثقيلة قد تتحرك بذواتها الى الفوق والخفيفة الى الاسفل من غير ميل مخصوص بها لئلا يوجد الخلاء فتتحرك لاجل الغاية المعينة وايضا نحن نعلم بالتجربة الصحيحة ان بعض الطبايع والقوى المخصوصة تفعل في بعض انواع الاجسام الطبيعية افعالا عجيبة لا يمكن ان تفعلها لو لم تكن لاجل الغاية مثلا نعلم ان بعض اجزاء الاشجار يكون لاجل الاخر بالطبع كما ان قشورها تكون محيطة بها لاجل حفظ سائر اجزائها من شدة البرودة والحرارة واوراقها تكون لاجل ستر الفواكه وحفظها وكذا نعلم في سائر امثالها مما لا تعدّ ولا تحصى ذكر بعضها في الفصل الاول من اول كتاب اجزاء الحيوانات في الفصل السابع المذكور فالفواعل الطبيعية الصرفة والنباتية تفعل لاجل الغاية وبعد ما اتفق العلماء الجائون بعده على هذا اي على ان افعالها تكون لاجل الغاية اختلفوا في وجه فعلها لاجلها فذهب ثوماس اقوناس وسوخنس ورهابين قومبر جنبسس الى ان هذه الفواعل تحمل وتورد الى الغايات لا من طبايعها الداخلة فيها بل من ترتيب الواجب تعالى الذي اوجد كلها ورتبها ودبّر امورها وسددها الى غاياتها المخصوصة وحركها اليها ولهذا قال اقوناس ان هذه الفواعل انما تقال تفعل لاجل الغاية بمعنى ان شيئا اخر يحركها وتسددها اليها كما ان السهم يقال انه يتحرك بالاستقامة الى الهدف بمعنى ان الرامي الكامل حركها كذلك اليه لا بمعنى ان السهم فعل بنفسه هذه الحركة كذا ويؤيد هذا الرأي بما اشتهر من ان فعل الطبيعة فعل العقل وذهب المص وتبعه الاخرون الى ان الفواعل الطبيعية تفعل افعالها لاجل الغاية لا من جهة ان يحركها الفاعل الخارج ويسددها اليها فقط من غير مدخلية لطبايعها بل بمدخليتها وميولها الذاتية لان حركة الحجر مثلا الى جهة المركز التي هي حركة لاجل الغاية لا تنشأ من فاعل خارجي فقط بل ومن طبعه وميله الذاتي ايضا لانه ثقيل من طبعه وصورته وكل ثقيل من طبعه مائل ومتحرك من طبعه الى المركز ليسكن عنده فالحجر مائل ومتحرك من طبعه الى المركز ليسكن عنده وقس على هذا سائره ولهذا قال المص في المتن السادس والسبعين ان الطبيعة فعلت بالفعل الجيد المصنع الاسنان الاولى للحيوانات حادة لتكون مناسبة لقطع الطعام والاخريات عريضة لدقه وطحنه ولان تعرف هذا زيادة معرفة ينبغي ان تعلم ان بعض الفواعل تفعل

تفعل لاجل الغاية من قوة خارجية بلا ادراك الغاية اصلا كالسهم المرمي لاجل ضرب الهدف لانه لو سلّمنا لم يتحرك السهم متوجها الى الهدف بحيث ليضرب الهدف وبعضها تفعل لاجل الغاية وتميل بقواها اليها طبعا من غير ان تدركها اصلا كالاجسام الثقيلة المتحركة الى جهة المركز طبعا والخفيفة المتحركة الى الفوق طبعا وبعضها تفعل لاجل الغاية مع ادراكها اياها ادراكا حسيا ولا يعرفون ترتيب الوسائط وربطها لتحصيل الغاية كالحيوانات العديم النطق المحركة انفسها لتحصيل غاياتها المتخيلة كما ان الغنم يتخيل كون النبات نافعا له فيتحرك لان يأكله وبعضها تفعل لاجل الغاية التي تعرفها وتعرف ترتيب الوسائط وربطها لتحصيلها وهي افراد الانسان فقط تحت فلك القمر ومن ههنا تعرف في اي شيء تتوافق السهم المرمي والفاعل الطبيعي المحض وفي اي لا تتوافق تتوافق في عدم ادراك الغاية وترتيب الوسائط الموصلة اليها وربطها لتحصيلها بل الذي يعلم الغاية ويسدد فعليهما الى الغاية هو الفاعل الذي هو اعلى منهما اي الرامي في السهم والعقل في افعال الفاعل الطبيعي المحض وبهذه الملاحظة قالوا فعل الطبيعة فعل العقل على ما اشتهر ولا يتوافقان في ان السهم يؤتى الى الهدف من الخارج ومن الرامي والفواعل الطبيعية تتوجه وتتحرك الى مطالبها من طبعها وكذلك النباتات تتحرك الى الامكنة والجهات المتغايرة كذا قال المص في المتن الرابع عشر من ثاني النفس وقال في المتن الثمانين من هذا الكتاب ويظهر انه يصير بعض المنافع في النباتات للغاية كالاوراق لستر الفواكه وحركة اصولها الى الاسفل لا الى الاعلى للتغذي ومما ذكرنا علمت ان فواعل القسم الاول اي الفواعل التي لا ادراك لها اصلا كالعناصر والمعادن والنباتات تتحرك وتفعل لاجل الغاية وعلمت وجه فعلها واما الفواعل الحاسة اي الحيوانات العديم العقل فهي تفعل ايضا لاجل الغاية فانا نرى باعيننا كل يوم كثيرا منها تتحرك وتفعل افعالها لاجل الغاية حتى قال المص في المتن الثمانين من هذا الكتاب ان بعض الحيوانات التي لا صنعة ولا استعلام ولا تدبير لها تفعل افعالها لاجل الغاية في غاية ما يمكن حتى تردّد البعض في انها هل تفعل بالعقل او بشيء اخر انتهى فهذه الفواعل تفعل لاجل الغاية بوجه ابلغ من وجه فعل فواعل القسم لاجلها لان هذه تدرك الغايات التي تفعل لاجلها وتلك تدركها وينشأ من ادراكها شوق في نفسها لتحصيلها نعم لا تعلم الوسائط الموصلة اليها لكونها عديم العقل

بيان ان الفاعل العاقل يفعل لاجل الغاية قد عرفت ان الفاعل العاقل ثلثة الواجب تع والملك والانسان ونحن انما نبحث ههنا عن الانسان فنقول ان الانسان تفعل افعالها الارادية لاجل الغاية بقصده اياها وبالفكر في الوسائط واختيار ما هو انسب الى الغاية منها واعمالها لاجل تحصيلها ومن لم يعرف هذا فهو ساقط عن درجة الانسانية وواقع في درجة

البهايم والجمادات ويستدل بانه لما كان الانسان مريدا بارادة قابلة
التعلق بالاضداد على السوية مساواة بقوة التناقض والتضاد كان
نسبته الى الفعل وعدمه وفعل هذا او ذاك على السوية فوجب
ان يعينه ويخصصه شيء بان يجعل فعله عنده اولى من عدمه وفعله هذا
اولى من فعله ذاك وهذا الشيء هي الغاية وكون فعل الانسان لاجل
الغاية اظهر وابين من كون فعل الفاعلين الاولين لاجلها فانه يعلم الغاية
والوسائط وترتيبها الموصل الى الغاية ولما كانت افعال الانسان كثيرة
بعضها يكون لاجل الغاية وبعضها لا يكون لاجلها ناسب ان نبين ما يكون
لاجلها وما لا يكون لاجلها فاقول لما كانت الغاية امر الازما للارادة فظاهر
ان شعور الانسان البسيط وحركته الواقعة مفاجاة المتقدمان على
من جميع افعال الارادة ليسا لاجل الغاية وكذلك بعض افعاله الخارجية
كضرب الانسان المجنون وقبض المتفكر في شيء تفكرا شديدا لحيته بيده
وادخالها في فمه واكل اظفاره بلا ملاحظة مالها وافعال الانسان الناظرة
الى الغاية افعال الارادة ومعلولاتها وهي على ضربين احدهما مخرجة
منها والاخرى مامور بها والمخرجة منها هي التي تصدر من الارادة من غير واسطة
والمامور بها هي التي تفعلها قوى اخرى بامر الارادة كالعقل والشهوة
الحسية والاعضاء الخارجية والافعال المخرجة منها تنقسم الى قسمين
بعضها يكون بعد ما ارتسم في القوة المدركة امر مستحسن كالمحبة والشوق
والفرح وبعضها يكون بعد ما ارتسم فيها امر قبيح كالغضب والخوف والغم
واول الافعال المخرجة من الارادة المحبة المطلقة وهي ميل ما مطلق للغاية
التي اوردها القوة المدركة عند الارادة وثانيها هو الشوق بالقوي
الحاصل بعد المحبة الملجئ للارادة الى تحصيل الغاية ويسمى قصدا وثالثها
هو الرضاء المترتب على القصد وهو فعل يميل به الارادة الى الوسائط
التي حصلها العقل ووضعها عندها وترضى منها ورابعها هو الاختيار و
هو الفعل الذي ترجح به الارادة واسطة من اخرى او وسائط من اخر
لتنال الغاية والفرق بين الرضا والاختيار انما هو بالاعتبار لانه
من حيث ان الارادة يريد الشيء الذي ظنه العقل نافعا وممدوحا
معتبرا يسمى فعلها هذا رضاء ومن ثمه يقال الرضا فعل الارادة الناظر
الى العقل ومن حيث ان الارادة ترجح واسطة على اخرى او وسائط
على اخر كما يسمى فعلها هذا اي ترجيحها اختيارا وخامسها هو الاستعمال
الذي يكون بعد الاختيار وهو فعل يستعمل به الارادة سائر القوي
لتحصيل الوسائط ومعلولات الارادة وافعالها هذه متقدمة من كسب
الغاية بالفعل ثم تتعاقب ايا ها افعال اخرى مخرجة وصادرة من الارادة

من الارادة ومؤخرة من كسب الغاية دايرة على الغاية المحصلة كتصرف الغاية
والتمتع بها والسرور بها والتلذذ بها ولهذا صار الافعال الحاصلة بالارادة
ثلثة انواع احدها هي الافعال الدايرة على الغاية الغير الحاصلة بالفعل كالمحبة
والشوق والقصد وثانيها هي افعالها الدايرة على الوسائط التي تكتسب
بها الغاية كالرضاء والاختيار والاستعمال وثالثها هي الافعال الكائنة
بعد حصول الغاية بالفعل كتصرف الغاية والتمتع بها والسرور والتلذذ
بها وافعال النوع الثاني اي الافعال الدايرة على الوسائط التي تكتسب
بها الغاية كالرضاء والاختيار والاستعمال معلولات العلة الغائية حقا
وحقيقة وتفعل لاجلها حقا وحقيقة عند جميع العلماء لانها تفعل لتحصيل الغاية
والكسب بها واما افعال النوع الاول اي المحبة المطلقة والشوق والقصد
وافعال النوع الثالث اي تصرف الغاية والتمتع بها والسرور والتلذذ
بها فذهب كثيرون منهم الى انها ليست من معلولات الغاية حقا وحقيقة
لان المحبة المطلقة المتعلقة بالغاية لا يرى ان يكون معلولا حقا وحقيقة لانا
لا نطلب بها امرا ما لاجل الغاية والا كانت محبوبة قبل هذه المحبة المطلقة
والعلة الغائية هي التي يطلب لاجلها شيء اخر فالمحبة المطلقة المتعلقة بها ليست
معلولا لها حقا وحقيقة وكذا الشوق ليس معلولا لها حقا لانا لا نطلب به
امرا ما لاجل الغاية والا كانت مشتاقة قبل هذا الشوق والعلة الغائية
هي التي يطلب لاجلها شيء اخر فالشوق ليس معلولا لها وكذا القصد ليس معلولا
لها لان قصد الغاية اي القصد المتعلق بها ليس لاجل قصد الغاية والا كان
هذا القصد من قصد اخر وهكذا فيلزم التسلسل وكون شيء لاجل الغاية هو
ان يكون لاجل قصدها فقصد الغاية ليس معلولا للغاية وكذلك ليس التصرف
والتمتع بالغاية والسرور والتلذذ معلولا للغاية وفعلا لاجلها لان كل واحد
منها انما يكون بعد حصول الغاية فلا يكون شيء منها لاجل حصول الغاية ومعلول
الغاية ما يكون لاجل حصولها فلا يكون شيء منها معلولا لها لكن الحق ان افعال النوع
الاول اي المحبة المطلقة والشوق والقصد وافعال النوع الثالث اي تصرف
الغاية والتمتع بها والسرور والتلذذ بها من معلولات العلة الغائية ومفعولة
لاجلها لان كل واحد منها افعال انسانية وجميع الافعال الانسانية تكون لاجل
الغاية على ما قال توما اقوناس فكل واحد منها يكون لاجل الغاية فيكون معلولا
لها ويستدل عليه بان كل واحد منها يوجد في الجذب والايقاظ وعلية العلة
الغائية على ما بينا في الفصل الثالث هو ان تجذب وتوقظ الغاية بخيرها
الارادة الى محبتها فكل واحد من الافعال المذكورة يعلل من الغاية ويفعل لاجلها
فيكون معلولا لها وتثبت الصغرى بانا لو سلمنا لم نحب الغاية ونشتاق
اليها ونقصدها بحيث لان حسنها وخيريتها الذي راى العقل اراها اياه

حرك وجذب ارادتنا الى محبتها وشوقها وقصدها فمحبة الغاية وشوقها و
قصدها معلول للغاية ومفعولة لاجلها وكذلك لو سئلنا لم تتصرفون الغاية
وتتمتعون بها وتسرون وتلذذون بها نجيب لانها لو كانت اولا محبوبة مشتاقا
اليها مقصودة لنا ولما حصلت حرك وجذب ارادتنا الى التصرف فيها و
التمتع بها والسرور والتلذذ بها ويجاب عن الدليل الاول للمخالفين
بان كون شئ لاجل الغاية يمكن ان يؤخذ على وجهين الاول اخص ومن حيث
ينظر فقط الى الاشياء التى تكون لاجل الغاية اى الوسائط وبهذا المعنى معلول
للغاية الجزئية والثانى اعم ومن حيث ينظر الى الوسائط والافعال التى تكون
لاجل الغاية وكون شئ لاجل الغاية بهذا المعنى الاعم يصدق على المحبة المطلقة
والشوق والقصد والتصرف فيها والتمتع بها والسرور والتلذذ بها والافعال المقصودة
المامور بها لما تتعاقب امر الارادة تتاخر من الغاية المرادة والمشتاق اليها
فتكون لاجل الغاية بلا اشتباه **الفصل الخامس فى انه هل يجب ان تكون الغاية
معلومة حتى تحرك الارادة اولا وعلى تقدير الوجوب باى علم يجب ان تكون
معلومة وان العلم المتعلق بها هل هو شرط لتحريك الارادة ام سبب صورى
محرك لها** قد علم مما مر ان الارادة لا يمكن ان تتعلق بامر مجهول فوجب لان تكون
الغاية محركة وجاذبة اياها الى محبتها ان يعلمها العقل اولا فيريها امرا مستحسنا
وخيرا قابلا لان يشتاق اليها على ما علمنا المعلم الاول فى مواضع كثيرة من كتبه
المتعددة وعلى ما قال افوناس من ان قابل الاشتياق لا يحرك الارادة
الا من حيث انه معلوم وقال فى موضع آخر العقل يحرك الارادة بوجه الغاية
انتهى ويدل على ما قلنا ما اشتهر بين الحكماء من انه لا يراد شئ ليس بمعلوم وعلى
هذا اتفق جميع العلماء وكما لا يحرك شئ ارادة الانسان الا ما يعلمه العقل كذلك
لا يحرك شئ الشهوة الحسية للحيوانات الغير الناطقة الا ما تدركه بقواها
المتخيلة ويستدل على ما قلنا اولا بان الارادة شوق عقلى فيجب ان يوصلها
العقل الى اعمالها وايصال العقل اياها اليها لا يكون الا بان تتبع العقل وتتعلق
بما وضع عندها العقل فلا يحرك شئ ارادة الانسان العاقل الا المعلوم
الذى اراها العقل اياه وبان الارادة قوة عمياء لانها ليست قوة عالمة
والا لكانت عقلا والقوة العمياء يجب ان يقودها شئ حتى تعمل اعمالها وهذه
القيدودة انما يفعلها العقل لانه لا مدرك قبل فعل الارادة سوى العقل
فيجب ان يريها ما يمكن ان تتعلق به فالارادة انما تتعلق بما اراها العقل اياه
فلا تتعلق الا بالمعلوم وبانا نعلم انه يوجد فى الخارج امور حسنة ممدوحة نافعة
لا تتعلق بها الارادة ويوجد ايضا امور قبيحة مذمومة مضرة قد تتعلق بها الارادة
بالمحبة الشديدة وقد تتعلق بما ليس له وجود فى الخارج اصلا فهذا دليل
ظاهر على انه انما يحرك الارادة المعلوم الذى اراها العقل اياه والتفريع

والتفريع ظاهر واما انه يوجد فى الخارج امور حسنة الى اخره فلما قال المص
فى المتن الاخير من سادس ما بعد الطبيعة من انه يوجد فى الخارج خير وشر لكن جميع
الناس لا تريد الخيرات بل انما يعلم الخير فى نفس الامر قليل منهم فيريده واما
انه يوجد امور قبيحة الى اخره فظاهر من كذب الكاذبين وسرقة السارقين
وقتل القاتلين واما انه قد تتعلق بما ليس له وجود فى الخارج فظاهر ايضا
فان كثيرا من الناس يريدون اخراج دفينة مثلا من مكان معين لا توجد فيه
والمريض يطلب الصحة الغير الموجودة فى الخارج بل ولا قابلة الوجود فى الخارج
احيانا ولهذا سمى المص هذه الارادة فى المتن الثامن عشر من اول اخلاقه
الكبيرة بارادة المستحيل اى ارادة الشئ الذى لا يمكن ان يوجد فى نفس الامر
لكن يظنه بعض الناس ممكن الحصول فيميل اليه وتتعلق ارادته به ويسعى لتحصيله
وبما ذكرنا علم ان محرك الارادة ليس الا الامر المعلوم ولما كان العلم الانسانى
العقلى على وجوه اردنا ان نبين باى وجه يجب ان تكون الغاية معلومة كافية
لان تحرك وتجذب الارادة بالفعل فنقول العلم العقلى الانسانى ينقسم
الى العلم النظرى والعملى والعملى ينقسم الى العملى الفعلى والجعلى كما قال المص فى الفصل
الاول من سادس ما بعد الطبيعة وفى الفصل السادس من الحادى عشر منه وفى المتن
التاسع والاربعين من ثالث النفس ونقلت فى الفصل الثالث من البحث
الثانى من مقدمتنا فى اول شرحنا للكتاب الاول ثم العلم النظرى والعملى اما
ملكى كما اذا كان احد صاحب ملكة ولا يفعل شيئا بها او فعلى كما اذا عمل احد بملكته
واذا تمهد هذا فاعلم ان العلم الملكى سواء كان نظريا او عمليا لا يكفى لان يكون
الغاية المعلومة به محركة بالفعل للارادة لان الغاية المعلومة بالعلم الملكى معلومة
بالقوة ولا شئ من المعلوم بالقوة يحرك بالفعل للارادة والا لاشتغل كل صاحب
ملكة بالفعل بوجدان الوسائط الموصلة الى الغاية وهو خلاف الواقع فالغاية
المعلومة بالعلم الملكى ليست بمحركة بالفعل للارادة فالعلم الملكى لا يكفى لان يكون
الغاية المعلومة به محركة للارادة بالفعل ولان لصاحب الملكة علما ملكيا حين نيام
مع انه لا تحركه بالفعل غاية ما والا لاشتغل بالفعل بوجدان الوسائط الموصلة
اليها وان العلم النظرى بالفعل لا يكفى لان يكون الغاية المعلومة به محركة بالفعل
للارادة لان العلم النظرى على ما علمنا المعلم الاول فى المتن الثالث من ثانى ما بعد
الطبيعة لا يكون لاجل عمل اذ المقصود بالذات منه ليس الا نفسه ولهذا لا يتعلق
بمعلومه من حيث انه امر خير او شر ولا يرى الارادة كذلك والمحرك بالفعل
للارادة هو العلم الذى يكون لاجل العمل ولا يكون نفسه مقصودا بالذات ويتعلق
بمعلومه من حيث انه خير او شر فالعلم النظرى بالفعل لا يكون محركا بالفعل للارادة
فلا تكون الغاية المعلومة محركة بالفعل للارادة ولما لم يكف العلم الملكى مطلقا
ولا العلم النظرى بالفعل لان تكون الغاية محركة بالفعل للارادة بقى ان يكون

العلم العملي مفعليا كان او جبليا هو الكافي له وهذا العلم العملي على ضربين احدهما
كلي كعلمنا بان الفضيلة امر حسن ممدوح والاخر جزئي كعلمنا بان هذه الفضيلة
اي العفة المخصوصة الجزئية امر حسن ممدوح والغاية المعلومة بالعلم الكلي
لا تحرك الارادة الا على الوجه الكلي والتحريك الكلي لا يكفي لان تتحرك الارادة
المحركة به الى العمل لان الاعمال جزئية كما قال المص في الفصل الاول من اول
ما بعد الطبيعة فالكافي له هو العلم العملي الجزئي لا غير في ان هذا العلم المعلوم
به هل هو مبدا محرك للارادة ام شرط له لما كانت الغاية المحركة للارادة
الا انها ذات صفتين احديهما كونها معلومة والاخرى كونها امرا مستحسنا
وخيرا واقعيا او مظنونا وقع الاشتباه في ان مبدا التحريك والسبب الصوري
له اهي المعلومية ام الخيرية والمعلومية شرط لا يمكن ان تحرك الخيرية الارادة
بدونها لما بين من ان الغاية لا يمكن ان تحرك الارادة لو لم تكن معلومة فافترق
فيه العلماء على فرق ثلث فذهب ابن سينا الى ان معلومية الغاية المحركة للارادة
هو مبدا محركها قال في الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء
يجب ان تعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدا قريب ومبدا بعيد فالمبدا
القريب هو القوة التي في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة
الشوقية والابعد من ذلك فهو التخيل او الفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر
النطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة
التي في الاعضاء وتبعه فاربرا اولس وستونحس وبعض اخر ويمكن ان يستدل
على هذا الرأي بان كون الغاية معلومة يتحقق في الغاية دائما كلما حركت الارادة
ولا ينفك عنها اصلا وكونها امرا مستحسنا خيرا قد يتحقق فيها وقد لا يتحقق اذا
كانت محركة للارادة ومبدا تحريك الارادة والسبب الصوري له هو الذي
يتحقق فيها دائما كلما حركت الارادة ولا ينفك عنها اصلا لا الذي قد يتحقق فيها
وقد لا يتحقق اذا كانت محركة للارادة فمبدا تحريك الارادة والسبب الصوري
له هو معلومية الغاية لا كونها امرا مستحسنا خيرا والكبرى ظاهرة وتثبت الصغرى
بان جزئها الاول بانه لو لم تكن الغاية معلومة لما حركت الارادة اصلا كما مر
مرارا وباعتبار جزئها الثاني بان الغاية قد لا تتحقق في الواقع فضلا عن ان تكون
امرا مستحسنا خيرا كما اذا تخيل احد دفينة في مكان معين ليس لها اثر ما فيه
مع ان هذا التخيل حركت ارادته بالفعل وسعى بالفعل لاخراجها منه بل قد يكون
مستحيل الوجود كما اذا مرض احد بمرض مستحيل الازالة في الواقع مع ان المريض
يتخيله ممكن الازالة فحرك هذا التخيل ارادته فيدعو الطبيب للمعالجة ويتناول
الدواء المر وقال فاتيانوس اما ان يكون الكلام لخيرية الغاية التي توجد في الواقع
بوجه ما ولخيريتها التي لا توجد فيه او لا يمكن ان توجد فان كان الكلام في الاول
فمبدا تحريك الارادة والسبب الصوري له هو خيرية الغاية الواقعة وكون

الغاية معلومة شرط له فقط وان كان في الثانية فمبدا تحريك الارادة
والسبب الصوري له هو كون الغاية معلومة لا خيريتها ويمكن ان يستدل على الشق
الثاني لهذا الرأي ايضا بان مبدا تحريك الارادة وسببه الصوري يجب
ان يكون موجودا في نفس الامر لانه لما كان تحركها تحريكا واقعا في نفس الامر
لان يفعل امرا موجودا في نفس الامر يجب ان يكون موجودا في نفس الامر وخيرية
الغاية على هذا الشق الثاني ليس الا هي بموجود في نفس الامر بل الموجود فيها
هو معلوميتها فقط فمبدا تحريك الارادة وسببه الصوري ليس خيرية الغاية
على هذا الشق بل معلوميتها وذهب توما اقوناس وسقوتش ورهابين
قونمبر جنيس وشارح واكثر علماء اللاتين الى ان مبدا تحريك الارادة
وسببه الصوري هو خيرية الغاية وكونها امرا مستحسنا في الواقع وفي اعتقاد
المريد واستدلوا عليه بان الغاية على ما عرفها المص في مواضع كثيرة وتبعه
كل من جاء بعده هي التي يتحرك الفاعل ويفعل فعله لاجلها فصارت الغاية
على هذا التعريف محركة الفاعل لان يفعل فعله والفاعل لا يتحرك ولا يفعل
لاجل مدركية الغاية ومعلوميتها وهو ظاهر بل لاجل خيريتها الواقعة او المظنونة
فمبدا التحريك وسببه الصوري هو خيرية الغاية لا مدركيتها ومعلوميتها وبان
مدركية الغاية ومعلوميتها لا تشبع قصد الفاعل ولا يفرغ الفاعل عن العمل
لتحصيله وخيريتها تشبع ويلجا الى العمل لتحصيله واذا حصلت ينقطع ويفرغ الفاعل
عن العمل لتحصيله فمبدا تحريك ارادة الفاعل وسببه الصوري هو الذي
يشبع قصد الفاعل ويلجاه الى العمل واذا حصل ينقطع ويفرغ الفاعل عن العمل
لتحصيله فمدركية الغاية ومعلوميتها ليست مبدا تحريك ارادة الفاعل وسببه
الصوري بل خيريتها ويرد الدليل الذي اورد من طرف ابن سينا واتباعه
بان ما قيل في صغراه من ان كون الغاية امرا مستحسنا خيرا قد يتحقق فيها وقد
لا يتحقق اذا كانت محركة للارادة كذب لان المراد من خيرية الغاية ما هو اعم
من الواقعة والمظنونة قال المص في المتن الحادي والثلثين من هذا الكتاب
لا فرق في ان يقال شيء خير وخير ظاهرا قال في الفصل الثاني من اول الاخلاق
يحب كل احد لا الذي يكون خيرا له بل الذي يظهر لكنه لا فرق لان الظاهر
يكون محبوبا وهي متحققة في كل غاية مرادة كما مر مرارا ولما قال ابن سينا هذا
في الفصل السابق ذكره من ان كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار خير اما حقيقي
واما مظنون انتهى ولما علمت انه لا يجب ان تكون الغاية متحققة في الخارج
بل انما يجب ان توجد في الذهن سواء وجدت في الخارج ايضا او لا كما
بين فيما سبق وظاهر ان الدفينة المعدومة المتخيلة المحركة لارادة الفاعل
لاخراجها والصحة المستحيلة في الواقع المتخيلة ممكنة الوقوع المحركة لارادة
الفاعل للمداواة موجودتان في الذهن قطعا نعلم ان ما ذكر في اثبات الجزء

ولا يلتجا الى العمل لتحصيله واذا حصلت لا ينقطع

الثاني من ان الغاية قد لا تتحقق الى آخره لا يفيد المستدل فائدة ما اصلا وبما
حقق تعرف ان ما قيل في الدليل الثاني لاثبات الشق الثاني لاصحاب الرأي
الثاني من ان خيرية الغاية على هذا الشق الثاني ليست بموجودة في نفس الامر
كذب فان العقل لما اعتقد ان في الغاية المعلومة خيرا وجدت الخيرية في الذهن
في نفس الامر وان لم توجد في الخارج فيصح ان تكون محركة للارادة **البحث السابع**
في بيان العلة الآلية والمثالية وفيه فصلان **الفصل الاول في الآلة** الآلة
هو الذي يخدم الفاعل الاصيل لان يوجد معلوله المقصود بالذات وهي
تستعمل بوجوه كثيرة فان كل ما يستعمل بوجه ما لعمل نفسيا كان او لا نفسيا
يسمى آلة قال المص في الفصل الرابع من بوليطيقا اي السياسة المدنية بعض
الالات لا نفسي وبعضها نفسي مثلا السفينة آلة لا نفسية لرئيس السفينة
ومن بيد وصدر السفينة آلة نفسية انتهى وكذا المزارع والاملاك الآلات
لا نفسية لحسن التعيش والخدمة آلات نفسية له ثم بعض الالات الالهية
تكون آلة بالنظر الى استعمالها فقط لا بالنظر الى ان يفعل به المستعمل فعله كالالات
التي يأخذها احد ويقربها من شيء لان تفعل فيه فعلا وبعد ان يقربها منه
تفعل فيه بقواها الطبيعية افعالها كالنار الموضوع عليها الاثرب لتذيبه
بقوتها الطبيعية وكالتيزاب الموضوع فيه الذهب المغشوش ليميز بقوته
الطبيعية الذهب الخالص من النحاس وبعضها تكون آلة بالنظر الى استعمالها
~~فقط لا بالنظر الى ان يفعل به المستعمل فعله كالالات التي يأخذها احد ويقربها~~
~~من شيء لان تفعل فيه فعلا وبعد ان يقربها منه تفعل فيه بقواها الطبيعية افعا~~
وبالنظر الى ان يفعل به المستعمل فعله وهي الالات التي اذا الصقها الفاعل
بشيء لا تفعل فيه بقواها المختصة بها فعلا بل تأخذ كل حركة من الفاعل وتتحرك
دائما كما حركها الفاعل وسنبين هذا القسم بعد ثم بعض الالات متصلة
بالفاعل كعين الحيوان التي بها يبصر وحرارة النار التي بها تسخن وبعضها
منفصلة كالمني المنفصل من الحيوان والمنشار وقلم الكاتب وبعضها ايضا
طبيعية وهي التي عينها الطبيعة لان يفعل الفاعل الطبيعي بها فعله الطبيعي كالعين
الذي يبصر به الحيوان والحرارة التي تسخن بها النار وكالمني الذي يلد بتوسطه
الحيوان حيوانا مثله وبعضها صناعية كالمنشار والقدوم **في بيان رجوع**
الآلة الى واحد من العلل الاربع اعلم ان الآلة لما لم تكن جنسا آخر ما عدا
اجناس العلل الاربع وجب ان ترجع الى واحد منها فارجعها يحيى النحوي
الى العلة المادية معللا بان الحرارة الباطنية الطبيعية تفعل الحيوان وقال
زمار آلالة كثيرا ما ترجع الى العلة الفاعلية وتارة الى المادية واستدل
على الثاني بان الشفافية تخدم في تنوير الهواء كالآلة وظاهر ان الشفافية ليست
علة فاعلية لان العلة الفاعلية لا تقبل التنوير بل تصدره من ذاته والشفافية تقبله

ثو مونو بها اذا قويت
وانتشرت فيه الطبيعة ١٢

تقبله وليست علة صورية فان العلة الصورية هو النور وليست علة غائية
فان الشفافية تتهيأ للتنوير لا التنوير لها فبقي ان تكون علة مادية وقال بعضهم
ان الآلة تستعمل مجازا بمعنى اعم وبهذا المعنى يمكن ان ترجع الى كل واحد من اجناس
العلل الاربع وتستعمل حقيقة بمعنى اخص وبهذا المعنى ترد الى العلة الفاعلية
فقط واستدلوا على الاول بان الآلة بالمعنى الاعم تستعمل في كل علة تحت اخرى
والعلية تحت الاخرى لا توجد في العلة الفاعلية فقط بل توجد في سائر اجناس
العلل ايضا كما ان الوسائط في العلة الغائية علل تحت العلة الغائية والصور
الاولى علل صورية تحت الصور الاخيرة عند من يقول بوجودها في المركبات
والعلل المادية التي تقبل الصور بالذات علل تحت الجوهر الذي هو الموضوع
الاول والى هذا ذهب فونسقه وآورنشالكم استعمال الآلة بالمعنى الاعم المجازي
لا يرى ان يقع وكون كل علة تحت اخرى لا يصحح اطلاق الآلة عليها والحق ان يقال
الآلة ترجع الى العلة الفاعلية خاصة لان الالات يجب ان يفعل بوجه ما كما سنبينه
بعد وظاهر ان سائر العلل لا سيما المادية لا تفعل الا ان يؤخذ الفعل بمعنى اعم
مجازا كما بينا في الفصل الرابع من البحث الثاني فالالات لا ترجع الا الى العلة
الفاعلية وما استدل به يحيى النحوي على رجوعها الى العلة المادية من ان الحرارة
الباطنية الطبيعية اذا قويت وانتشرت فيه الطبيعة تفعل الحيوان كذب
فان الطبيعة لا تقوى ولا تنتشر في الحرارة الباطنية الطبيعية بل الامر بالعكس
اي الحرارة تقوى وتنتشر في الطبيعة ولهذا تكون آلة تفعل بتوسطها الطبيعة
افعالها وسمته قال المص في المتن الحادي والاربعين النفس علة التغذي
والنار اي الحرارة مع العلة وما استدل به زمار زيتش على انها ترجع تارة
الى العلة المادية مردود فان شفافية الهواء ليست آلة للتنوير بل هي
قابلية ما له لان الشفافية لا تفعل شيئا في الهواء بل تقبل النور وتنفعل به
واعلم ان لفظ الآلة كان اولا موضوعا للالات الصناعية التي لم تصنع عبثا
ولا لاجل نفسها بل لان يفعل بها الناس افعالها المقصودة بالذات فانه
لو سألنا لم صنع المنشار على هيئة كذا والمثقب على هيئة اخرى كذا لاجيب
لنشر الخشبة بالاول وثقبها بالثاني ثم نقل الى ما يدل على الالات الطبيعية
كاجزاء الاجسام الآلية وكسائر الاشياء التي فعلها الطبع لتخدم الاجسام
الطبيعية قال المص في المتن السادس من ثاني النفس اجزاء النباتات تسمى
الالات وقال في المتن الثامن والثلثين من ثالث النفس اليد آلة الالات
وفي الفصل العاشر من رابع اجزاء الحيوانات اليد آلة قبل الالات **في ان الآلة**
هل تفعل بالآلية من حيث يحركها الفاعل ام لا انكر آريج وبعض اخر ان تفعل
الآلة بالآلية من حيث يحركها الفاعل اما اولا فلان كثيرا من الالات لا تفعل من حيث
يحركها الفاعل لان الخيال اي الصورة الخيالية آلة لحصول الصورة المعقولة

فى العقل ولا يسعى لها من حيث يحركها الفاعل وكذا المنى المنفصل من الحيوان آلة
للولادة ولا يفعل من حيث يحركه الحيوان اما الاول فلانه لو سعى الخيال
لحصول الصورة العقلية من حيث حرك فالتحريك الذى حرك به اما جسمانى
او لاجسمانى وروحانى لكنه ليس بجسمانى لان الخيال من حيث انه امر
جسمانى غير مناسب للامور العقلية لا يمكن ان يخدم بالتحريك الجسمانى
لوجود شئ روحانى اى صورة عقلية وليس بلاجسمانى لانه لا يمكن ان يوقع
فى الخيال مثل هذا التحريك اللاجسمانى لان الخيال امر جسمانى والامر الجسمانى لا يمكن
ان يقبل العرض اللاجسمانى ولان التحريك اللاجسمانى عرض لاجسمانى والعرض
اللاجسمانى انما يتوقف فى وجوده والمحافظة على الموضوع اللاجسمانى
لا على الجسمانى فالخيال لا يتحرك ولا يفعل من حيث حرك واما الثانى فلان
المنى اذا فعل الجنين فى الرحم لا يحركه الحيوان الذى انفصل عنه حتى يفعل
من حيث حرك بل قد يهلك هذا الحيوان وهو يفعل فعله بلا تحريك منه
اصلا واما ثانيا فلان كثيرا من الآلات تفعل من حيث يحركها الفاعل لكنها لا تفعل
كالآلة حقيقة بل كالفاعل فان الفلفل لا يسخن الا بعد ان يتسخن من حرارة
المعدة ويفعل من حيث يحركه حرارة المعدة لكنه لا يفعل ولا يسخن كالآلة
بل كالفاعل لانه يفعل بحرارتها الطبيعية المخرجة من القوة الى الفعل بحرارة
المعدة كما ان الفواعل الثانية تفعل من حيث يحركها الفاعل الاول اى
الواجب تعالى كما قال المص فى المتن الثالث والثلثين من ثمان الثمانية
لكنها ليست آلات فلا يلزم ان تفعل الآلة من حيث يحركها الفاعل ولا ان تفعل
بالآلية بل كثيرا ما تفعل لا من حيث يحركها الفاعل وكثيرا ما تفعل بالفاعلية لا
بالآلية والحق ان الآلة من حيث انها آلة تستدعى ان تتحرك وتفعل من حيث يحركها
الفاعل ولا يمكن ان تفعل فعلها من حيث انها آلة بدون هذا التحريك وكل ما
يفعل كذلك فهو آلة والا فلا وما قلنا هو المستفاد من المتن الثالث والثلثين
من ثمان الثمانية فانه حين كان يفتش فيه ارتباط الفواعل العالية اى الاولى
والسافلة اى الاخيرة مثل بالانسان المحرك حجرا بالآلات وقال انه يقدر
ان يحركه بلا واسطة بآلة واحدة كما اذا حركه بيده ويقدر ان يحركه بكثيرة كما
اذا حرك بيده العصا وحرك العصا المحرك باليد ثم قال المحرك والفاعل
المتاخر يحرك ويفعل من حيث حركه الاول ولا يقدر ان يفعل بدونه كما ان
العصا لا يمكن ان يحرك الحجر بدون ان يحركه الفاعل لكن الاول يحرك ويفعل
بدون المتاخر وهكذا ينبغى ان يقال لسائر الآلات وقال اقوناس فى موضع
من كتبه الآلة لا تفعل الا من حيث تحركها الفاعل الاصيل الذى يفعل بذاته وقال
فى موضع اخر الآلة لا تستعمل لفعل شئ الا بطريق التحريك لان من طبع الآلة
ان تكون محركا متحركا وكذا قال قايتانس وقابرلوس والاستاد نازار

نازارو رها بين قوميلتفسش واكثر العلماء ويستدل عليه بان الآلات من حيث
انها آلات تكون بالذات لا مناسبة ولا كافية لايجاد المعلول الا ان يرفعها
ويعليها الفاعل الاصيل وظاهر ان الترفع والتعلى تحرك بوجه ما فالآلات من حيث
انها آلات لا تفعل اصلا الا من حيث تحركها الفاعل حتى لو حضر مجموع الآلات
الصناعية لاحد يصنع ولم يحركها ولم يستعملها الصانع لم تفعل شيئا اصلا ولا
يحصل هذا الامر قطعا ولان تعرف ترفيع الفاعل اياها واعلاءها ينبغى ان تعلم
ان بعض الآلات تأخذ من الفواعل الاصيلة قوة مغايرة لتلك الآلات تلقيها
هى فيها وتعطيها فيها وان القوة الملقاة فيها على ضربين احدهما هى القوة
التى القاها الفاعل فيها ما دام فاعلا الغير الباقية فيها بعد انقطاع فعله كقوة
النشر التى القاها الناشر فى المنشار فانه يتحرك من حيث حركها الناشر
ويفعل النشر ما دام يستعمله الناشر لا بعده والاخرى هى القوة التى يلقيها الفاعل
فيها الباقية فيها فى حال تحريك الفاعل وفعله وبعد انقطاع تحريكه وفعله وتفعل
الآلات بها من حيث حركها الفاعل ما دام تكون تلك القوة باقية فيها كالقوة
التى القاها الرامى فى السهم فانه يتحرك من حيث حركة الرامى بتلك القوة
التى القاها فيها ويفعل فعله ما دام تكون تلك القوة الملقاة فيها باقية فيها
وكالقوة التى القاها المولد فى المنى فانه يتحرك من حيث حركة المولد بتلك
القوة التى القاها فيها ويفعل فعل التوليد ما دام تكون تلك القوة الملقاة
فيها باقية فيه حتى لو زالت تلك القوة منه بسبب من الاسباب لا يكون آلة
للتوليد اصلا وبعض الآلات لا تأخذ فى تعليها وترفعها من الفاعل الاصيل قوة
مغايرة لانفسها بل هى بذواتها قوى الفواعل الاصلية والآتها وتفعل افعالها
بالآلية مستندة اليها قائمة بها كحرارة النار فانها آلة النار فى التسخين وقابل التسخين مستندة
اليها قائمة بها وتارة توجد نارا وهذا هو معنى ما قالوا العرض يفعل بقوة الجوهر
وهذا الاستناد والقيام هو تعلى هذه الآلات الى ان تفعل حتى لو فرض الحرارة
منفصلة من النار غير قائمة بها لا يمكن ان تسخن وتوجد نارا وبما قررنا علمت ان كل
آلة تتحرك وتفعل من حيث حركها الفاعل الاصيل وانكاره شارج امر منكر
واما ما ذكر من الدليلين فيرد الاول منهما بان الصورة الخيالية ليست آلة لحصول
الصورة العقلية بل هى امر مقابل ومحاذ للعقل الفاعل كما ان اللون مقابل ومحاذ
للباصرة ولما كانت الصورة الخيالية امرا جسمانيا لا يمكن ان يقبله العقل القابل
بنورها ويجردها العقل الفاعل عن العلائق الجسمانية فتصير صورة عقلية توضيحه ان نسبة الصورة
الخيالية الى العقل كنسبة الالوان الى البصر لما قال المص فى المتن التاسع والثلثين
من ثالث النفس خزائن الخياليات كقوابل الحس فكما ان النور يجعل الالوان
قابلة لان تبصر بالفعل وتدخل صورها فى البصر وتحركه لان يبصرها لما قال المص
فى المتن الثامن عشر من ثالث النفس ايضا ان النور يجعل الالوان الموجودة

بالقوة بالفعل كذلك العقل الفاعل ينور الصورة الخيالية لانه كالنور كما قال
في المتن المذكور ومن هذا يعلم بطلان ما قيل فيه اما الاول فلانه لو سعى الخيال
الى قوله واما الثاني لان نور العقل الفاعل لا يرى ولا يتصل بالصور الخيالية
ولا يتوقف عليها ولا يرتبط بها بل انما ينتهي لمعانة اليها فينورها ويجردها من الحالات
الجسمانية فينعكس منها صور لا جسمانية في العقل القابل ويرد الثاني بان المنى
آلة يتحرك كما حركه المولد بالقاء القوة المولدة فيه الباقية فيه بعد انقطاع
فعله وتحريكه ويرد الدليل المورد على ان الالة لا تفعل بالالية بان الفلفل ليس
بالة بل فاعلا ولهذا لا يفعل كالالة بل كالفاعل فانه يفعل بحرارته الطبيعية المخرجة
من القوة الى الفعل بحرارة المعدة وقد تكلمنا لذلك في الفصل الخامس من البحث
الخامس ويجاب عن النقض بالفواعل الثانية بانها وان كانت تفعل افعالها
بسبب ارتباطها بالعلة الاعلى لكنها ليست بالة حقيقة لانها تفعل بقواها المخصوصة
وقد تكلمنا لهذا في الفصل الثاني من البحث الخامس **في ان الالة هل يكون من شانها**
ان يكون لها قوة مخصوصة وفعل مخصوص مغاير لفعل الفاعل الاصيل ومتقدم
منه قال اقونا س في موضع من كتبه العلة الثانية يعني الالة لا تشترك العلة العالية
في فعلها الا من حيث انها يعمل باستعدادها المختص بها لحصول فعل الفاعل الاصيل
وقال في موضع آخر كل فاعل آلي يعني كل آلة يفعل فعل الفاعل الاصيل بفعل
مخصوص به طبيعي له وقال في موضع للالة فعلان احدهما آلي وهو الفعل الذي
لا تفعل الالة بالنظر اليها بقوة مخصوصة بها بل بقوة الفاعل الاصيل وثانيهما هو
فعلها المختص بها المناسب لها بصورتها المخصوصة كما يناسب للقدوم ان يقطع
بسبب صورة حدته ويناسبه ان يفعل السرير من حيث انه آلة صنعة النجارة
لكن لا يتم فعله الآلي الا باعمال فعله المخصوص لانه انما يفعل السرير بالقطع وهكذا
قال في مواضع اخرى ومن هذا قال قايتانس وباتنس ونازاريش ورهابين
قومبلتنس وكثيرون اخرون يجب ان يكون للالة فعل مخصوص مغاير لفعل الفاعل
الاصيل ومتقدم منه بوجه ما به لفعل المعلول ويستدل على هذا الراي بان الالة
يجب ان يكون مالكة لقوة مخصوصة موثرة والا كان استعمال الفاعل اياها
لايجاد معلوله عبثا وكل قوة موثرة يجب ان يحاذيها قابل لان يتاثر بها والا كانت
موثرة في معدوم مطلق وهذا الامر المحاذي لها فعلها ومعلولها المخصوص
فيجب ان يكون للالة فعل مخصوص مغاير لفعل الفاعل الاصيل وهذا الفعل
متقدم من فعل الفاعل الاصيل بوجه ما لانه اذا فعل الفاعل الاصيل والالة معا
لايجاد معلول يكون هذا المعلول مقدما في القصد بالنظر الى ايجاد الفاعل الاصيل
اياه فيكون بهذا الاعتبار متاخرا في الوجود لان المتقدم في القصد متاخر في الوجود
ومتاخرا فيه بالنظر الى وجوده بالالة فيكون بهذا الاعتبار متقدما في الوجود
لان المتاخر في القصد مقدم في الوجود ففعل الالة ومعلولها متقدم من فعل الفاعل

الفاعل الاصيل ومعلوله ويستنبط من هذا الراي انه لما كان يجب ان يكون
للالة قوة موثرة وفعل مخصوص لان يوجد المعلول وكان لا يمكن ان يكون
المخلوق ما قوة وفعل لان يوجد المعدوم مادة وصورة لا يمكن ان يستعمله
الواجب تعالى كالالة لان يخلق شيئا وقال شقوتس ودرآندس وماتسيرش
وبعض اخر ينكرون ان يكون للالة قوة وفعل مخصوص يفعل به شيئا حتى قالوا
وان كان لبعض الالات قوة في نفس الامر يستعمل بحسبها لا ان يكون هذه القوة
ضرورية لها من حيث انها آلات بل يمكن ان يستعملها الفاعل لا سيما الواجب
بدون هذه القوة والفعل المخصوصين وقال الشارح ينبغي ان يقال ههنا امور
ثلثة الاول هو ان الالة من حيث انها آلة يجب ان يكون لها قابلية وصلاحية بها
يكون اولى لان يكون آلة لايجاد معلول كذا من ان يكون آلة لايجاد معلول اخر
وهذه القابلية والصلاحية خاصة لهذه الالة وثانيها ان هذه القابلية تعين
فعل الفاعل الاصيل وتوجهه الى المعلول الذي سيوجده وثالثها هو انه ليس للالة
من حيث انها آلة فعل مخصوص في المعلول مغاير لفعل الفاعل الاصيل وتاثيره
فيه بل تفعل فيه بفعل الفاعل الاصيل بتبعيته وتوجيهه الى المعلول بحيث يكون
ايجاده اياه اولى من ايجاده غيره ولان تعرف المقصود على وجه الكمال اردنا
ان نثبت كل واحد منها على الانفراد اما الاول فلانا نعلم ان المنشار يجب
ان يكون صلبا عريضا مضرسا والمثقب والمطرقة على غير هذا الشكل والحالة
وانا اسمي حالاتها هذه قابلية الالات وهي خاصة لها بلا ريب ولو لم يكن للمنشار
هذه القابلية المخصوصة للنشر لحصل النشر باستعمال غيره اي المثقب او المطرقة
او غيرهما لكنه لا يحصل بغيره والا استعمله النشار للنشر عند عدم المنشار ووجود
لكنه لا يستعمله لانه لا يحصل به النشر كالثقب او الطرق وغيرهما لعدم قابليته للنشر
وقابليته للثقب او الطرق او غيرهما وانما يحصل بالمنشار فيكون قابلية
النشر خاصة مختصة به واما الثاني فيلزم من الاول لانه لما كان اختلاف قابلية
الالات سببا لاختلاف افعال الفاعل الاصيل يكون قابليتها معينة لفعل الفاعل
الاصيل وموجهة اياه الى المعلول الذي سيوجده قال واظن ان اقوناس
اراد بهذين الامرين مما نقلنا عنه اولا حيث ادعى فيه للالات قوة وفعلا
مخصوصين بها لان يكون مراده هذا هو المستفاد من دليله المذكور ايضا
في كتابه فانه قال فيه لو لم يفعل الالة بخاصته لما وجب ان يكون الالات متعينة
لافعال معينة لانا نرى ان القدوم يخرج صورة السرير التي هي معلول خاص
للفاعل الاصيل بقطع الخشبة الذي يفعله بشكله المختص به فان قوله لو لم يفعل
الالة بخاصته الى اخره يدل على ان للالة خاصة معينة وموجهة لافعال الفواعل
الى معلولاتها وهذه الخاصة انما هي قابليتها المعينة الموجهة لفعل الفاعل الاصيل
الى معلوله وكذا قوله ان القدوم يخرج صورة السرير الى اخره يدل على ان

للقدوم قابلية موجهة لفعل الفاعل الى معلوله فان شكله المختص به هو قابليته
وكون القدوم مخرجا لصورة السرير بالقطع هو توجيهه وتعيينه لفعل
الفاعل فان سائر الالات مخرجة لها ايضا لكن لا بالقطع بل بالنشر
او النحت وقال فيه لو لم تفعل الالة بخاصته لكان استعماله للعمل عبثا انتهى
فيفعل بقابليته المعينة ويوجه فعل الفاعل الاصيل الى المعلول فهو جده
واما الثالث وهو انه ليس للالة فعل مخصوص مغاير لفعل الفاعل الاصيل
الى اخره فلان كل فعل الالة من حيث انها الة المتعلق بالمعلول انما يتعلق به
ويفعل فيه بفعل الفاعل الاصيل لان الالة تفعل من حيث يحرك الفاعل كما مر
ولانه لو لم يتعلق به بفعل الفاعل الاصيل لما فعلت بالالية بل بالفاعلية
فلو كان للالة من حيث انها الة فعل يتعلق بالمعلول وتفعل فيه بفعل الفاعل
الاصيل فعل مخصوص مغاير لفعل الفاعل الاصيل لما كان كل فعل الالة من حيث
انها الة المتعلق بالمعلول بفعل الفاعل الاصيل والتالي باطل فكذا المقدم
واما الملازمة فبينة واما بطلان التالي فلما عرفت من ان كل فعل الالة الى اخره
حتى لو فعل الة من حيث انه الة بفعل مخصوص به مغاير لفعل الفاعل الاصيل
لكان الة لما فرض انه الة ولم يكن الة بل فاعلا اصيلا لعدم كون فعلها بفعل
الفاعل الاصيل ثم نقول لو كان فعل الالة من حيث انها الة مغايرا لفعل
الفاعل الاصيل فلا يخلو اما ان يكون مغايرا له في الخارج بان يكون هو موجودا
فيه وفعل الفاعل موجودا اخر فيه او لا والاول باطل لان ضرب زيد عمروا بالعصا
مثلا ليس امرين موجودين في الخارج مغاير احدهما للاخر فتعين الثاني وبطل ما قالوا
من ان فعل الالة من حيث انها الة مغاير لفعل الفاعل الاصيل وما قالوا ايضا
من انه مقدم من فعل الفاعل الاصيل لان شيئا واحدا بعينه لا يمكن ان يتقدم
على نفسه لكن لو ارادوا بما قالوا ان فعلا واحدا مثلا القطع او التسرير
يمكن ان ينسب الى الفاعل بوجه والى الالة بوجه اخر يكون حقا لكن لا يكفي بهذا
لان نقول يوجد في معلول واحد فعلان احدهما مقدم من الاخر كما قال هؤلاء
ولو ثبت ان نقول ان فعل الالة من حيث انها الة مقدم من فعل الفاعل تقدير
ان تبينه بان نقول قابلية الالة وتعيينها فعل الفاعل لايجاد المعلول مقدم
من فعل الفاعل لانه يوضع او لا ليستعمله الفاعل الاصيل كما قال بعض المتاخرين
مثل زوريش وبعض اخر ويمكن ان توجه ما استدل به اصحاب الراي الاول
على مغايرتهما بان يقال ان للالة استعدادا للفعل كما ذكرنا في اول تقريرنا
لان الالات تتهيؤ للفعل لكن هذا الاستعداد لا ينبغي ان يقال لانه قوة فاعلة
اليه وهو معين وموجه لفعل الفاعل الى المعلول الذي سيوجده لا الى غيره
والالة يفعل في المعلول باستعمالها الفاعل الاصيل واما ما استدلوا به على تقدم
فعل الالة من فعل الفاعل فلا يمكن توجيهه لان المعلول الواحد بالعدد تمام معلول

على الاطلاق بل ينبغي ان يقال انه قوة فاعلة م

معلول الفاعل من حيث انه فاعل وتمام معلول الالة من حيث انها الة وهذا الفعل
بتمامه هو الموجود في قصد الفاعل ولا وهو المتاخر في الوجود لان الالة لا تقصد
المعلول فما قيل في الدليل المذكور من ان المعلول متاخر في الوجود عما يكون له
من الفاعل ومتقدم فيه بما يكون له من الالة كذب **الفصل الثاني في بيان العلة
المثالية المسمى عندهم بلغة ازادآل** وقال آز بمعنى العلة وادآل اسم منسوب
الى دآقال فوناس اذآ لفظ يوناني بمعنى الصورة قال الشارح لكن لما كان اذآ
مشتقا من فعل اذآو اي انظر يكون بمعنى المنظور وترجمه مترجموا العرب
بالمثال واخذه اكثر علماء اللاتين ولفظ آفزميلآر اي التمثال بمعنى واحد وقال
الشارح بان آفزميلآر اي التمثال اعم من اذآ لصدقها على الصور الذهنية وصدق
آفزميلآر على التماثيل الموجودة في الخارج كشخص زيد مثلا الذي ينظر اليه المصور
ويسعى ان يصوره تصويرا مطابقا له وكمصنوعات حذاق اهل الصنائع التي
ياخذها من دونهم ويضعونها لديهم ويسعون ان يصنع مثلها وعدم صدق
اذآ عليها لانه انما يطلق حقيقة على الصور الذهنية ومن ثمه قال الحكيم البليغ سنقا
ان بعض التمثال ذهنية وبعضها خارجية وقال آوغستنس المتكلم النصراني
ان اذآ اي المثال هو الصورة العقلية **في ان المثل الافلاطونية موجودة او
لا وان كانت موجودة فباي وجه توجد** قال الشارح المثل الافلاطونية هي جواهر
وصور كلية منفصلة عن جميع المحسوسات موجودة بذواتها يكون سائر الموجودات
بكونها واحصة منها هكذا يستفاد من الفصل الخامس من اول ما بعد الطبيعة
ومن المتن السابع من ثالثه ومن المتن الثالث والخمسين من سابعه ومن الفصل
الثاني من اول الاخلاق الكبيرة وفي مواضع اخر واستدل على عدم امكان
وجودها في الخارج في المواضع المذكورة بادلة كثيرة ذكرنا نحن بعضها في الفصل
الثاني من البحث الثاني من مقدمة شرح الكتاب السابق ورايناان نذكر ههنا
واحدا منها فنقول لا يمكن ان يوجد في الخارج المثل الافلاطونية بمعنى نقله المص
عن افلاطون اذ لو امكن ان يوجد في الخارج شيء من هذه المثل لامكن ان يكون شيء واحد
كليا وان لا يكون كليا معا وهو مستحيل فكذا المقدم وتثبت الملازمة بان المثل
كلية عند افلاطون على ما نقل عنه المص حيث قال في المتن الخامس والخمسين من سابع
ما بعد الطبيعة ان جميع المثل قابلة الاشتراك وفي المتن الثاني من اول التحليل
ان المثال فوق الكثير وفي الفصل الثاني من اول ما بعد الطبيعة المثال هو المنفصل
من ذاته وكل ما يكون قابل الاشتراك وفوق الكثير ومنفصلا من المحسوسات كلي
فالمثل كلية وانها ليست كلية لانها موجودة بذواتها عند افلاطون على ما نقل عنه
المص في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة الذين وضعوا المثل رفعوا
العلوم لانهم رفعوا البرهان الذي لا يمكن ان يكون من المتباين الجزئيين ولا شيء
من الموجود بذاته بكلي وانما قلنا في الدعوى بمعنى نقله المص عن افلاطون لانه

قال كثير من الفضلاء المتبحرين كاسكندر قلمنس وآوغنيس المتكلم وكوبيش
وكثيرين اخرين ان افلاطون العظيم لم يرد من المثل ما نقل عنه ارسطوطلس
بل اراد به المعلومات الثابتة في علم الواجب تع وهي صور ومثل يكون كل ما يوجد
في الخارج موافقا لها قال الشارح لكني اظن ان هؤلاء الفضلاء لم يصيبوا ولم يثبتوا
مراده بما يدل عليه عبارته في كتبه المتعددة وانما خرجوها اليه لفرط محبتهم اياه
بل مراده منها ليس الا ما سمعه منه ونقله عنه تلميذه المعتمد الذي تلمذ عنه عشرين
سنة وكان اعقل من جميع تلامذته قال ويستدل على ان مراده ليس ما قالوا اولا
فبان المثل التي ذكرها افلاطون ليست جميع صور الاشياء الموجودات في
الخارج وصور جميع ما يعلمها الواجب تعالى بل بعضها والصور والمثل الموجودة
في عقل الواجب تع صور جميع الاشياء الموجودة في الخارج في وقت من الاوقات
واللاموجودة في وقت ما بل يعلمها الواجب تع ولا يوجد امثالها فيه كما قال
توما اقوناس فلا يجوز ان يفهم بالمثل الافلاطونية الصور الموجودة في عقل
الواجب تع ومعلوماته العقلية والصغرى ماخوذة من كلام شريانوس الافلاطوني
في الفصل الثاني من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة فانه قال فيه الواضعون
المثل لا يقولون انها تكون للجميع لانها لا تكون للشرور والقبائح فانها توجد في الطبيعة
والخارج من غير ان تكون لها مثل ولا تكون للمتغيرات ولا للاجزاء كاليد والرأس
ولا للمركبات كالانسان العالم ولا للاشياء المتولدة من الاشجار المختلفة ولا للصنائع
التي توافق الطبع وتتعلق بمنفعته ولا للافعال التي انما تصدر بارادة النفس بل
انما تكون للحيوانات كالانسان والجواهر الكاملة وللاشياء المناسبة للاستعداد الطبيعي
لهذه الجواهر كالحكمة والفضيلة واما ثانيا فبان المثل الافلاطونية هي التي تكون
الموجودات بكونها ذوات حصص منها كما قال افلاطون في مكالمة پارمنيدس
وفدروس وفي مواضع اخر وفي موضع اخر وقال المص في الفصل الخامس من اول
ما بعد الطبيعة كان يقول الفيثاغورسيون ان الموجودات تكون بموافقة الاعداد
وافلاطون بكونها ذوات حصص بتبديل الاسم والصور الثابتة في علم الواجب
ليست الاشياء التي تصير الموجودات بكونها ذوات حصص منها بل الاشياء
التي تكون الموجودات مطابقة بها لان الصور الثابتة في علمه تعالى عين ذاته تع
كما ذهب اليه عامة العلماء ومن يقول ان الفرس والحجر والشجر تكون من كونها
ذوات حصص من الذات الالهية واما ثالثا فبانه لا يجوز ان يظن ان ارسطوطلس
الذي كان رجلا صادقا معتمدا قدوة واماما اول للحكماء الذين جاؤا بعده
وافضل ممن سبقوه ان يفتري لمعلمه افلاطون الذي تعلم منه العلوم مدة عشرين
سنة ويسند اليه قولا مزخرفا باطلا في نفس الامر ويكتبه مع رده في مواضع من كتبه
في حياة معلمه وبعد مماته حين كان بسيط الارض مملوا من سائر تلامذته الذين
كان كل واحد منهم حكيما عارفا بارائه معلما اياها وغيرهم كتلميذ ارسطو ثئوفراستوس

ثئوفراستوس الذي قام ارسطو في آقادميا آتينه اي مدرستنا العظيمة مقام تدريسه
وكان محبا لاراء افلاطون فانه لو كان ما نقله ارسطو عنه خلاف مراده لجمعوا عليه
وشنعوه وردوه ولقبوه بلقب المفتري ولما لم يشنعوه ولم يردوه مع سماعهم
رده عليه وعلمهم به ولم يقولوا ان مراد افلاطون بالمثل هي الصور الثابتة في عقل
الواجب تعالى علم ان ما نقل ارسطوطلس عنه هو مراده لا غير وانما رد عليه الفضلاء
المذكورون لكمال محبتهم افلاطون ثم قال الشارح وان شئت ان توفق بين ارسطوطلس
والفضلاء المذكورين يمكن ان تقول ان افلاطون علم علما مطابقا لنفس الامر
وقال ان صور الاشياء التي يوجدها الواجب تع ومثلها ثابتة وموجودة في عقله
تعالى كما قال بوجود العالم المثالي لكنه اورد ايضا سوى هاتين مثلا بمعنى نقلها المص
عنه به كلما يتكلم افلاطون للمثل على الاطلاق يريد هذه المثل فلهذا رد عليه المص
وبرهن على استحالتها في مواضع من كتبه السابق ذكرها وقطعنا نحن ايضا بان مثل
هذه المثل لا يوجد ولا يمكن ان توجد ثم عرف اذا اي المثال على الاطلاق بانها صورة
موجودة في عقل الفاعل العاقل ينظر بهذا الفاعل العاقل اليها نظرا عقليا فيوجد
افعالها في الخارج مطابقا لها قال قولنا صورة قائمة مقام الجنس لانها كلية صادقة
على الصور الهيولانية والصور المجردة عنها وسائر اجزاء التعريف قائمة مقام
الفصل فبقولنا موجودة في عقل الفاعل العاقل تخرج الصور الهيولانية والمجردة كالصور الحالة
في الهيولى والعقول القائمة بذواتها اللاموجودة في عقل الفاعل وبقي الصور المنطبعة
فيه والملكات العقلية والافعال الصادرة من العقل داخلة فيها وبقولنا ينظر
بهذا الفاعل العاقل اليها نظرا عقليا فيوجدها خرج ما عدا الصور المنطبعة فيه فان
الفاعل العاقل انما ينظر اليها ويوجد افعالها في الخارج مطابقة لها لا الى غيرها و
قولنا هذا يدل على ان الفاعل العاقل يفعل بالارادة والقصد ولاجل الغاية ثم
قال وامثال هذه المثل موجودة في عقول الفواعل العاقلة في نفس الامر لما قال
الفيلسوف في المتن الثالث والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة والثمنين ان الصناع
هي التي يكون صورتها في النفس واريد بالصورة الامر الذي يكون ماهية لشيء
ثم بين هذا بالمثال اي بان البيت الخارجي يصير من البيت الموجود في العقل والشفاء
الخارجي قد يصير من الشفاء الموجود في النفس وقال فقد يقع ان يصير الشفاء من الشفاء
والبيت من البيت وهذا بلا هيولى وذاك ذو الهيولى لان صنعة الطب والتبنية
صورة الشفاء والبيت واريد بالجوهر بلا هيولى الامر الذي هو الماهية انتهى
والبيت والشفاء الغير الهيولانيين اللذان هما صورتان في العقل ليسا الا
مثالين وعلم من ذلك ان المص قائل بان المثل موجودة في عقولنا ويستدل عليه
بان كل فاعل عاقل يفعل فعله بالعقل وكل من يفعل فعله بالعقل يجب ان يكون
صورة فعله موجودة فيه حتى ينظر اليه ويفعله بالعقل فكل فاعل يجب ان يكون
صورة فعله موجودة فيه حتى ينظر اليه ويفعله وهذه الصورة هو المثال فالمثال

موجود في عقولنا بان المادة غير متعينة في كل ايجاد طبيعيا كان او صناعيا وانما
تتعين بالصورة المعينة وتعين هذه الصور في الصناعيات لا يمكن ان يحصل
الا من المثل الموجودة في عقل الصانع فالمثل موجودة في عقولنا ومما ذكرنا
يلزم ان يكون صور جميع الاشياء التي اوجدها الواجب تع وسيوجدها ومثلها
موجودة في الواجب تع لان الواجب تع فاعل عاقل بعقل كامل شامل لجميع الموجودات
وكل فاعل عاقل بعقل كامل شامل لجميع الموجودات يكون صور جميع الموجودات
ومثلها موجودة فيه ولما قال الله تعالى في اول سفر التورية لنفعل ادم على صورتنا
ومثالنا يعني على صورة ومثال كائنة في عقلنا ولهذا قال المتكلم النصراني وغشتنوس
لا ايمان لمن ينكر كون الصورة في عقل الواجب تعالى ثم قال الشارح فان قلت
هل يقول ارسطو بان صور جميع الموجودات ومثلها ثابتة في الواجب تعالى ام لا
قلت ينبغي ان تعلم اولا ان ارسطو كان يقول ان العالم قديم واذا علمت هذا فاقول
انا اظن انه ينبغي ان يقال ان كان الواجب تع اوجد وجود العالم بالفاعلية اي
بان يكون علة فاعلية له فهذا يمكن ان يكون على وجهين اما بان يفيض منه تعالى
بفيضان طبيعي كما يفيض النور من الشمس واما ان يفيض منه بالعقل والارادة
وان كان في الازل فان كان وجود العالم فاض منه تعالى بفيضان طبيعي لا بالعقل
والارادة لا يتقدم صورة في الواجب تعالى على وجوده فمن كان يقول من الحكماء
ان الواجب فاعل موجب صدر منه جميع الموجودات بضرورة طبعه لا بقصد الارادة
والاختيار لا يقدر ان يقول ان صور الموجودات ثابتة فيه تعالى لان الفواعل
التي تفعل بضرورة الطبع لا بالقصد والاختيار لا تفعل بتقدم علم الغاية والصورة
المصورة فيه وان كان يفيض منه بالعقل والارادة وان كان الفيض مع القدم
يمكن ان يلاحظ معية الصورة بالمعلول لان المعلول اذا كان قديما لا تتقدم
صورته عليه بالزمان فلو كان قال ارسطو بفيضانه منه بالعقل والارادة
للزم له ان يقول هكذا في الواجب تع بالنظر الى كلية العالم واما بالنظر الى الموجودات
التي تحت فلك القمر فذهب الى ان صورها ثابتة في الواجب تع بوجه عال
لانه وان زعم على ما بينا في شرح الكتاب الثامن من الثمانية انه تع فاعل موجب
بالنظر الى كلية العالم وحركته لكنه ذهب الى انه تع عالم بالاشياء الموجودة تحت
فلك القمر ومريد لها بوجه عال ثانيا وبتوسط سائر العلل وذهب الى انه فاعل
مختار بالنظر اليها **في ان العلة المثالية علة خامسة او راجعة الى واحدة من الاربع**
ذهب افلاطون وتابعوه الى انها علة خامسة مغايرة لاجناس العلل الاربع
غير راجعة الى واحدة منها وذهب الاكثر الى انها ليست جنسا خامسا من اجناس
العلل مغايرا لكل واحدة منها بل راجعة الى العلة الصورية والفاعلية كالتي يصير
بها شيء والغائية المتوسطة اما رجوعها الى الصورية فيستفاد من المتن الثامن
والعشرين من هذا الكتاب فانه حين كان يبين العلة الصورية قال وبوجه

اخر العلة الصورية والمثال وهي وجه الشيء الذي يصير هذا الشيء هو هو وضع
المثال في جنس العلة الصورية ويؤخذ من المتن الثالث والعشرين من سابع
ما بعد الطبيعة فانه فسر المثال فيه بالصورة بل المثال صورة بوجهين اي بالنظر
الى العقل المقبول هو فيه وبالنظر الى المعلول اما انه صورة بالنظر الى العقل فلان
الفاعل العاقل به يكون فاعلا بالقوة كذا وبه يفعل بالفعل هذا المعلوم وذلك
لانه لو سئل لم يفعل زيد بيتا وعمرو سريرا اجاب جوابا صحيحا لان زيدا لاحظ صورة
البيت فاختار ان يفعله وعمرو لاحظ صورة السرير فاختار ان يفعله وما يكون
به الفاعل العاقل فاعلا بالقوة كذا وبه يفعل بالفعل هذا المعلول وذلك
فهو صورة بالنظر الى عقله المقبول هو فيه فالمثال المنسوب الى العقل صورة
بالنظر الى العقل المقبول هو فيه والمثال المنسوب الى العقل يسمى صورة باطنة
في الموضوع واما انه صورة بالنظر الى المعلول فلان صورة شيء على ما قال اقوناس
يمكن ان يقال على وجوه ثلثة فيقال بوجه للصورة التي يتصور منها شيء كما يتصور
المعلول من صورة الفاعل لكن لما لم يكن من ضرورة الفعل ان يماثل المعلول بتمام
ذات صورة الفاعل لانه كثيرا ما ينقص لا سيما في العلل المقولة باشتراك الاسم
لا يقال الصورة التي يتصور منها شيء مثالا وصورة له وبوجه اخر تقال للصورة
شيء يتصور بها شيء كما ان النفس الناطقة صورة الانسان وشكل الصنم صورة
مادته وهذه الصورة لا تسمى مثالا لان المثال انما يدل على الصورة المنفصلة عما
يكون صورة له وتقال بوجه اخر للشيء الذي يتصور شيء ويصير على دفعة وهذه
الصورة هو المثال الذي يصير شيء موافقا له فالصورة والمثال بهذا المعنى
مترادفان واما رجوعها الى العلة الفاعلية كالتي يصير بها شيء فيعلم مما ذكرنا رجوعها
الى العلة الصورية لان المثال يجعل الفاعل العاقل ان يكون فاعلا كذا كما ذكرنا
انفا وكل ما يجعل الفاعل العاقل ان يكون فاعلا كذا مبداء لفعله فالمثال مبداء
لفعل الفاعل وكل مبداء الفعل علة فاعلية فالمثال علة فاعلية وهكذا يستفاد
من المتن الثالث والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة واما رجوعها الى العلة الغائية
فلان غاية الفاعل العاقل هو ان يفعل فعله على وفق الصورة الكائنة في ذهنه
فالمثال داخل في معنى الغاية ولان المثال تهيؤ لشيء اخر لان باني البيت يلاحظ
ويتصور البيت لاجل السكون فيه فيكون غاية متوسطة وانما اطنبنا الكلام
لتعلم اجناس العلل الاربع والالات والمثل على التفصيل ولنرجع بعد الى شرح
كلام المصنف **البحث الرابع في البخت والاتفاق وذكر اراء قدماء الحكماء فيهما**
المتن التاسع والثلثون قال المصنف ويقال ان البخت والاتفاق من عداد
العلل ويكون ويصير منهما اشياء كثيرة فينبغي ان ينظر باي وجه يكون البخت والاتفاق
في هذه العلل وينظر كلاهما امر واحد ام مختلفان وما البخت وما الاتفاق **اقول**
لما فرغ من تعليم العلل بالذات شرع ان يبين العلل بالعرض وانما شرع فيه بعده

لوجوه اما اولا فلانه لما ذكر في المتن الثلثين العلل بالعرض حين كان يعلم العلل
بالذات وجب عليه بمقتضى التعليم ان يعلمها بعدها ايضا واما ثانيا فلانه لما بين
انواع العلل الظاهرة التي تفعل ظاهرا قصدي ان يبين بعدها ايضا بعض العلل
الغير الظاهرة التي يقول الناس انها تفعل خفيا وهو البخت والاتفاق واما
ثالثا فلاختلافات اراء القدماء فيهما واما رابعا فلحمل عامة الناس على البخت
اوصافا كثيرة مشهورة بينهم محتاجة الى البيان والمص ثم اشار الى سبب
واحد في المتن وهو انه لما كانا يقال انهما من عداد العلل ناسب ان يبحث عنهما بعد
العلل بالذات والى هذا اشار بقوله ويقال ان البخت والاتفاق من عداد
العلل ويثبت هذا بان البخت والاتفاق يكون ويصير منهما اشياء كثيرة وكل ما
يكون ويصير منه شيء علة فالبخت والاتفاق علة واليه اشار بقوله ويكون
ويصير منهما اشياء كثيرة ثم قال ينبغي ان ينظر باي وجه يكون البخت والاتفاق
في هذه العلل الاربع اي كيف يكونان داخلين فيها راجعين اليها لانهما
لو لم يرجعا اليها لما كانت اجناس العلل اربعة بل اكثر وان ينظر الى كليهما امر
واحد او امران مختلفان ولما كان الاختلاف بين الاشياء ينفهم من تعريفها قال
وان ينظر ما البخت والاتفاق اي ان يعرف كل واحد منهما ولما كان سؤال
هل البسيطة اي هل هو موجود مقدما من سؤال ما الشارحة اي ما هو ابتداء
بعد هذا المتن ان يبين هل هما موجودان في نفس الامر ام لا **المتن الاربعون**
والحادي والاربعون لان البعض اشتبهوا في انهما موجودان ام لا لانهم يقولون
لا يصير شيء من البخت بل لكل ما نقول انه يصير من الاتفاق او البخت علة معينة كان
علة مجي احد الى السوق ليشتري شيئا ووجدانه بالبخت من كان يريده ولم يأمله
هي الارادة اذا جاء ليشتري وكذلك يمكن ان يكون علة سائر الاشياء التي
يقال انها تكون من البخت شيئا اخر غير البخت لانه لو تكون شيء من البخت لكان
تعليم القدماء العالمين علل تكون الاجسام وفسادها وترك تعليمه غير معقول
ويدل احد البتة لم يبين احد من القدماء المعلمين لعلل التكوين والفساد
شيئا للبخت لكنه كما يرى كانوا يظنون ان لا يكون شيء من البخت **اقول** لما اراد
ان يفتش هل يوجد البخت والاتفاق ذكر اولا اراء القوم فيه على ما هو [illegible]
ثم يبطلها ويذكر رأيه فيه وذكر اراء ثلثة لهم فقال بعضهم انكر وجودهما على الاطلاق
وبعضهم قال انهما علة للفلك والحركات الفلكية وبعضهم سمى البخت سببا الهيا و
ذكر في هذين المتنين امورا ثلثة ذكر رأي المنكرين مع دليلهم فقال لان البعض
اشتبهوا في انهما موجودان ام لا اي انكروا وجودهما على ما يدل عليه دليلهم المذكور انفا
واستدلوا عليه بانهما لو كانا موجودين في نفس الامر فانما توجدان لانه توجد
في الخارج معلولات خارجية ليس لها علة محققة معينة اصلا لانها تقال وتسمى باتفاق
الناس اتفاقية وبختية واذا حدثت لا يقولون ان لها عللا معينة بل يظنون انها

انها حدثت على خلاف العادة بلا علة معينة لكن هذا الدليل المبني عليه وجودهما
كاذب لان لكل حادث علة معينة واثبتوا هذا اولا بمعلول واحد واقع
بالبخت عند عامة الناس ويسمى بختيا عندهم مثلا اذا جاء احد الى السوق
ليشتري شيئا ووجد فيه من البخت مديونا له كان يريده وكان لم يقصد ولم يخطر
ان يجده يكون وجدانه المديون بختيا لانه وقع من غير الجائي الى السوق لاشتراء
شيء ولهذا الوجدان علة معينة هي ارادة الاشتراء المحركة اياه الى الذهاب
الى السوق وقد كان فيه مديونه الذي وجده وما قيل لهذا الوجدان يقال
لسائر البختيات لان كل واحد منها علة معينة سوى البخت والاتفاق واثبتوه
ثانيا بان العلماء المتقدمين الذين تكلموا العلل تكون الاجسام وفسادها لم يتكلموا
للبخت والاتفاق ولم يعينوا لهما شيئا فهؤلاء كانوا يعتقدون ان البخت والاتفاق
اسمان مهملان ليس لشيء منهما معنى موجود في نفس الامر لانه لو كان لشيء منهما معنى
موجود فيهما لكان بحثهم عن العلل وترك البحث عنهما مع كونهما علة كسائر العلل
على هذا التقدير غير معقول قطعا ولا ورد احد لم ترك القدماء المعلمين لعلل
تكون الاجسام وفسادها تعليم البخت والاتفاق مع انهما من عداد العلل و
التالي بط لان تركهم بحثهما معقول ولانه ما اورد احد السؤال المذكور عليهم
فكذا المقدم فعلم انهم انما فعلوا كذلك وتركوا تعليم كل منهما لانهم كانوا يظنون
ان لا يصير شيء من واحد منهما كما هو ظاهر **المتن الثاني والاربعون قال المص**
لكن امكان ارجاع الساعين الاشياء الكثيرة التي تصير وتكون من البخت والاتفاق
الى علة ما منها كما قال اصحاب القول القديم الهادمون للبخت والاتفاق مع ان
كلهم قالوا بعضها تكون من البخت وبعضها لا من البخت عجيب **اقول** يرد كل واحد
من الدليلين المذكورين برد الاول بان قال لكن امكان ارجاع الى اخره يريد
ان كلامي المنكرين الهادمين للبخت والاتفاق المسمى رأيهم كلاما قديما اي متروكا
متنافيان لانهم يقولون تارة ان بعض الحوادث تكون من البخت وبعضها لا تكون
منه وتارة ينكرون البخت والاتفاق ويقولون لكل معلول علة معينة محققة لان
الاشياء الكثيرة التي تصير وتكون من البخت والاتفاق يمكن ان يرجعها العلماء
الساعون الى علة ما محققة حاصلة لو كان لكل ما يكون ويكون علة معينة محققة على ما
قالوا فلم يقولون ان بعض الاشياء الكائنة والصائرة بختية وبعضها لا [illegible]
امر عجيب لاشتماله على التناقض **المتن الثالث والاربعون قال المص** وكان
يجب على القدماء ان يذكروهما بوجه ما لكن كانوا لا يظنون ان يكون البخت
والاتفاق شيئا من مبادئهم كالمحبة او العداوة او النار او العقل او شيء اخر
مثلها فتركهم ذكرهما غير معقول سواء لم يزعموا انه علة او زعموا لا سيما المستعملين
اياهما احيانا كما قال انبذ وقلس لم يكن الهواء دائما في الفوق بل اتفق ان يكون
كذا فانه قال في بناء العالم كان الهواء في غير هذا الزمان كثيرا اما على غير هذا الوجه

لكن وقع في هذا الزمان كذا اتفاقا واجزاء الحيوانات تصير من البخت كثيرا **اقول**
يرد ههنا الدليل الثاني وينقل امورا ثلثة يقول اولا ان القدماء التاركين
البحث عنهما قصروا لانه كان يجب عليهم ان يذكروهما اي البخت والاتفاق بوجه ما
لانهم اما كانوا ذاهبين الى انهما موجودان في نفس الامر او الى انهما غير موجودين
فيها فان كان الاول كان يجب عليهم ان يبينوهما وان كان الثاني كان يجب عليهم
ايضا ان يبينوا ان شيئا منهما ليس بموجود ولكثرة استعمالهما في عصرهم فكان تركهم
البحث عنهما غير معقول فقول اصحاب الراي الاول في بيان بطلان التالي لان
تركهم بحثهما معقول غير معقول ولما كان لاحد ان يقول لعل القدماء كانوا ادخلوهما
في المبادي التي كانوا يظنونها مبادي لتكون الاجسام وفسادها ولم يتركوا ذكرهما
حتى يرد عليهم ما قلت اجاب بقوله لكن لم كانوا لا يظنون ان يكون البخت
شيئا من مبادئهم يعني لم يقل احد منهم ان البخت والاتفاق شيء من عللهم التي
وضعوها مبادي لتكون الاجسام وفسادها كالمحبة والعداوة او النار يعني
العناصر الاربعة التي وضعها انبذوقلس مبادي لتكون العوالم او العقل الذي
وضعه اناقساغوراس او شيء اخر مثلها فتركهم البحث عنهما غير معقول سواء
لم يزعموا انه علة او زعموا انه اخر منهم انبذوقلس وازداد الرد عليه فانه
لما كان يستعمل لفظي البخت والاتفاق في تكون الاجسام كان يجب ان يبين ماهيتهما
وحالهما وبين المص استعماله اياهما بكلامه الواقعين في كتابه المسمى بنباء العالم
فانه قال فيه ان الهواء لم يكن على وضع واحد في العوالم التي كان يقول بتكونها
وفسادها بطريق التعاقب ولم يكن من طبعه متحيزا في حيز فوق التراب والماء
كما يكون الان متحيزا فيه في هذه الدنيا بل وقع فيه اتفاقا وكان في سائر العوالم
المتكونة في ازمنة اخرى واقعا في حيز اخر بين العناصر ونقل بعض كلامه منه
وقال فانه قال في نباء العالم كان الهواء في غير هذا الزمان كثيرا ما على غير هذا
الوجه اتفاقا يعني كان الهواء في كثير الازمنة في سائر العوالم على غير هذا الوضع
الذي عليه الان لكن حين تكون هذا العالم بسبب العداوة وقع كما ترى في هذا
الحيز اتفاقا وذكر المص كلام انبذوقلس هذا في المتن الرابع والاربعين
من ثاني الكون والفساد ولعين هذا البحث وازداد فيه ان انبذوقلس
كان زعم ان اختلاط العناصر بعضها مع البعض صار من البخت والاتفاق
لا من سبب اخر حتى انكر الطبيعة او لم يذكرها بل انما ذكر البخت والاتفاق
وقال فيه ان اجزاء الحيوانات تصير من البخت كثيرا وبين المص كيفية صيرورة
تلك الاجزاء من البخت والاتفاق على راي انبذوقلس في الفصل الخامس
من اول اجزاء الحيوانات **المتن الرابع والاربعون قال** وكان بعضهم يقولون
الاتفاق علة هذا الفلك وجميع العالميات لانهم كانوا يقولون ان الدور
والحركة التي فرقت وجعلت العالم على هذا الترتيب تصير من الاتفاق **اقول**

اقول ذكر ههنا الراي الثاني ثم نفتشه في المتون الثلثة الاتية فقال وكان بعضهم
يقولون الاتفاق علة الفلك وجميع العالميات كان هؤلاء يقولون الاتفاق
علة الفلك وجميع العالميات كان هؤلاء يقولون ان الفلك والعالميات
اوجدت واحدثت من الاتفاق لان الدور والحركة التي فرقت وصيرت
العالم على هذا الترتيب المرئي يصيران من الاتفاق وقائل هذا الراي ذيمقراطيس
فانه كان يقول يوجد في الخارج جسيمات صغيرة صلبة غير متناهية تتكون
من اجتماعها وافتراقها عوالم غير متناهية بان يتكون عالم ويفسد الى غير النهاية
وكان يقول ان تكون جميع هذه العوالم على ما قال المص في اول الفلكيات وفي الفصل
من اول كتب اجزاء الحيوانات يقع بالاتفاق لان الجسيمات المذكورة تحركت
بالاتفاق وبلا سبب في الخلاء الغير المتناهي الذي توجد هي فيه بحيث حصل
منها هذا العالم وغيره قوله الاتفاق علة هذا الفلك والعالميات يمكن ان يشرح
بوجهين اما اولا فبان يقال مراده من هذا الفلك وجميع العالميات هو مجموع
العالم الذي نكون نحن فيه بان يريد من الفلك هذه الاجسام الفلكية وبالعالميات
سائر الاجزاء الكلية الحاصل منها هذا العالم الكائنة لو لم تكن لم يحصل مجموع
العالم وهي العناصر فان جميع هذه كائنة بالاتفاق على راي ذيمقراطيس
وليست الحيوانات والنباتات داخلة في العالميات لان ذيمقراطيس لم يقل
بكونها من الاتفاق بل من الطبع كما سيجيء في المتن الاتي ويؤيد هذا الشرح
بالمتون الاتية فانه انما يتكلم فيها العالم واحد واما ثانيا فبان يقال اراد بهذا
بالفلك هذا العالم الذي نكون نحن فيه لان الفلك قد يذكر ويراد منه العالم كما
صرح به المص في المتن الثاني والمائة من اول الفلكيات وبالعالميات العوالم
الغير المتناهية السابقة بان تكون نسبتها الى العالم من قبيل نسبة الشيء الى نوعه
كلفظ الاناسي المراد منه الانسان المنسوب الى نوع الانسان ويمكن ان يؤيد
هذا الشرح بلفظة هذا فيكون المعنى على هذا الشرح الاتفاق علة هذا العالم
الذي نحن فيه وسائر العوالم فان ذيمقراطيس كما كان يقول علة هذا العالم
الاتفاق كذلك كان يقول علة سائر العوالم الغير المتناهية السابقة هو الاتفاق
والمص ذكر راي ذيمقراطيس ورده في الفصل الاول من اول اجزاء الحيوانات
حيث قال فيه لانه كما تكون الصناعة مبدءا وعلة للمصنوعات كذلك يكون
شيء مبدءا وعلة لهذه الاجسام ويرى ان يكون هذه العلة التي تستنبط من العالم
كمبادي الحرارة والبرودة ولهذا يجوز ان نقول صدقا ان الفلك احدث بعد
العدم من علة كذا لو كان محدثا بعد العدم وكونه من العلة على هذا التقدير اولى
من كون الحيوانات المائتة الفاسدة منها لان ثبات الفلك واحكامه وحاله
اقوى واحكم وازيد من ثبات الحيوانات واحكامها وحالها بمراحل فان الاحوال
المشوشة والمتبدلة الاتفاقية توجد في الفاسدات كثيرا لكن هؤلاء يعني ذيمقراطيس

واتباعه يزعمون ان كل جنس من الحيوانات توجد من الطبع وزعموا ان يحدث
الفلك الذي لا يمكن ان يكون فيه ولا غفلة وعدم تدبير اصلا من الاتفاق وتلقاء
نفسه المتن الخامس والسادس والاربعون قال المص وعجيب جدا ما قالوا
من ان هذه الحيوانات والنباتات لا تكون ولا تصير من البخت بل علتها اما الطبيعة
او العقل او شيء اخر لانه لا يصير كل شيء من اي بذر كان بل الزيتون من بذر كذا
والاتان من بذر كذا اخر واما الفلك واثبت المحسوسات فيصير من الاتفاق
ولا يكون له علة كما يكون للحيوانات والنباتات ولو كان هذا الشيء هكذا ينبغي
ان ينظر ويليق ان يقال لهذا الشيء فان ما قالوا مع قطع النظر عن كونه باطلا
بوجه اخر باطل ايضا فانهم يرون انه ليس شيء مجعولا من الاتفاق في الفلك
وانه يقع اشياء كثيرة من الاتفاق في الاشياء التي لا تكون من الاتفاق عندهم
مع انه كان ينبغي ان يكون الامر بالعكس اقول هدم رأي ذيمقراطيس واتباعه
ويفعل في هذين المتنين امورا ثلثة يذكر زعمهم ويذكر دليل زعمهم ثم يبطله فقال
وعجيب جدا ما قالوا لانه لا يمكن ان يثبت بوجه ما وبين ما قالوا بقوله من ان
هذه الحيوانات والنباتات لا تكون ولا تصير من البخت والاتفاق بل علل
امور معينة هي اما الطبيعة او العقل او شيء اخر معين وذكر ما استدلوا على زعمهم
بما كانوا يرون بعيونهم من انه لا يصير ولا يكون واحد منها من اي بذر كان
بل الزيتون من بذر كذا والاتان من بذر كذا اخر معين وكذا سائر الفاسد
انما تكون وتصير من علل متعينة لا من البخت والاتفاق واما الفلك اي كل فلك
واظهر المحسوسات اي الكواكب والعناصر فيصير من الاتفاق ولا يكون لها
علة كما يكون للحيوانات والنباتات وانما كان ما قالوا عجيبا جدا لانه لما لم
ولم تصر الاشياء الذليلة الفاسدة من البخت والاتفاق بل اما من الطبع
الذي هو والد الاجسام او العقل العالم او من علة اخرى متعينة افليس (للفلك اي)
بعجيب ان لا يكون للفلك وما فيه من الكواكب وبسائط العناصر علة متعينة (والعناصر صح)
كما تكون للحيوانات والنباتات وتحدث من الاتفاق ثم شرع ان يبطل
ما قالوا فقال ولو كان هذا الشيء هكذا ينبغي ان ينظر ويليق ان يقال شيء لهذا
الشيء وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين بان يقال لو كان هذا الشيء كما قالوا
ينبغي ان ينظر هؤلاء ويليق ان يذكروا وجه الفرق بينهما فان ما قالوا مع قطع
النظر عن كونه باطلا بوجه اخر معقول باطل ايضا بوجه حسي فانهم اي القائلون
المذكورون يرون باعينهم انه ليس مجعولا الى اخره لكنهم لم يذكروا شيئا فعلم
ان قولهم هذا قول بلا دليل خارج عن الحكمة ومخالف لما هو محسوس عندهم و
بان يقال لو كان هذا الشيء هكذا عندهم ينبغي لنا ان ننظر ونتفكر في هذا الشيء
لانه يليق ان يذكر شيء له فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه باطلا بوجه
اخر اي بدليل عقلي كما مر وذكره المص في اول اجزاء الحيوانات باطل ايضا بحس

بالحس الذي نعلم به ان لا يكون ولا يحدث شيء من الافلاك والكواكب والعناصر
بلا علة معينة وبالاتفاق ونعلم به ان يكون ويحدث من البخت والاتفاق بلا علة
معينة اشياء كثيرة فيما تحت فلك القمر من الاشياء التي قالوا انها حاصلة
من العلل المعينة لا من البخت والاتفاق كالغرائب النادرة الوقوع المتن
السابع والاربعون قال المص وذهب بعضهم الى ان البخت علة لا ظاهرة
للعقل الانساني موجود سعيد كشيء الهي فينبغي ان ننظر ما هما وان ننظر اهما امر
واحد ام متغايران وننظر باي وجه يرجعان الى علل متعينة اقول يذكر الرأي
الثالث للبخت قائلا ان بعض الحكماء يظنون ان البخت علة خفية للعقل الانساني
ولما كان كون شيء خفيا للعقل الانساني يمكن ان يكون على وجهين اما لنقصانه
وصغره وبهذا الوجه يقال ان الهيولى الاولى غير معلومة بالذات وانما يمكن
ان نعلم بالمناسبة كما قال في المتن التاسع والستين من الكتاب السابق وان
العدم غير معلوم بالذات وانما يعلم بالملكة التي اضيف هو اليها واما لغاية
علو شانه وكمال رفعته بحيث يكون زيادة علوه ورفعته عن عقولنا بمراتب
غير متناهية وبهذا المعنى يقال ان الواجب تع والعقول غير معلومة لنا عين
وجه كون البخت خفيا غير معلوم لنا بقوله موجود سعيد كشيء الهي يعني سبب
كونه خفيا هو كمال علوه ولم يرد المص هذا الرأي اما لانه كان معتبرا عنده
او لانه لا يحب ان يبطل شيئا من ترتيب العلل الخفية لما قال فونامس من ان اصحاب
هذا الرأي كانوا يريدون ان كل ما يقع من البخت يرجع الى علة الهية معينة كما نقول
نحن ان كل شيء يكون حاصلا بقدرة الله تع وقدره ومبنى هذا الرأي وان كان
قويا لكن ما كان ينبغي ان يعبروا عنه باسم البخت ولان القدرة لا يجوز ان يطلق
عليه لفظ البخت او لانه سيبين في المتن الخامس والخمسين باي معنى ينبغي
ان يؤخذ هذا القول الفصل الخامس في وجود البخت والاتفاق وماهيتهما
المتن الثامن والاربعون قال المصنف فنقول اولا انا نرى ان بعض الاشياء
تحدث على نسق واحد دائما وبعضها كثيرا فظاهر ان البخت لا يقال علة لشيء
منها لان ما يحدث من البخت ليس مما يكون بالضرورة ودائما ولا مما يكون
كثيرا لكن لما يكون ايضا بعض اشياء ليست منهما ويقول جميع الناس انها
تكون من البخت فظاهر ان البخت والاتفاق موجودان لانا نعلم ان ما يكون
كذلك يكون من البخت وما يكون من البخت يكون كذلك اقول لما فرغ عن نقل
الاراء الثلثة في البخت والاتفاق ورد الاوليين منها شرع ان يبين وجودهما
وماهيتهما والفرق بينهما ورجوعهما الى العلة الفاعلية ولما كان تعريف الشيء
يبين ماهيته شرع ان يحد تعريفهما لكن لما كان الطريق الانسب لوجدان التعريف
هو التقسيم على ما قال المص في الفصل العاشر من ثاني التحليل شرع في تقسيم
الاشياء الذي يحصل منه انهما موجودان ولما كان المعلومات اعرف لنا

من العلل ابتداء او لا بتقسيمها ثم يضع في المتن الخمسين تقسيم العلل وسلك
في التعليم مسلكا عجيبا في تفتيش اولا ما هو شامل للبخت والاتفاق وبتم تعريف
كل منهما فيبين في هذا المتن امرين يقسم اولا الاشياء الكائنة ويستنتج منه
كون كل واحد منها موجودا ولما كان البخت يوضع كالعلة والعلة يعلم من المعلول
قسم المعلولات بانه قال ان بعض الاشياء المجهولة تحدث على نسق واحد
دائما وبعضها كثيرا ما وبعضها لا تحدث دائما ولا كثيرا ما بل نادرا وافراد القسم
الاول هي التي توجدها العلل الدائمة الضرورية كما ان الافلاك والفلكيات
تحرك وتنور على وجه ونسق واحد دائما وكما ان النار تسخن وتحرق
على وجه واحد دائما وكما ان الانسان يلد انسانا دائما والبقر بقرا دائما
والتين والزيتون تينا وزيتونا دائما وافراد القسم الثاني كاجزاء
الحيوانات والنباتات كما ان الانسان يتولد كثيرا ذا راس واحد ويدين وقدمين
وبخمسة اصبع في كل منها وقد يتولد نادرا على خلاف هذا وافراد القسم الثالث
هي التي لا تحدث دائما ولا كثيرا كوجدان حافر البئر كنزا وبعد تمهيد القسمين
الاولين فرع عليهما عدم كون البخت والاتفاق علة لشيء منها وقال فظاهر
ان البخت لا يقال علة لشيء منها وبين وجه التفريع بانه قال لانا ما نصير البخت
ليس مما يكون بالضرورة ودائما ولا مما يكون كثيرا ما بل يحدث نادرا وبعد
هذا يثبت كون البخت والاتفاق موجودا من اتفاق الناس حين قال لكن
لما يكون بعض اشياء ليست منها ويقول جميع الناس الى اخره توضيحه لما يوجد
معلولات بختية يجب ان يوجد البخت الذي هي علة لها لان العلة والمعلول
متضايفان لكن المقدم حق لان جميع الناس يقولون انها من البخت لان الاشياء
التي تكون كذلك نعلم انها تكون من البخت وبالعكس اي الاشياء التي تكون
من البخت نعلم انها تكون كذلك اعلم ان المص لما لم يفرق الى هنا بين البخت
والاتفاق اراد بكل منهما حين ذكر منفردا كليهما **المتن التاسع والاربعون**
قال المص وبعض الاشياء المحدثة تفعل لاجل شيء وبعضها لا وبعض هذه
بالاختيار وبعضها لا بالاختيار وكلاهما يكونان فيما يصير لاجل شيء فظاهر انه
يوجد في الاشياء التي تصير بلا ضرورة وكثرة بعض اشياء يكون فيها ما تحدث
لاجل شيء وكل ما يفعل من العقل والطبيعة يفعل لاجل شيء **اقول** يفعل المصنف
في هذا المتن تقسيمين اخرين يقسم اولا الاشياء المحدثة الى قسمين ثم يقسم
القسم الاول الى قسمين اخرين ثم يستنتج ما كان مهماله والقسم الاول من التقسيم
الاول وهو ان بعض الاشياء المحدثة تفعل لاجل شيء اي لاجل غاية معينة كالمشي
الذي يجعل لكسب الصحة او حفظها وكالسرير الذي يصنعه النجار لاجل الجلوس
او لاجل اخذ الدراهم وكالعين التي تفعلها الطبيعة لاجل الابصار وبين المص
هذا القسم في اخر القول بانه قال وكل ما يفعل من العقل والطبيعة يكون لاجل

لاجل شيء والقسم الثاني من التقسيم الاول هي الاشياء التي لا تفعل لاجل شيء
اي غاية معلومة كاللعب باللحية عند ملاحظة مسئلة دقيقة واكل بعض المعتادين
اعتيادا زائدا اظفاره وكالسواد والزرقة اللذين يفعلها الطبيعة في العيون
كما قال المص في الفصل الاول من خامس تكون الحيوانات من ان العين لاجل
شيء لكن الزرقة ليست لاجل شيء الا ان تكون خاصة لشيء والقسم الثاني هو
ان بعض هذه تكون بالاختيار وبعضها لا بالاختيار وليس هذا تقسيما لكل
قسم من التقسيم الاول كما زعم اكثر شراح اللاتين بل للاول فقط كما صرح به
المص حين قال وكلاهما يكونان فيما يفعل لاجل شيء فبعض الاشياء التي تفعل لاجل
شيء تفعل بالاختيار كالافعال الاختيارية للانسان وبعضها لا بالاختيار بل
بالطبع الذي لا يعقل لان الاختيار لا يكون بدون العقل كما صرح به المصنف
في المتن الثاني والخمسين من هذا الكتاب كافعال الحيوانات والنباتات
ومن هذه التقسيم يستنتج شيئا كان مهماله لانه يفعل بتعريف البخت حيث قال
فظاهر انه يوجد في الاشياء التي تكون بلا ضرورة وكثرة بعض اشياء يكون فيها
ما يحدث لاجل شيء وانما كان هذا مهماله لان البخت كما ذكر وسيذكر توجد
في الاشياء التي لا تفعل دائما ولا كثيرا بل نادرا وتحدث لاجل غاية معينة
محققة كما يظهر فيمن يحفر لاجل غاية معينة بئرا ويجد كنزا او بين هذا بيانا زائدا
بقوله وكل ما يفعله العقل اي العلم والفهم المعين والطبيعة لاجل شيء ثم فرع
عليه قوله في المتن الاتي فالاشياء التي تكون كذلك لما كان تحدث بالعرض
نقول انها محدثة من البخت **المتن الخمسون قال المص** فالاشياء التي تكون كذلك
لما كانت تحدث بالعرض نقول انها محدثة من البخت لانه كما ان بعض الموجودات
موجود بالذات وبعضها موجود بالعرض كذلك بعض العلل علة بالذات
وبعضها علة بالعرض كما ان علة البيت بالذات هو الباني وعلته بالعرض
هو الابيض والموسيقي فالعلة بالذات معينة والعلة بالعرض غير معينة لانه
لا يمكن ان يعرض لشيء امور غير متناهية فاذا وجد هذا في هذه الاشياء
التي تفعل لاجل شيء كما ذكر نقول انه وقع من الاتفاق والبخت **اقول** علم
في هذا المتن امور ثلاثة قسم العلل اشار الى امتياز ما حصل باتمم البخت
والاتفاق فقال ان بعض العلل علة بالذات وبعضها علة بالعرض كما ان بعض
الموجودات موجود بالذات وبعضها موجود بالعرض توضيحه كما يكون الشيء
بالنسبة الى الموجودات كذلك يكون بالنسبة الى العلل لكن بعض الموجودات
يكون موجودا بالذات وبعضها يكون موجودا بالعرض فكذلك بعض العلل
يكون علة بالذات وبعضها يكون علة بالعرض ثم بين كل واحد من قسمي العلل
في بناء البيت فقال علة البيت المصنوع بالذات هو الباني العارف بصنعة
البناء وعلته بالعرض هو الابيض او الموسيقي لانه عرض للباني ان يكون ابيض

او موسيقيا وقد تكلمنا لهذا في شرح المتن الرابع والسبعين من الكتاب السابق
وقد بينه المص ايضا في المتن الخامس من سادس ما بعد الطبيعة حيث قال
لان ما لا يكون دائما ولا كثيرا فنقول انه عارض مثلا لو وقع شتاء وبرودة
اذا كانت الشمس في برج الاسد نقول انه وقع عارضا لكن لا نقول كذلك
اذا وقع الحرارة فيه لان هذا يقع دائما او كثيرا وذلك لا يقع دائما ولا كثيرا
وكذلك يعرض ان يكون الانسان ابيض لكن ليس ابيض دائما ولا كثيرا
بل عرض ان يكون ابيض وليس الانسان حيوانا بالعرض وفعل النجار
صحة المريض من العارض لان النجار من حيث انه نجار لا يمكن ان يفعل الصحة
بل انما يفعلها من حيث انه طبيب معالج لكن عرض ان يكون النجار طبيبا و
الطباخ الذايق للاطعمة يفعل صحة المريض لكن لا بسبب صنعة طبخ الاطعمة ولهذا
نقول انه وقع من العارض شيء انما اورد امثلة اربعة لان الموجود بالعارض
يحصل من اجتماع المختلفات فالمثال الاول بالنظر الى الاجتماع في الزمان
والثاني بالنظر الى الاجتماع في الموضوع كالانسان والابيض والثالث
بالنظر الى الاجتماع في علة فاعلية واحدة كالنجار والموسيقي والرابع بالنظر
الى معلول واحد كالصحة واللذة في طعام واحد ثم فرق بين العلة بالذات
والعلة بالعرض حيث قال فالعلة بالذات معينة وسبب هذا ان العلة بالذات
من حيث انه علة بالذات مضايف بالذات لمعلوله بالذات من حيث انه
معلول بالذات له بحيث متى وجد العلة بالذات وجد معلوله بالذات
وبالعكس فكما ان المعلول بالذات متناه ومتعين بالذات والوجود
فكذلك العلة بالذات متناهية ومتعينة بالذات والوجود والعلة بالعرض
غير متعينة لانه يمكن ان يعرض لشيء امور غير متناهية اي اعراض غير متناهية
متخالفة نوعا وجنسا لانها لا تغير ذات الشيء ووجوده فيمكن ان يكون
انسان طبيبا وطبيعيا والهيا ومهندسا وهيويا ومحاسبا وموسيقيا وصرافا
ونحويا ونجارا وتاجرا وخياطا وابيض او اسود وعربيا او عجميا واسود
العين او ازرق الى غير ذلك مما لا يتناهى ثم استنتج ما يعم البخت والاتفاق
وقال فاذا وجد هذا اي ما يقع بالعرض في هذه الاشياء التي تفعل لاجل
شيء كما ذكر نقول انه وقع من الاتفاق والبخت يعني ان البخت والاتفاق
متوافقان في ان يكونا علة بالعرض لاجل شيء لكنهما يختلفان من حيث ان البخت
يكون مع الاختيار والاتفاق بلا اختيار كما سيبينه المصنف بعد ذكر بعض
اسولة على المتون المذكورة مع اجوبتها اعترض على تقسيم المعلولات
الى ما يحدث دائما وكثيرا ونادرا بانه ليس بحاصر لجميع الاقسام لان بعض
المعلولات لا تكون دائما ولا كثيرا ولا نادرا بل تصدر من العلة على السوية
وبلا فرق واحد منها من الاخر كمعلولات الارادة التي تكون نسبتها الى المعلولين

الى المعلولين على السوية بالذات ولا تخصص احدهما من الاخر بالذات وليست
بمتعينة بالنظر اليها ويثبت كون معلولات الارادة غير داخلة في قسم من الاقسام
المذكورة بان الارادة لا تتعلق على نسق واحد دائما فلا تكون معلولاتها على نسق
واحد دائما وما لا يكون على نسق واحد دائما فهي تفعل اما على نسق واحد كثيرا
او نادرا او على السوية وبلا فرق ومعلولاتها ليست مما تفعل على نسق واحد
كثيرا او نادرا بل مما تفعل على السوية وبلا فرق فمعلولات الارادة غير
داخلة في قسم منها واجيب اولا بان تقسيم المص حاصر لجميع اقسامه فان
معلولات الارادة ليست بخارجة منها لان الارادة لا يمكن ان تكون علة
لشيء ما من حيث تكون نسبتها الى المقابلين على السوية لانها من حيث تكون
نسبتها اليهما على السوية ليست فارقة ومخصصة لشيء منهما اي ليست نسبتها
اليه اولى من نسبتها الى الاخر فالعلة التي لا تكون نسبتها الى احدهما اولى
من نسبتها الى الاخر لا تفعل شيئا منهما وثانيا بان حال الارادة التي تكون
نسبتها الى الشيئين المتقابلين على السوية كحال الهيولى لانه كما ان الهيولى
قابلة بطبعها ان تاخذ هذه الصورة او تلك الصورة المغايرة للاولى فكذلك
الارادة التي تكون نسبتها الى الشيئين المتقابلين على السوية يمكن ان تتعلق
بالنظر الى ذاتها بهذا الشيء او بما يقابله فلا تفعل شيئا من حيث انها بالقوة
فيجب ان تتوجه وتتخصص بسبب ما باحدهما دون الاخر وتكون نسبتها اليه
اولى من نسبتها الى الاخر لو اقتضى ان تفعل شيئا منهما ولا تخصص الا بالمعلوم
الذي اراها العقل اياه امرا مستحسنا كما قررنا اولا واذا تمهد هذا فاعلم ان
معلومات الارادة داخلة في القسم الاول من الاقسام الثلثة فان الارادة
لو تعلق بشيء من المقابلين لان تفعله تفعله على نسق واحد دائما اي تفعله بان
اريها العقل اياه امرا مستحسنا وبان تتعلق بدلا بالاخر ثم انها يمكن ان تدخل
في القسمين الاخرين فان الرجال الصالحين العاقلين يتكلمون بالكلام الصادق
ويحبون الصدق كثيرا وقد يقع ان يكذبوا لعرض من الاغراض فبعض معلومات
الارادة قد تكون دائما على نسق واحد وبعضها نادرا واعترض ايضا بان
قول المص في المتن التاسع والاربعين بعض الاشياء المحدثة تفعل الا لاجل
شيء مناقض لما قال بعده فيه من ان كلا يفعل من العقل والطبع يفعل لاجل شيء
واجيب بان المراد من القضية الثانية كل ما يفعله الفاعل المختار والطبع اولا
وبالذات يفعلانه لاجل شيء معين ومن الثاني ان بعض الاشياء المحدثة
ثانيا وبالعرض لا تفعل لاجل شيء معين فلا تناقض المتن الحادي والخمسون
قال المصنف والفرق بينهما سيبين بعد وظهر الآن ان كليهما يكونان في الاشياء
التي تكون لاجل شيء كما لو جاء احد الى موضع ليعطي دراهم حصة ووقع ان ياخذ
الفضة عن مديونه ولو علم انه فيه لجاء اليه لياخذها لكنه جاء لا لاجل هذا بل

ويحبون

في داره مراه ما قيل لان كون الاعطاء من قوابل الاختيار لا يدل على انه من الامور
الاختيارية بالفعل فذكر قوله ومن العقل اي ومن عمل العقل وفعله بعده ليدل
على انه من الامور الاختيارية قوة وفعلا ولان قوابل الاختيار والاختيار قد يقال
لمجاز كمختارات الحيوانات واختيارتها فلان يعين كونه من المختارات الانسانية قال بعده صح
ومن فعل العقل اشارة الى ان البخت انما يكون في الامور الاختيارية الانسانية
وعلم ان النسخ اليونانية متخالفة سقيمة وكذا تراجمها اللاتينية وانا ترجمت بالصحيحة
الشارح وشرحته مطابقا بشرحه **المتن الثاني والخمسون** قال فظهر ان البخت
علة بالعرض في الاشياء التي تكون لاجل شئ بالاختيار ولهذا يدور العقل والبخت
على شئ واحد لان الاختيار لا يكون بدون العقل **اقول** حصل مما ذكر ههنا تعريف
البخت واشار الى امر واحد فقال فظهر ان البخت علة بالعرض في الاشياء التي
تكون لاجل شئ بالاختيار يعني لا دائما ولا كثيرا اذ لو كانت دائمة او كثيرة لا تكون
بختية كما مر ولهذا عرفه الجمهور بانها علة بالعرض في الاشياء التي تكون لاجل غاية
معينة بالاختيار في بعض الاوقات قوله علة بالعرض قائم مقام الجنس لان
العلة بالعرض عام شامل للكثير فانك قد عرفت مما ذكر سابقا ان بعض العلل
بالذات وهي متعينة وبعضها بالعرض وهي غير متعينة لانه يمكن ان تعرض للعلة
بالذات علل بالعرض غير معدودة كالنجار فانه يمكن ان يعرض له الابيض او
الاسود والمهندس والهيوي والموسيقي والنحوي والصراف مثلا ويمكن ان يقال
علة ومعلول بالعرض يعلل بالذات كثيرة كما ان وجدان الكنز بالبخت الذي هو
معلول بالعرض اي البخت يمكن ان يقارن بعلل بالذات كثيرة كما لو وجد احد
كنزا من البخت بسبب حفره التراب للماء او لبناء بيت او للزرع او للغرس
او اللحد فالبخت علة بالعرض لانه يلحق بالعلة بالذات الفاعلة بالذات والمجانة
لمعلولها بالذات ولان يعلم هذا كما ينبغي يليق ان تعلم ان العلة بالعرض تنقسم الى قسمين
احدهما يكون من جانب العلة بالذات التي يلحق هي بها بالعرض كما ان الموسيقي
او الابيض العارض لباني البيت علتان بالعرض لبناء البيت والبيت معلول
لها بالعرض والاخر من جانب المعلول وهذا القسم يتحقق اذا وقع شئ لاحق
بالمعلول المقصود بالذات الذي اوجده العلة بالذات كما لو قلنا ان باني البيت
علة بالعرض للنزاع لانه قد يقع النزاع من البيت المبني والنزاع معلول له بالعرض
والبخت والمعلول البختي لا يقال بالعرض بالمعنى الاول بل بالثاني لان المعلول
بالذات الذي اوجده العلة بالذات يلحق به شئ بالعرض وهو المعلول البختي
كحفر الارض الذي يلحق به وجدان الكنز وايصال دراهم حصته الذي يلحق به اخذ
دراهم الدين قال في الاشياء التي تكون لاجل شئ اي لاجل غاية معينة بالاختيار
لما عرفت من ان المعلول البختي يجب ان يلحق ويقترن بالمعلول بالذات المختار
لاجل غاية معينة قال بالاختيار ليخرج الاتفاق عن التعريف قال ولهذا اي لاجل

لاعطاء الدراهم وقد كان لا يجتمع معه في هذا الموضع كثيرا ما ولا بالضرورة
والاعطاء الذي هو غاية ليس من العلل التي توجد فيه بل من قوابل الاختيار
ومن العقل ويقال مجاء من البخت ولو كان قاصدا لاجل هذا او جائيا
دائما ومعطيا كثيرا ما لا يكون من البخت **اقول** لما حصل ههنا ما يشترك فيه
البخت والاتفاق اراد ان يفرق بينهما لكن لما كان الفرق بينهما انما يظهر
من تعريفهما اراد في هذا المتن والمتن الاتي ان يجد تعريف البخت ويقسم
هذا المتن الى ثلثة اجزاء ويذكر في الاول المعنى المشترك بينهما ويبين في
الثاني المعلول البختي بالمثال وفي الثالث بعض احوال المعلول البختي فقال
والفرق بين البخت والاتفاق سيبين بعد وظهر الان مما ذكر ههنا
ان كليهما يكونان في الاشياء التي تكون لاجل شئ ثم مثل للمعلول البختي بقوله
كما لو جاء احد الى موضع ليعطي دراهم حصته للضيافة المشتركة فوقع ان يجد
غريمه فيه يأخذ عنه الفضة اي الدراهم التي كان اقرضه اياها ولو كان
علم انه يجده فيه لجاء اليه ليأخذ دراهمه التي كان اقرضه اياها ولان يبين
المعلول البختي كما ينبغي ذكر بعض شروطه فقال لكنه جاء لا لاجل هذا بل لاعطاء
الدراهم يعني جاء الشخص المذكور الى هذا الموضع لا لاجل ان يجد غريمه
فيه ويأخذ دراهمه التي قد كان اقرضه اياها بل جاء اليه ليعطي دراهم
حصته لانه لو كان اليه ليجده فيه ويأخذ دراهمه ولما كان فعله هذا معلولا
بختيا اصلا ثم قال وقد كان لا يجتمع معه في هذا الموضع الذي وجده الموصل
فيه كثيرا ما يعني الشرط الثاني هو ان لا يكون هذا الموضع الذي وجد فيه
الغريم من المواضع التي كان يجتمع معه فيه في كثير من الاوقات والا لما كان اخذ
الدراهم عنه معلولا بختيا لانه لو كان كذلك لم يكن وجدانه غريمه اي واقعا
قليلا فلم يكن بختيا ثم قال ولا بالضرورة يعني الشرط الثالث هو ان لا يكون
الموضع الذي وجد الغريم فيه من المواضع التي كان يجتمع فيه معه بالضرورة
لانه لو كان كذلك لما كان اخذ الدراهم عنه معلولا بختيا كما مر فلم يكن بختيا بالطريق
الاولى كما قال المصنف في اخر المتن ولو كان قاصدا لاجل هذا او جائيا دائما
او معطيا كثيرا ما لا يكون من البخت ثم قال والاعطاء الذي هو غاية ليس من العلل
التي توجد فيه بل من قوابل الاختيار ومن العقل يريد ان اعطاء الشخص
الموصل دراهم حصته للضيافة المشتركة الذي هو العلة الغائية لمجيئه ليس
من العلل التي توجد فيه طبعا اي ليس علة غائية طبيعية كما تكون سائر العلل الموجودة
فيه طبعا لان العلة الغائية الطبيعية وسائر العلل الطبيعية من الامور اللازمة
للشئ الطبيعي والامور الاختيارية ليست كذلك وانما قال كذا ليثبت
ان البخت اذا وجد في شئ يجب ان يكون من طريق الاختيار والقصد
كما سيقول في المتن الاتي لا يقال قوله ومن العقل مما لا حاجة اليه لانه يكفي فيه

كون البخت في الاشياء التي تكون لاجل شيء بالاختيار يدور العقل والبخت على شيء
واحد اي المختار لان الاختيار لا يكون بدون العقل اي بدون العلم والفهم ومن ثمه
قال في الفصل الرابع من سادس الاخلاق الفعل والبخت يوجدان في اشياء معينة
كما يوجد الصناعة والبخت فيها كما قال اغاثون وكما ان البخت يعين الصناعة
كذلك الصناعة تعين البخت والى هذا ينظر ما قال المص في الفصل الثامن من ثاني
الاخلاق الكبيرة اين ما يكون العقل والعلم كثيرا يكون البخت فيه قليلا واين
ما يكون البخت كثيرا يكون العقل فيه قليلا ويجب ان يضم الى التعريف قوله ان يقع
لا دائما ولا كثيرا بل نادرا لانه لو وقع ان يقترن بمعلول بالذات شيء اخر دائما
او كثيرا لا يقال لهذا الشيء بختيا وان كان وقع بلا قصد الفاعل ولم يصرح به
ههنا لما علم مما سبق **المتن الثالث والخمسون قال المص** فيجب ان يكون العلل
التي يكون منها ما يكون من البخت غير معينة ولهذا يظن ان البخت غير معين وغير
ظاهر للانسان ويجوز ان يظن ان لا يحصل شيء من البخت فان جميع هذه تقال
صدقا لانها معقولة لانه يمكن ان يحدث شيء من البخت لانه يحدث من العرض
اقول لما كان التعريف انما يظن صحيحا ومطابقا بالمعرف اذا اندفع الشبه
الدائرة عليها او على احدهما لا بمجرد ذكره كما قال المص في الفصل التاسع
من ثاني التحليل الثاني وفي المتن الحادي والثلثين من رابع الثمانية فلا يظهر
صحته بذكر في المتون الاربعة بعض شبه دائرة على البخت ناشية من اقوال
بعض القدماء واستعمال الناس ويذكر اقوالا صحة ويبين في هذا المتن ان اثنين
منها اللذين قالهما اصحاب الراي الاول والثالث المذكورين في المتن الرابع
والسابع والاربعين ولم يذكر ههنا الراي الثاني القائل بان الفلك والحيوانات
احدثت من الاتفاق لانه سيبطله في المتن السادس والستين واصحاب
الراي الاول كانوا يقولون لا يحدث شيء من البخت لان لكل معلول علة
معينة والى هذا اشار بقوله ويجوز ان يظن ان لا يحصل الى اخره واصحاب
الراي الثالث كانوا يقولون ان البخت امر ظاهر للعقل الانساني والى هذا
اشار بقوله ولهذا يظن ان البخت الى اخره ثم علل لهما مشيرا اليهما بقوله
لان جميع هذه تقال صدقا لانها معقولة يعني لو لوحظت بوجه وجيه اما القول
الثاني فصادق لكن لا بسبب كونه امرا شريفا كما قال هؤلاء بل لانه علة بالعرض
غير ظاهر لان ما هو بالعرض غير متعين والعلم انما يتعلق بالمتعين ولان البخت
غير متعين لانه ينشئ عن العلل الغير المعينة لان العلل التي يكون منها ما يكون من البخت
يجب ان تكون غير معينة والعلم المحقق لشيء انما يتحقق اذا علم سببه واما القول
فصادق ايضا بوجه غير صادق بوجه اخر لانه يمكن ان يحدث شيء من البخت بوجه
اي بالعرض ويمكن ان لا يحدث منه شيء بوجه اخر اي بالذات وهذا القسم
الثاني وان لم يذكره المص لكن مراده فان ارادوا لا يحدث شيء من البخت بالذات
ومع غيره بتبعية لعلة فقولهم صادق وان ارادوا لا يحدث شيء منه ولو بالعرض
اي بالتبعية لها فكاذب **المتن الرابع والخمسون قال المص** والبخت علة بالعرض
وليس علة لشيء على الاطلاق كما ان الباني علة للبيت على الاطلاق والزمار علة
له بالعرض وكما لو اخذ الفضة من جاء لاعطاء الدراهم حصته لا لاجل الاخذ
والعلل بالعرض غير متناهية بالعدد ولانه يمكن ان يكون الجائي اليه لارادة رؤية
شيء ومتعقبا وزائرا وفارا **اقول** بين ههنا كلا القسمين المذكورين احدهما
صريحا والاخر تقديرا في المتن السابق بانه قال والبخت علة بالعرض وليس علة
على الاطلاق اي بالذات ثم قال كما ان الباني علة للبيت على الاطلاق والزمار
علة له بالعرض يعني ان بناء البيت الذي هو معلول متعين له علة بالذات هو الباني
وليس له من حيث هو كذلك علة بالعرض اصلا لكن قد نقول ان علته هو الزمار
ونعني انه علة له بالعرض اذا وقع ان يكون الباني زمارا لانه من بنى بيتا انما بنيه
من حيث انه بان لا من حيث انه زمار وقوال او غير ذلك وكذا فيما نحن فيه
البخت علة بالعرض لاخذ الدراهم عن الغريم لا بالذات والى هذا اشار بقوله
وكما لو اخذ الفضة الى اخره يعني لمجي الشخص الذي جاء الى موضع ليعطي دراهم
حصته واتفق ان يأخذ عن غريمه دينه ان لوحظ بالذات لا يكون من البخت بل
من العلة المعينة يعني ايصال دراهم حصته واعطاؤها وان لوحظ بجهة اخرى وبالاشياء
التي وقعت بالعرض يكون بختيا لانه وقع ان يجد فيه غريمه ويأخذ عنه دراهم دينه
مع انه لم يجئ لاجل هذا فمجيئه الى الموضع المذكور بالنظر الى علته بالذات ليس
بختيا وبالنظر الى ما وقع بختي لان الاشياء التي يكون او يكون بالعرض يكون لها
ايضا علل بالعرض كما قال المص في المتن الخامس من سادس ما بعد الطبيعة دراهم
حصته لا لاخذ الفضة عن غريمه هو الايصال والاعطاء والعلة بالعرض له هو البخت
ثم شرع ان يوضح المثال المذكور ومبينا للمثال المذكور ريبين كيف وجد الشخص
المذكور غريمه في الموضع المذكور بالعرض وسبب مجي غريمه اليه فقال والعلل غير
متناهية بالعدد اي علل مجي الغريم الى الموضع المذكور كثيرة غير معدودة بالعدد
وعد منها اربعة فقال معللا لانه يمكن ان يكون جائيا اليه مريدا رؤية احد ومعقبا
لاحد فارا اليه وزائرا وفارا الى غير هذه وعلم من هذا ان مصادفة الشخص المذكور
غريمه واخذه الفضة التي اقرضه اياها كان بلا قصد منه وبالعرض ومن البخت
فقط ومما ذكر يعلم ايضا باي وجه يكون القولان المذكوران صادقين وباي وجه
كاذبين **المتن الخامس والخمسون قال المص** وما يقال من ان البخت بلا سبب
صدق لان السبب يكون اما للاشياء التي تكون دائما او للاشياء التي تكون كثيرا
والبخت يكون في الاشياء التي لا تكون كذلك فلما كانت العلل التي تكون كذلك
غير متعينة يكون البخت ايضا غير متعين ولكن يسأل في بعضها احد هل يكون كل واحد
علة البخت كما ان علة الصحة اما الريح او الحرارة لا الحلق لانه يكون بعض العلل

بالعرض اقرب من بعضها **اقول** قد بين في المتن ان يق من تعريف وجه صدق
القولين المذكورين لبعض الحكماء وكذبهما ويبين ههنا بعض اقوال عامة
الناس المتعلقة بالبخت ويذكر ههنا امرين يتعلق قولا اخر في البخت وحله
من تعريفه ثم يذكر سؤالا وحله قال وما يقال من ان البخت بلا سبب صدق
يعني قد كان اكثر الناس يقولون ان البخت بلا سبب وفكر فقال المصنف
ان هذا القول صادق لا بمعنى ان البخت امر موجود اعمى يفعل بلا اختيار
ويتصرف ويضبط بلا فكر وروية كما كانوا يقولون بل يقال كذلك لانا
لا نقدر ان نعين السبب الواقع للمعلول البختي لان البخت يكون في الاشياء
التي لا تكون دائما ولا كثيرا والسبب يكون للاشياء التي تكون دائما او كثيرا
ولان البخت علة لا متعينة والسبب انما يكون للمتعين فلا نقدر ان نعين سبب
المعلول البختي فبهذا المعنى يكون البختي بلا سبب ثم قال اقول ناس في شرح هذا
القول وما يقال من ان البخت بلا سبب صدق لانا لا نقدر ان نعين الا
للاشياء التي تكون دائما او في اكثر الاوقات والبخت ليس كذلك ولما
كانت العلل الكائنة في بعض الاوقات بالعرض وغير متعينة وبلا سبب
يلزم ان يكون البخت علة غير متعينة وبلا سبب لان كل علة بالذات يوجد
معلولها اما دائما او في اكثر الاوقات قال ولكن يسأل احد في بعضها هل يكون
كل واحد علة البخت اراد من البخت المعلول البختي تسمية للمسبب باسم السبب
كما اراد منه اياه في مواضع كثيرة اخرى ولان تعرف هذا تذكر ما سبق في فصل
العلل من ان بعض العلل بالعرض اقرب الى المعلول من بعضها الاخر وبعضها ابعد
وكرر هذا ههنا حيث قال لان بعض العلل بالعرض اه اخره واذا تقرر هذا
فيسأل احد ان البخت علة بالعرض وقد تجتمع في بعض المعلولات البختية علل
بالعرض كثيرة فهل يجب ان تعين كلها علة للمعلول بحيث يسمى كل واحد منها
بختا او لا تعين كلها بل بعضها وان عين البعض فاي بعض يعين ثم اشار الى الجواب
عنه وقال كما ان علة الشفاء اي علته بالعرض اما الريح اي البرودة بقرينة
قوله او الحرارة لا الحلق لان بعض العلل بالعرض اقرب الى المعلول من بعضها
لا يسمى كل واحد منها بختا بل القريب فقط كما لو كان العلة بالعرض لشفاء المريض
الغير المعالج بصناعة الطب الحلق والبرودة او الحرارة لانه قد يشفى العليل
بها من البخت بلا معالجة الطبيب كان علة الشفاء البرودة او الحرارة لا حلق
الرأس لان البرودة او الحرارة علة بالعرض اقرب الى الشفاء المعلول من الحلق
وانما قيد بقوله في بعضها لانه لا يكون لكل معلول بختي علل بالعرض كثيرة **المتن**
السادس والخمسون قال المص ويسمى البخت سعيدا اذا وقع امر حسن وشقيا
اذا وقع امر قبيح وسعادة البخت وعدمه اذا كان السعادة والشقاوة
كثيرتين ولهذا اذا قرب ان يحدث لاحد شر كثير او خير كثير يقال شقي البخت او

او سعيد البخت لان العقل يتصوره كالموجود ولان ما يكون بعيدا قليلا لا يرى انه يكون
بعيد والبخت السعيد يرى غير محقق عقلا لان البخت غير محقق لان كل ما يكون من البخت
لا يمكن ان يكون دائما او كثيرا **اقول** ذكر في هذا المتن اربعة اشياء بين وجه
تسمية البخت سعيدا او شقيا وسعادة البخت وعدمه اي شقاوته ومن يقال
سعيد البخت او شقي البخت ثم بين عدم بقاء البخت السعيد فقال ويسمى البخت
سعيدا اذا وقع امر حسن وشقيا اذا وقع امر قبيح يعني عامة الناس يقولون
بخت الفلان سعيد اذا وقع امر حسن له وبخت الفلان شقي اذا وقع امر قبيح له
ولما كان لاحد ان يقول اذا كان البخت غير متعين كما مر لا يرى ان يكون لقولهم
هذا معنى محصلا لان ما هو غير متعين ليس سعيدا ولا شقيا اجاب بقوله وسعادة
البخت وعدمه اي شقاوته اذا كان السعادة والشقاوة كثيرتين يعني ان تسميته
سعيدا وشقيا باعتبار معلوله اي السعادة والشقاوة لانه يوجد في بعض
افراد الانسان سعادة وشقاوة من البخت لانه علة اخرى معينة الشيء باعتبار
معلوله كثيرة كالحداد والصائغ باعتبار صنعة الحدادية والصوغ بل وقد يسمى
العلة باسم المعلول كالشيخوخة بالغصة والخوف بالحزن ويعلم من مفهوم العبارة انهما
اذا كانتا قليلتين لا يسمى البخت سعيدا او شقيا وصاحب البخت السعيد يسمى سعيد
البخت وصاحب البخت الشقي يسمى شقي البخت ثم قال ولهذا اي لكون تسمية البخت
سعيدا وشقيا باعتبار كثرة السعادة او الشقاوة يقال الانسان سعيد البخت
او شقي البخت اذا قرب ان يحدث له خير كثير او شر كثير باعتبار ما سيكون وعلل
هذا القول بقوله لان العقل يتصوره كالموجود اي لان العقل يتصور الشر والخير
القريبين المتهيئين لان يوجدا كالموجود بالفعل حتى يتألم ويحزن من الشر الذي
سيقع ويفرح ويسر من الخير الذي سيقع كما هو معلوم من التجربة وقوله لان ما يكون
بعيدا قليلا لا يرى انه يكون بعيدا الا يمكن ان يكون علة للعلة وعلة للمعلول لانه يكون
بعيدا قليلا من الفقر والمسكنة مثلا يلاحظ محققا فيتألم عظيما وكذا ان يكون بعيدا
قليلا من غضب السلطان مثلا يلاحظه محققا فيغتم غما شديدا وكذا ان يكون بعيدا
قليلا بل قريبا من اقبال الدولة والثروة اليه يلاحظ محققا فيفرح ويسر فرحا
وسرورا عظيما ثم قال والبخت السعيد يرى غير محقق عقلا اي بدليل عقلي لان
البخت انما يكون في الاشياء التي لا تكون دائما ولا كثيرا والمحقق الثابت يكون
في الاشياء الدائمة او الكثيرة فالبخت ليس بمحقق ثابت والى هذا اشار
بقوله لان كل ما يكون من البخت لا يمكن ان يكون دائما او كثيرا وكلما كان البخت
لا يكون محققا ثابتا لا يكون البخت السعيد محققا ثابتا بل يكون في معرض الزوال
دائما ولان اكثر الناس يقولون ان البخت السعيد لا يبقى ولا يستقر بل هو متقلب
يجب ان لا يعتمد عليه فان قلت كما ان البخت السعيد لا يثبت ولا يبقى بمقتضى دليل
المص كذلك البخت السيئ لا يثبت ولا يبقى بمقتضاه فلم لم يذكر المصنف

عدم ثباته ايضا واقتصر على ذكر الاول قلت لما قلنا من ان اكثر الناس كانوا
يقولون ان البخت السعيد لا يبقى ولا يستقر بل هو سريع الزوال حتى لا زيد
من ان يقولوا البخت السيء لا يبقى ولا يستقر وكان الواقع كما يقولون لان
السعادة والثروة تتبدل وتزول تبدلا وزوالا اسهل من تبدل النحوسة
والافلاس وزوالها لان تبدل البخت يكون بالافعال المدنية والاسباب
المناسبة فالاشخاص الذين ابتلوا بالبخت السيء لا يقدرون ان يفعلوا
افعالا عظيمة وكسبا مناسبة ليخلصوا بها منه فلا يكون تبدله وزواله
منهم اسهل والذين ارتقوا بالبخت السعيد الى مراتب عالية ومناصب جليلة
وصاروا اصحاب اموال كثيرة ودراهم ودنانير يحصل بها مقاصدهم لا يكون
اكثر افعالهم مستقيمة مرضية بل خارجة عن قانون الصواب ومسطرة الناموس
فيسقطون منها كثيرا الى المراتب السفلى سقوطا عظيما ثم استنتج مما بين الى ههنا
في المتن الاتي ما يشترك فيه البخت والاتفاق اجمالا فقال فيه فيكون البخت
والاتفاق علتين بالعرض للاشياء التي يمكن ان تحدث لا على الاطلاق ولا
كثيرا ويكونان في الاشياء التي تحدث لاجل شيء انتهى وانما لم يذكر هذه
النتيجة في هذا المتن ليظهر كمال ارتباط الفصل الاتي بما سبق

الفصل السادس في الفرق بين البخت والاتفاق وبيان رجوع كل منهما الى واحد من العلل الاربع

المتن السابع والخمسون قال المص فيكون البخت والاتفاق علتين
بالعرض للاشياء التي يمكن ان تحدث لا على الاطلاق ولا كثيرا ويكونان في الاشياء
التي تحدث لاجل شيء كما ذكر ويفترقان لان الاتفاق اعم لان كل ما يكون
من البخت يكون من الاتفاق وليس كل ما يكون من الاتفاق يكون من البخت لان
البخت وما يكون منه يكونان في الاشياء التي تكون بختية والتي تكون منها
فعل اختياري اقول لما فرغ مما يشترك فيه البخت والاتفاق وتعريف
البخت شرع ان يبين الفرق بينهما فقال بعد ذكر النتيجة المذكورة ويفترقان
لان الاتفاق اعم ثم اثبت هذا بقوله لان كل ما يكون من البخت يكون من الاتفاق
ثم اثبت هذا اولا بقوله لان البخت وما يكون منه يكونان في الاشياء التي تكون
بختية والاشياء البختية انما تكون افراد الانسان الفاعلين بالقصد
والاختيار لما مر في المتن الثاني والخمسين من ان البخت علة بالعرض للاشياء
التي تكون لاجل شيء بالاختيار وهي تكون في الفاعلين بالقصد والاختيار
فالبخت وما يكون منه انما يكونان في افراد الانسان الفاعلين بالقصد والاختيار
والاتفاق وما يكون منه قد يوجدان ايضا في غير افراد الفاعلين بالقصد
والاختيار ايضا كاطفال الانسان والبهائم والنباتات والاحجار كما
سيجيء وثانيا بقوله وفي الاشياء التي تكون فيها فعل اختياري يعني ان البخت
وما يكون منه يكونان في الاشياء التي تكون فيها فعل اختياري لما مر في المتن المذكور

المذكور والفعل الاختياري انما يكون في الانسان العاقل بالاختيار فالبخت وما يكون
منه انما يكون فيه والاتفاق وما يكون منه قد يكونان في غيره ايضا المتن الثامن
والخمسون قال المص ولهذا يجب ان يكون البخت في المفعولات الاختيارية
وله علاقة لان البخت السعيد يرى ان يكون اما متحدا مع السعادة او قريبا منها
والسعادة فعل ما لانه فعل حسن فالاشياء التي لا يقع ان تفعل بالاختيار لا يقع
ان تفعل بالبخت شيئا اقول قد علم في المتن السابق ان يكون البخت في الاشياء
تكون فيها الفعل الاختياري فاستنتج منه انه يجب ان يكون البخت في المفعولات التي
تفعل بالاختيار فقال ولهذا اي لكون البخت في الاشياء التي تكون فيها الفعل
الاختياري وجب ان يكون البخت متعلقا بالمفعولات التي تفعل بالفعل الاختياري
وهي التي تفعل بالرأي والتدبير وقصد الارادة والذي يفعل كذلك هو فقال
يفعل بالاختيار حقيقة ومالك لفعله والذي لا يفعل كذلك كالحمار والبقر فالاولى
ان يقال يفعل بصيغة المجهول لا يفعل بصيغة المعلوم ثم اذا قال وله علاقة ولان
البخت السعيد يرى ان يكون اما متحدا مع السعادة او قريبا منه ثبت وجوب
كون البخت متعلقا بالمفعولات التي تفعل بالفعل الاختياري وكونه موجودا
في الفعل الاختياري لان البخت السعيد اما عين السعادة او قريب منها وكل ما
يكون عين السعادة او قريبا منها موجود في الفعل الاختياري فالبخت السعيد
موجود في الفعل الاختياري ولما كان البخت السعيد موجودا في الفعل الاختياري
كان البخت على الاطلاق فيه ايضا لان ما يكون بالنظر الى شيء لا يبدل طبيعة ما هو
مطلق وصغرى هذا الدليل مركبة من جزئين والجزء الاول اي كون البخت السعيد
متحدا مع السعادة كانه منقول من السنة الناس ولهذا قال يرى والجزء الثاني
كانه اصلاح للاول يعني ان البخت السعيد ليس الا السعادة وهي ليست الا
البخت السعيد على ما ذهب اليه اكثر الناس وان لم يكن هذا صدقا فلا شك
انه قريب منها ومقارن بها لان السعادة تحصل من النفس الخيرة والافعال الحسنة
والقرناء الصالحة او من البخت السعيد قال المص في كتب الاخلاق ظاهر ان البخت
السعيد متصل ومقارن مع السعادة والكبرى تثبت بما قال المص في اول الاخلاق
من ان السعادة فعل اختياري حسن وبما قال ههنا من انها فعل ما اختياري لانه
فعل اختياري حسن فما يكون عين السعادة التي هو فعل اختياري حسن او مقارن
معها يوجد في الفعل الاختياري ثم استنتج وقال فالاشياء التي لا يقع فيها ان تفعل
بالاختيار لا يقع فيها ان تفعل شيئا من البخت يعني لما كان البخت موجودا في الاشياء
التي تكون فيها الفعل الاختياري او مقارنا معه فالاشياء التي لا يقع فيها ان تفعل
بالاختيار لا يقع ان تفعل شيئا من البخت المتن التاسع والخمسون قال المص
ولهذا لا يفعل لا غني ولا بهيم ولا طفل من البخت اذ ليس لها اختيار ولا يوجد
فيها بخت سعيد ولا سيء الا بالمشابهة كما قال برتوتارخوس ان الاحجار التي يبنى منها

محل القرابين نجتية لانها تعظم والمتصلة بها توطاء والانفعال من البخت يوجد فيها
ايضا بوجه ما اذا فعل فاعل مختار شيئا عليها ثم توالى فلا **اقول** استنتج مما سبق
عدم وجود البخت فى غير الانسان العاقل وعدم فعل غيرهم شيئا فقال اولا
ولهذا اى لو لما كان البخت انما يوجد فى الاشياء التى تفعل بالاختيار لا يفعل لا شى
ولا بهيم ولا طفل من الانسان من البخت وليس لشئ منها معلول بختى اذ ليس
لها اى لشئ منها اختيار ولا يوجد فيها اى فى شئ منها بخت سعيد ولا شقى الا
بالمشابهة اى مجازا اى لا يفعل شئ منها امرا من البخت سعيدا كان او شقيا حقيقة
فلو قيل ان بعضا منها يفعل من البخت وله بخت سعيد او شقى فانما يقال مجازا
لا حقيقة كما قال بروتاغورس ان بعض الاحجار التى يكون منها محل القرابين اى
محل ما كان يتقرب به اليونانيون الى الهتهم وهياكل الكواكب والاصنام كانوا
يتخذونها الهة نجتية اى لها بخت سعيد لانها تعظم اى لان بعض افراد الانسان يعظمونها
ويعبدونها راجين منها مطالبهم وسائر الاحجار القريبة منها المماثلة معها تكون
مفروشة لديها وموطوءة لاقدامهم اى لا نجتية اى لها بخت شقى ثم ذكر وجها
اخر به يسمى الاشياء المذكورة نجتية او لا نجتية فقال والانفعال من البخت
يوجد فيها ايضا بوجه يعنى ان الاشياء المذكورة تكون نجتية ايضا اذا فعل فاعل
مختار شيئا عليها من البخت ومن غير ارادة وقصد كما اذا وضع صبى فى مسكن
الاسد ليهلكه او طرح فى البحر ليغرق ووقع ان سلم ونال مرتبة رفيعة فهذا
الطفل يسمى نجتيا وسلامته ونيله المرتبة العالية حاصلان من البخت لانه معلول
بختى لمن وضع او طرح وكذلك فى الاجسام اللانفسية اذا دحرج احد حجرا مثلث
الشكل حين يبنى بيتا لان يضعه فى موضع كذا فتدحرج ووقع ان يقوم فيه
بوجه مناسب يقال هذا الحجر انما قام كذلك من البخت **المتن الستون قال المص**
لكن الاتفاق يوجد فى سائر الحيوانات واكثر اللانفسية ايضا كما نقول جاء الفرس
اتفاقا لانه الجائى سلم ولم يجئ لاجل السلامة وكما نقول سقط ذو الاقدام الثلث
اتفاقا لانه قام مناسبا للقعود ولم يسقط لاجل القعود **اقول** لما بين ان
البخت لا يوجد حقيقة الا فى الفاعلين بالاختيار لاجل غاية معينة شرع ان يبين
عموم الاتفاق منه فقال لكن الاتفاق يوجد فى سائر الحيوانات واللانفسية
الكثيرة ايضا ولا شئ من البهائم فاعلا بالاختيار لان الاختيار لا يكون بلا عقل
كما قال فى المتن الخامس والخمسين وكل واحد منها تفعل لاجل الغاية كما قال
فى الفصل الثامن من هذا الكتاب فما يقع فيها نادرا سوى الغاية المقصودة
فهو واقع من الاتفاق وانما قال واكثر اللانفسية لعدم علمه بوجود الاتفاق
فى جميعها ولكفايته فى بيان عموم الاتفاق كيف لا ومادة الافتراق يكفى ان تكون
واحدة قوله ايضا اى كما يوجد فى الفاعلين بالقصد والاختيار ومثل بمثالين
فقال اولا كما نقول جاء الفرس اتفاقا لان الجائى سالم ولم يجئ لاجل السلامة

السلامة يريد اذا رتب صفوف للقتال وكان فرس من افراسهم عطشانا وراى
عين الماء فجاء اليها ليشرب ووقع ان هلك جميع سائر الافراس فى المقاتلة فنقول
جاء الفرس اتفاقا وانما نقول كذلك مع ان مجيئه اليها لاجل شرب الماء لان الاتفاق
لان هذا الفرس الجائى سالم اتفاقا ولا نقول انه سالم من البخت لانه لم يجئ اليها
بالقصد والاختيار اذ لا اختيار له وانما نقول انه سالم اتفاقا لانه وقع سلامته
زائدا على غاية مجيئه اليها التى هو الماء ورفع العطش لانه لم يجئ اليها لاجل السلامة
بل لاجل شرب الماء ورفع العطش وقال ثانيا وكما نقول سقط ذو الاقدام
الثلث اتفاقا اى اذا سقط سرير ذو اقدام ثلث من الفوق ووقع ان قام
على اقدامه قياما مناسبا للقعود عليه نقول انه قام كذا اتفاقا لانه قام قياما ما
مناسبا للقعود عليه ولم يسقط لاجل القعود **المتن الحادى والستون قال المص**
فظهر انه اذا وقع فى الاشياء المجعولة على الاطلاق لاجل شئ امر لا تحدث هى لاجله
ويكون علته خارجة نقول انه وقع من الاتفاق وكل من الاشياء التى تقع
من الاتفاق من الاشياء المحدثة بالاختيار نقول انه وقع من البخت **اقول** حصل مما
ذكر انفا فى اول جزء هذا المتن تعريف الاتفاق وليظهر بهذا التعريف والعموم الواقع
بين البخت والاتفاق ذكر فى جزئه الثانى الاشياء التى يجتمع فيها الاتفاق مع
البخت فقال نقول وقع شئ من الاتفاق اذا وقع هذا الشئ بين الاشياء التى
فعلت على الاطلاق لاجل شئ اخر لا لاجله وكان علته خارجة وبين الاتفاق جوال
ثلث الاولى بوان الاشياء التى يكون فيها الاتفاق يجب ان تحدث على الاطلاق
لاجل غاية الثانية ان لا تحدث لاجل ما وقع بالاتفاق الثالثة ان يكون علة ما وقع
من الاتفاق خارجة قال المجعولة على الاطلاق اى بالذات سواء جعلت بالاختيار
او لا لاجل شئ اى غاية ثم قال امر لا تحدث هى لاجله اى صدور الاشياء المحدثة على الاطلاق
لاجل شئ يجب ان لا تحدث لاجل هذا الامر الاتفاقى الواقع بعدها والا لكانت
مقصودا بالذات فلم يكن اتفاقيا ثم قال ويكون علته خارجة يشير به ان المعلول
الاتفاقى يحصل بالعرض ويتبع لعلة الاشياء المحدثة لاجل شئ لان ما يكون عارضا
لشئ يكون خارجا عنه فلما كان المعلول الاتفاقى تابعا بالعرض لهذه العلة يصدق
ان يقال علته خارجة او قال يريد به ان العلة التى يتبعها الاتفاق خارجة من المعلول
الاتفاقى لان هذه العلة لا تميل بالذات اليه بل الى غيره الذى يقع بعده المعلول
الاتفاقى واعلم انه يجب ان يقيد قوله اذا وقع فى الاشياء المجعولة على الاطلاق
لاجل شئ امر بقيد نادرا اذ لو وقع دائما او كثيرا لم يكن اتفاقيا كما مر وانما
لم يذكره لكونه معلوما مما سبق ثم قال وكل من الاشياء التى تقع من الاتفاق فى الاشياء
المحدثة بالاختيار نقول انه وقع من البخت اذ علم مما مر ان البخت وما هو منه
انما يكون فى الفاعلين بالاختيار **المتن الثانى والستون قال المص** وتوماتن
اى العبث علامة لانه يقال اذا فعل فعل لاجل شئ ولم يترتب عليه هذا الشئ

كما انه اذا مشى احد لاجل الخلوة ولم تحصل نقول انه مشى عبثا والمشى صار عبثا
كان العبث هو الفعل الذى يفعل لاجل شئ ولم يترتب عليه وكان مناسبا له
لانه لو قال احد انه اغتسل عبثا لانه لم تنكسف الشمس يكون اضحوكة لانه لا يكون
هذا لاجله اقول يريد ان يبين فى هذا المتن والاتى ان الاتفاق يوجد فى الافعال
التى تفعل لاجل الغاية وان المعلول الاتفاقى يكون مغايرا لهذه الغاية ويستدل
عليه بدلالة لفظ آفتوماتون المركب من آفتو الذى بمعنى لام التعريف و
ماتن بمعنى العبث ثم ركبوهما وقالوا آفتوماتون واستعملوه بمعنى الاتفاق
كما استدل فى المتن السابع من خامس الثمانية على التبدل بدلالة لفظ
متاوولى فانه قال فيه ان كل تبدل يكون من شئ الى شئ ويظهر هذا اسم متاوولى
لانه يدل على كون شئ بعد اخر وكون الاخر اول والاستدلال بمدلولات
الالفاظ مقبول عندهم لانها على ما قال المص فى الفصل الثالث من ثالث
الخطابة صور الاشياء وتحقيقه ان مدلول الاسم ليس الا التعريف المجمل كما ان
التعريف ليس الا مدلوله المفصل لان المعنى الذى يدل عليه الاسم تعريف
للشئ كما قال المص فى المتن الثامن والعشرين من رابع ما بعد الطبيعة وبين
فى هذا المتن مدلول العبث ثم يحصل منه فى المتن الاتى مقصوده قال
ومعنى الاتفاق كما قلنا وتوماتن اى العبث علامة اى دليل عليه لانه
يقال اذا فعل فعل لاجل شئ ولم يترتب عليه اى على هذا الفعل هذا الشئ
ثم بين هذا بالمثال وبالفاظ ظاهرة فقال كما انه اذا مشى احد لاجل الخلوة
ولم تحصل نقول انه مشى عبثا اى اذا مشى احد لاجل خلوة المعدة من الطعام اى
لاجل هضمه ليأكل بعده الطعام ولم يحصل الهضم ولم يأكله نقول انه مشى عبثا
والمشى صار عبثا ولفظ لاپاقسو الذى ترجمناه بالخلوة يجئ ايضا بمعنى
كثرة الاكل فالمعنى على هذا كما انه اذا مشى احد لغاية كثرة اكل الطعام بعده
ولم تحصل ولم تترتب كثرة الاكل بعد المشى نقول انه مشى عبثا ثم بين هذا
بقوله كان العبث هو الفعل الذى فعل لاجل شئ ولم يترتب هذا الشئ
على هذا الفعل وقد كان مناسبا لان يترتب عليه وانما قال وقد كان مناسبا
لان يترتب عليه لانه لو قال احد انى اغتسلت عبثا لانه لم تنكسف الشمس
كان اضحوكة يعنى يجب لان يقال فعل عبثا ان يكون مشروعا فيه بقصد ان يترتب
عليه غاية مناسبة له ولم تترتب عليه فلو لم يشرع فيه بمثل هذا القصد بل
لاجل غاية لا مناسبة لا يقال عبثا مثلا لو اغتسل احد فى الحمام لاجل الصحة
لا يقال انه اغتسل عبثا لو لم تنكسف الشمس ومن قال انى اغتسلت عبثا
لانه لم تنكسف الشمس يكون اضحوكة لانه لا يكون الاغتسال لاجل غروب
الشمس المتن الثالث والستون قال المص كذلك الاتفاق بالنظر
الى الاسم لانه آفتوماتون لانه يسقط الحجر لا لاجل الضرب فيسقط من الاتفاق

من الاتفاق لانه كان ممكنا ان يسقط احد لاجل الضرب اقول قال سمپلقيوس ان
ماتن اى العبث على ثلثة معان الاول لا يترتب على فاعله شئ سوى حرمان غايته
المخصوصة كالمشى لتحريك الجوع اذا لم يترتب عليه والثانى هو الفعل الذى يترتب
عليه غاية مغايرة للغاية التى قصد بها الفاعل من هذا الفعل كما اذا قصد الكيميا وى
ان يفعل من الزيبق فضة ولم يفعلها بل فعل رمادا مغايرا للفضة المقصودة له والثالث
يكون اذا فعل احد فعلا لاجل غاية وحصلت وحصل معها شئ اخر ليس له ارتباط
بهذه الغاية بل وقع بالعرض وهذا الواقع بالعرض يسمى آفتوماتن اى عبثا اولى
آفتوماتون اى اتفاقا ثم مثل بما لو سقط حجر من مكان مرتفع ليسكن فى حيزه الطبيعى
واتفق ان يكون تحته احد فوقع عليه فضربه فهذا الضرب آفتوماتن اى اتفاق
لانه سقط لا لاجل الضرب فسقط من الاتفاق ولو اسقطه احد لاجل ضربه فضربه
لم يكن الضرب اتفاقيا بل معلولا للعلة الفاعلية المعلولة التى هى المسقط لاجل الضرب
واليه اشار بقوله لانه كان ممكنا ان يسقط احد لاجل الضرب ومما ذكر تعرف ظاهرا
ان الاتفاق يكون فى الاشياء التى تكون لاجل الغاية المتن الرابع والستون قال
المص ولا سيما ما يكون من البخت يفترق مما يكون من الاتفاق فى الاشياء التى تكون
من الطبع لانه اذا حدث شئ لا على مقتضى الطبع لا نقول انه حادث من البخت
بل من الاتفاق وهذا ايضا مغاير لان علة هذا خارجة وعلة ذلك داخلة اقول
فى هذا المتن زيادة افتراق الاتفاق من البخت وقال ولا سيما ما يكون من البخت
ينفك مما يكون من الاتفاق الى اخره يعنى ان المعلول البختى يفترق من المعلول
الاتفاقى زيادة افتراق وكذا البخت من الاتفاق لان الاتفاق والاتفاقى يوجد
فى الاشياء التى تكون من الطبع ولا يوجد فيها البخت والبختى لان البخت والبختى
انما يوجدان فى الفواعل بالقصد والاختيار ومفاعيلها الاختيارية والاتفاق
والاتفاقى يوجدان ايضا فى الفواعل بالطبع ومفاعيلها الطبيعية فالمعلول
البختى والبخت يفترق من المعلول الاتفاقى والاتفاق اى لا يوجدان فيما يوجدان
هما فيه اما ان البخت والاتفاق يوجدان فى الفواعل بالقصد والاختيار و
مفاعيلها الاختيارية فقد علم مما مر مرارا واما ان الاتفاق والاتفاقى يوجدان
ايضا فى الفواعل بالطبع ومفاعيلها الطبيعية ايضا ولا يوجد فيها البخت والبختى
فيثبت بما قال المص لانه اذا حدث شئ من الطبع لا على مقتضى الطبع كما اذا
حدث انسان من الطبع بثمانية اصابع لا نقول انه حادث من البخت بل نقول
انه حادث من الاتفاق ثم قال وهذا ايضا مغاير لان علة هذا خارجة وعلة
ذلك داخلة اى ما يحدث من الاتفاق مغاير ايضا لما يحدث من البخت لان
علة ما يحدث من الاتفاق خارجة كعلة ضرب الحجر الساقط من الفوق زيدا
هى طبيعة الحجر الخارجة من المضروب وعلة ما يحدث من البخت داخلة فى صاحب
البخت لان العقل الفاعل بالاختيار الذى علة ما يحدث من البخت داخلة فيه

يعنى الفعل الذى صح

بين صح

والستون صح

المتن الخامس قال المص فذكرنا الاتفاق وما البخت ووجه الافتراق
بينهما وكل واحد منهما يكون من وجوه العلل التي يكون فيها مبداء الحركة
لانها علة واما الاشياء التي تكون من الطبع او العقل لكن كثرة هذه محصورة
اقول حصل مما ذكر الى ههنا انه بقي وحل البحثين الاخيرين اللذين ذكرهما
في المتن التاسع والثلثين فقال ومما ذكرنا الى ههنا للبخت والاتفاق
علم تعريفهما وعلم وجه الافتراق بينهما واما بحث انهما موجودان او لا
فعلم حله ايضا مما ذكرنا فانه قد بين ان العلة بالعرض متحققة في الخارج وانهما
داخلتان فيها وانهما ليسا لفظين مهملين بل لكل منهما معنى محصل ويحل ههنا
البحث الاول المذكور فيه ايضا اي الى اي جنس من العلل الاربع يرجع و
يدخل البخت والاتفاق حين قال وكل واحد منهما يكون من وجوه العلل
التي يكون فيها مبداء الحركة اي يكون كل واحد منهما راجعين الى العلة الفاعلية
وداخلين فيها لان البخت يتبع الفاعل المختار والاتفاق يتبع الفاعل الطبيعي
ولما كان لمتوهم ان يتوهم يلزم مما ذكر ان يكون كل منهما علة متعينة لان الطبع
والعقل معين محدود ودفعه بقوله لكن كثرة هذه غير محصورة يعني نعم ان الطبع
والعقل معين محدود كما قلت لكن كثرة المعلولات البختية والاتفاقية
غير محدودة ولا معينة لانهما توجدان من البخت والاتفاق اللذين هما علتان
بالعرض المتن السادس والخمسون قال المص ولما كان الاتفاق والبخت
علتين للاشياء التي يكون العقل والطبع علة لها بالذات اذا كان لها علة
بالعرض ولا شيء مما بالعرض اقدم من الاشياء التي تكون بالذات وظاهر
ان العلة بالعرض ليس اقدم من العلة بالذات اقول للمحقق ان البخت و
الاتفاق علتان بالعرض وتابعان للعقل والطبع واستدل منه ههنا ان ما
قال ذيموقريطس من ان البخت او الاتفاق علة لوجود الفلك والعاليات
كذب ويذكر في هذا المتن ثلث مقدمات احدها هو ان البخت والاتفاق
علة بالعرض للاشياء التي يكون العقل والاتفاق علة بالذات لها كما علم مما مر
وثانيتها هي انه لا شيء مما بالعرض اقدم من الاشياء التي تكون بالذات يعني كل
ما بالعرض مؤخر مما بالذات لان ما بالعرض تابع لما بالذات فلو لم يوجد ما بالذات
او لا يستحيل ان يوجد ما بالعرض وهكذا قال في المتن التاسع والثلثين من تمام
الثمانية وهو ان ما هو علة بالذات اقدم وانما يكون علة بالنظر الى الغير
وثالثتها ان العلة بالعرض ليست بمتقدمة من العلة بالذات يعني العلة بالعرض
متأخرة من العلة بالذات المتن السابع والستون قال المص فالاتفاق
والبخت متأخران من العقل والطبع فلو كان الاتفاق علة للفلك لوجب
البتة ان يكون العقل او الطبع علة للاثر الكثير وللعالم اقول يعني لما كان
الاتفاق والبخت علة بالعرض والعقل والطبع علة بالذات وكان كل علة

علة بالعرض متأخرا من العلة بالذات فالاتفاق والبخت متأخران من العقل
والطبع فلو كان البخت او الاتفاق علة للفلك والعاليات كما قال ذيموقريطس
لوجب البتة ان يكون العقل والطبع علة قبلهما للاثر الكثير وللعالم لان العقل
والطبع من حيث انهما علتان بالذات متقدمان من البخت والاتفاق قال الشارح
واذ تقدم المتون المتعلقة بالبخت والاتفاق فلا بأس ان نذكر بحثا واحدا لهما
ليعلمهما بكمال العلم بحث واحد في البخت والاتفاق اعلموا ان ما قال المص في بيان
البخت والاتفاق قبله الحكماء الذين جاؤا بعده وسلمه متكلموا النصارى قرنا
بعد قرن وحرروهما في كتبهم وقرروهما في مدارسهم كما حررهما وقررهما المصنف
وبين كلهم انهما علة بالعرض بالوجه الذي ذكره المص الى ههنا وقالوا ان ضرب
الجدار فقط من المكان المرتفع ليسكن في حفرة من يمر من تحته واقع اتفاقا ووجدان
من ذهب الى السوق ليشتري ما لزمه غريمه واقع من البخت وقالوا ان كلا منهما
امر موجود في الخارج ليس بخارج من العلل الاربعة بل داخلا في العلة الفاعلية
يتعاقب المعلول الذي يقصده ويفعله الفاعل المختار او الطبع بالذات لكن
القول الثالث الذي ذكره المص في المتن السابع من ان البخت علة لا ظاهرة
للعقل الانساني وامر الهي شريف قد كان رسخ في القلوب من الزمان القديم
بحيث لم يخرج منها الى الان وقد كان البخت بهذا المعنى معبودا لاكثر الطوائف
سيما طائفة اليونان واللاتين فانهم بنوا الكنائس والهياكل واصناما فيعظموه
ويعبدوه وكان بعده حكماء اليونان امام مقدمهم افلاطون في اوائل الكتاب الرابع
من النواميس ان الله تعالى تصرف في الكل والبخت والفرصة اي الوقت
المناسب متصرفات مع الله تعالى في الامور الانسانية وقال معاصره ذيموستنوس
رئيس بلغاء اليونان في رسالته التي ارسلها الى فيليبوس والد اسكندر الرومي البخت
اعظم لوازم الاشيا لحصول جميع مصالح الانسان بل كلها وقال قبلهما اورباوس
في مقالته لمدح البخت معبود غير مغلوب وانشدوا في مدح البخت السعيد اشعارا
وقصائد لا تحصى وكذلك في ذم الشقي تركنا ذكرها لعدم افادتها فائدة معتدا
بها لكن رأينا ان نذكر ما قال المص في الفصل الرابع عشر من المقالة السابعة من كتاب
اوذ مونيا في الاخلاق فنقول قال فيه اذا لم يفعل الحكمة الخلقية فقط اليه والغنا
اي السعادة والفضيلة بل نقول سعداء البخت ايضا يعيشون تعيشا حسنا لان
بختهم السعيد يفعل السعادات المصادفة التي تكون للعلم ايضا اي تكون مناسبة لان
يبحث عنها يجب ان ينظر هل يكون البختي واللابختي من الطبع ام لا منه وكيف يكون
الامر لانا نرى ان بعض الناس بختيون والبله في اكثر الاشياء الذين بختهم سعيد
يفعلون افعالا حسنة والبخت كثيرا ما يوجد في الاشياء الصناعية ايضا كما في صناعة
الحرب والملاحية ثم قال سائلا فلما وجد امثال هؤلاء البختيين فهل يكونون مستعدين
من طبيعة ما لان يفعلوا امثال هذه الافعال الواقعة ام لا واجاب ههنا بان البعض

يظنون ان البعض يكونون كذلك من الطبع والطبع بحالهم كذلك من آن الولادة
ثم ذكر نظيرا لهذا وقال كما ان بعض الانسان يكون ازرق العين وبعضه يكون
العين من آن الولادة ويمتاز ان بصورة ما كذلك البختي واللابختي لان عدم
كون فعل هؤلاء البختيين حسنا بالحكمة ظاهر من ان البله والمجانين الذين ليس
لهم حكمة ولا عقل يعقلون كثيرا ما افعالا حسنة وان المهرة في صنعة الملاحية
جربوا البخت السعيد نادرا واوجب هذا ايضا في لعب النرد فان احد اللاعبين
يكسب في طرح الكعبتين اموالا كثيرة والاخر لا شيئا ويجد الابله هذه السعادة
والثروة واما من حسن فعل الطبيعة او كما قالوا من محبة الله تعالى وعنايته التي بها
يجرب المتقي التقي لطف البخت وكرمه فكما يستعمل السفينة المعمولة معوجة
على الاستقامة لكن لا لكونها معمولة كذا بل لان لها ملاحا عالما باستعمالها كذلك
للابله البختي ملك خير متصرف فيه ثم اعترض عليه وقال هذا مردود لانه لا ينبغي
ان يحبه الله تعالى والملك الخير ازيد من العالمين الكاملين ثم قال فلما وجب
ان يكون مصادفة الخير البختية اما من الطبع او من عناية الله تع او العقل اي الحكمة
لكنه لا يحصل من الاخيرين فوجب ان يحصل من الطبع ثم اعترض على هذا ايضا وقال
ما حاصله ان الواقع البختي لا يقع دائما او كثيرا على نسق واحد والواقع من الطبع
يقع دائما او كثيرا على نسق واحد فالواقع البختي لا يقع من الطبع وايضا لو كان
الواقع البختي من الطبع فكما لا نسمي عدم حدة البصر لازرق العين بختيا بل طبيعيا و
لا نقول انه من البخت بل من البخت كذلك كان يجب ان لا يسمى الواقع البختي بختيا
وواقعا من البخت بل طبيعيا وواقعا من الطبع والتالي خلاف الواقع فكذا المقدم
فثبت انه ليس من الطبع ثم قال ما خلاصته مثل البخت ام موجود ام لا وان كان
موجودا فهل هو علة لشيء ام لا واجاب بانه يجب ان يكون موجودا وان يكون
علة يحدث منها بعض الخيرات والشرور وهل ينبغي ان يخرج ويصدق الا يكون
شيء من البخت لكنه اذا وجد علة اخرى فلاجل انها لا نراها نقول انها هو البخت
قال الشارح فانظر ايها الطالب لمعرفة البخت وفتش اي علة العلة التي قال
المص في حقها فلاجل انها لا نراها نقول انها هو البخت واعلم ان هذه العلة ليست
العلة التي تقصد بالذات المعلول الذي يتبعه المعلول الذي يسمى بختيا ايضا
مثلا ليست العلة الغير المرئية لوجدان الكنز من البختي حفار الارض وحفرها وكذا
ليست العلة الغير المرئية لوجدان الغريم الذاهب الى السوق او فرها بها لانها
مرئية والعلة التي نسميها بختا غير مرئية فهي غير هذه وهي علة بالذات لوجدان
الكنز ولوجدان الغريم وهما معلولان لها بالذات ايضا وان كانا معلولين
بالعرض بالنسبة الى الحافر والحفر والذاهب والذهاب كما قال المص في الفصل
السابق وسببه ظاهر لانه ينظر في الكتب الطبيعية الى الاشياء المادية لماذا
كالحافر والحفر ووجدان الكنز والذاهب والذهاب ووجدان الغريم فعلى

فعلى هذا الحافر والحفر والذاهب والذهاب علتان بالعرض لوجدان الكنز
والغريم لانه لا يجد كل حافر كنزا ولا كل ذاهب الى السوق غريمه والبخت علة
لهما بالذات وانما سماه المص في الفصل السابق علة بالعرض لتعاقبه فان يكون
علة بالفعل للفاعل الطبيعي ومعلوله الطبيعي كالحافر والحفر للماء مثلا وليس ببعيد
عن الحق ان يكون معلول واحد بالنسبة الى العلة السافلة معلولا بالعرض
وبالنسبة الى العالية معلولا بالذات كما اذا كان احد متيقنا بان في موضع
معين كنزا وامر اخر جاهلا اياه ان يحفر فيه قبرا وقصد ان يجد هو الكنز ولكن
لم يعلمه قصد بحفر الاخر فوجد الكنز فان وجدان الكنز معلول بالعرض للحافر
وبالذات للآمر ثم قال المص بلا فاصلة مما سبق ولهذا عرفوه بانها علة
مناسبة لفكر الانسان يعني لكون البخت غير مرئية لنا عرفوه بانها علة مناسبة
لفكر الانسان ومشابهة له في عدم الرؤية فكما ان فكر الانسان فوق المحسوسات
كذلك البخت فوقها وهو على ما قال المص في هذا الفصل عناية عالية ونفحة
في النفس الناطقة وواردة فيها هو مبدأ يحرك الانسان ويشوقه الى بعض
اشياء ويفعلها في وقت مناسب ووجه لائق بها بلا فكر وروية كما يفعلها العقلاء
بالتدبير ثم شرع ان يبين هل يكون البخت علة لان نشتاق واي شيء مبدأ الحركة
الواقعة في انفسنا فقال كانه يسأل احد هل يكون علة لان نشتاق شيئا في وقت
المناسب وان كان كذلك يكون للجميع لانه يكون للتعقل والنصح ايضا لان الناصح
لم ينصح بهذا قبل ان ينصح بل له مبدأ ولم يتعقل العاقل هذا قبل ان يتعقل والا
لتسلسل التعقلات وليس العقل مبدأ للتعقل ولا النصيحة للنصح فليس هذا
الا البخت فيحصل الجميع من البخت ويوجد مبدأ لا يوجد فوقه مبدأ اخر
وهذا المبدأ لما كان كذلك بالذات والموجود ويقدر ان يفعل هذا اي
جميع الاشياء وان يسأل لم كان البخت كذلك هو ان يسأل ما الشيء الذي
يكون مبدأ لحركة النفس ويظهر ان يكون كذلك اي كما يكون الواجب تع
في الكل وبالعكس يكون الكل في الواجب لان الكل يحركه الواجب الموجود
فينا اي في جميع الموجودات وليس للعقل عقل بل المبدأ اعلى منه وليس شيء
اعلى من العلم الا الواجب تعالى لان القوة آلة العقل ولهذا قال القدماء
ان السعداء من البخت هم الذين يحركون بلا فكر الى ان يفعلوا بالاستقامة ولا
يناسبهم الارادة فان لهم مبدأ اعلى من العقل والارادة والاخرون ذوو
العقل والتدبير وليس لهم ذلك المجاذيب لا يقدرون على هذا لانهم يحركون
بلا عقل وتدبير والذين يكونون عاقلين وعالمين اخبارهم بالغيب سريع
وثابت ولا ينبغي ان نشتبه في ان هذا حاصل من الفكر لكن البعض يستعملون
التجربة وبعضهم ملاحظة العادة وهذه مربوطة بالله تعالى الذي يعلم الحال
والمستقبل والموجود وكذلك الذين يكون عقلهم مطلقا ولهذا يقع رؤيا

السود ويبين صادقة وعلى الفور وظاهر ان انواع السعادة اثنان احدها
الهية ولهذا يقال لمن كان سعيدا انه فعل شيئا بعون الله تعالى وهو الذي
يفعل على مقتضى الالهام الرباني والاخرى وهي التي يفعل صاحبها بلا الهام
وكلاهما يفعلان بلا فكر وتلك سعادة متصلة وهذه سعادة لا متصلة وقال
في الفصل السابع من ثاني الخطابة عند بحثه عن اخلاق سعداء البخت يترتب
على البخت السعيد خلق احسن وهو انهم يحبون الله تع ويتوكلون عليه مؤمنين
به بسبب الحسنات الحاصلة لهم من البخت **الفصل السابع في ان اجناس العلل
اربعة فقط وان الطبيعي يبرهن كل واحد منها المتن الثامن والستون
والتاسع والستون** قال المص وكون العلل موجودة بعدد ما قلنا ظاهر لانها
تكون بقدر عدد ما يشمله السؤال بلم لان السؤال به يرجع اما الى ما هو الاخير
في اللامتحركات كما في الرياضيات لانه يرجع الى حدي الخط المستقيم والمتقادرين
او الى حد شئ اخر الاخيرة او الى المحرك اولا مثل لم حاربوا لانهم سرقوا او
الى الغاية مثل لم حاربوا ليكونوا حاكمين او الى الاشياء التي تكون مادة فظهر
ان العلل هذه وبهذا القدر اقول لما فرغ من بيان البخت والاتفاق شرع
ان يثبت ان اجناس العلل اربعة فقط لانه كان يعد بعيدا ان يكون اجناس
علل معلولات لا تحصى اربعة وانما اثبت هذا بعد ذكر البخت والاتفاق لانه
لو لم يبين دخولهما في العلة الفاعلية لما امكن اثبات كونها اربعة فقط فقال
وكون العلل موجودة بعدد ما قلنا اي اربعة اجناس ظاهر ووضع كونها موجودة
مسلما معلوما مما سبق واستدل على كونها اربعة بقوله لانها تكون بقدر
الماخوذ يعني ان مقدار عدد العلل يكون بمقدار عدد ما يشمله السؤال
بلم لان السؤال به يطلب به العلة مطلقا والجواب عنه يكون بها لكن السؤال
بلم يشتمل على اجناس العلل المذكورة فقط لا على اكثر منها بحيث يمكن ان يجاب
بها تماما عن جميع الاسولة الكائنة بلم كان او صار شئ كذا فاجناس العلل
اربعة فقط وثبت كون السؤال مشتملا على اربعة اجناس العلل فقط باستقراء
الاسولة الواقعة في العلوم النظرية والعملية اللتين ينحل فيهما السؤال بلم
بذكر العلل الاربعة فقط وبين اولا شموله للعلة الصورية حين قال لان
السؤال به يرجع اما الى ما هو الاخير في اللامتحركات كما في الرياضيات
قال سمبلقيوس وكثير من الشراح ان مراد المص من اللامتحركات العلوم
الرياضية سماها لا متحركة لانها يجردها العقل عن المادة المحسوسة والحركة
فعلى هذا الشرح يبين المص بهذا القول رجوع السؤال بلم الى الماهية
اي العلة الصورية في العلوم الرياضية فقط فقال اخرون منهم وقوم ثامستيوس
مراده منها ليس العلوم الرياضية فقط بل جميع الموجودات الغير المتحركة
اللاهيولانية كالعقول والامور الرياضية على ما يشعر به التمثيل بقوله كما في

اربعة

في الرياضيات وعلى هذا الشرح يبين المص رجوع السؤال بلم الى السؤال
عن العلة الصورية في علم ما بعد الطبيعة والرياضي لكنه اورد الامثلة عن
الرياضيات لكون المتعلمين عالمين بها قبل الطبيعيات في زمانه ومراده مما
هو الاخير المذكور فيه الماهية اي الصورة وانما وصفه بالاخير لانا نجيب عن السؤال
بلم كان شئ كذا او صار شئ كذا بالحد المذكور فيه الصورة بالاخرة لانه
ليس بعد الوصول الى الحد الموصل اليه حركة ما اخرى وهذا ليس بمنحصر في اللامتحركات
بل يكون في غيرها ايضا لكن المص مثل من الرياضيات حيث قال لانه
يرجع الى حدي الخط المستقيم او المتقادرين او الى حد شئ اخر الاخيرة
مثلا لو سئل لم يكون هذا الخط مستقيما او لاي شئ يكون هذا الخط مستقيما نجيب بذكر
حد الخط المستقيم بان نقول لانه اقصر الخطوط الواقعة بين النقطتين ولو سئل
لم كان هذه الزاوية قائمة نجيب بذكر حد الزاوية القائمة بان نقول لانها
احدى الزاويتين الحادثتين عن جنبي خط واحد مستقيم قام على مثله ولو سئل
لم كان هذان الخطان مثلا متقادرين نجيب بذكر حد المتقادرين بان نقول
لانهما يتقدران بمقدار واحد ولو سئل لم كانت الخطوط المخرجة من مركز الدائرة
الى محيطها متساوية نجيب بذكر حد الدائرة بان نقول لان الدائرة شكل
مسطح يحيط به خط واحد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه ولو سئل لم صار الثلج مفرقا للبصر فاجيب لانه ابيض يرتفع هذا
السؤال لا غير لانه يسأل ايضا لم يفرق الابيض البصر لكنه متى ما سمع حد
الابيض وهو المفرق للبصر ينقطع السؤال بالكلية كما لو سئل لم صار
زيد ضاحكا واجيب لانه ناطق لا ينقطع السؤال بالكلية لانه له ان يسأل
ويقول لم صار ناطقا فاذا اجيب بانه انسان وكل انسان حيوان ناطق
ينقطع السؤال بالكلية ولهذا قال المص في الفصل الرابع من اول ما بعد
الطبيعة ان الماهية والصورة علة لان السؤال بلم ينقطع بذكرها وينبغي
ان يبين ههنا الفرق بين العلوم الرياضية والطبيعية فنقول ان الفرق
بينهما هو ان الاسولة الموردة في الطبيعيات تنحل بذكر سائر العلل ايضا
كما سيجيء والموردة في الرياضيات بذكر العلل الصورية فقط لانها وان
كانت متعلقة بالمادة لكنها ليست حسية بل خيالية فقط كما علمه المصنف
في الفصل السادس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ولهذا تكون مجردة عن كل
حركة ومن ثمه يخرج منها العلة الفاعلية التي منها مبداء الحركة كما قال المصنف
في المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب ويخرج منها ايضا العلة الغائية
المقولة حقيقة كما بينه المص في المتن الثالث من ثالث ما بعد الطبيعة وقد
تكلمنا لهذا في الفصل الثالث من البحث الاول بعد المقدمة لهذه الثمانية
ولما كانت الرياضيات تفتش العلة الصورية فقط اراد المص حين كان

يتكلم للعلة الصورية انه يمثل لها ببعض الامور الرياضية ومنه يعلم امثلة الاخر كما
المابعد الطبيعية فانها مجردة عن المادة الخيالية ايضا وعن كل حركة ثم ذكر
العلة الفاعلية حيث قال والى المحرك اولا كسؤال لم حاربوا لانهم سرقوا
اذا وآثار الغوچويين ذهبوا الى جزيرة موره وسرقوا الاموال الكائنة
في كنيسة من بعض مدنهم فاجتمعوا اصحاب المدينة وحاربوا معهم فلو سئل
لم حارب اهل الجزيرة مع الغوچويين يقال في الجواب لانهم سرقوا اي
سرق اموالهم الكائنة في الكنيسة فالعلة الفاعلية الاصلية للمحاربة هي
السرقة ثم قال لبيان رجوع السؤال بلم الى الغاية او الى الغاية مثل
لم حاربوا ليكونوا حاكمين يريد انه يقول ان سأل احد لم حارب اهل بلدة
آتنه مع بلدة كورنثس اجيبنا ليكونوا حاكمين عليهم ثم قال لبيان رجوعه
الى العلة المادية او الى اللاتي تكون مادة وهي انما تكون في الاشياء التي تتكون
وبعد كما في الصنائع والعلم الطبيعي لان السؤال فيهما بلم قد يرجع الى السؤال
عن المادة يحصل عنها الاجسام الصناعية والطبيعية مثلا لو سئل لم يفسد السرير
التخت يجيب لانه مركب من الاخشاب القابلة للفساد وكذا لو سئل لم صار الانسان
قابلا للفساد يجيب لانه مركب من العناصر الاربعة المتضادة الكيفيات و
يستدل على الانحصار العلل في الاربعة بما قال المص بانه يقال كلما اجبنا حال
كوننا مشغولين في جميع العلوم عن السؤال بلم جوابا تاما شافيا بذكر العلل
الاربعة من غير احتياج الى ذكر شئ اخر يلزم انه تنحصر العلل في الاربعة ولا يكون
شئ اخر مغاير لواحدة منها علة والا لكان امرا زائدا غير محتاج اليه اصلا لكن
المقدم حق فكذا التالي والى هذا اشار المص حين قال فظهر ان العلل هذه
وبهذا العدد المتن السبعون قال المص ولما كانت العلل اربعا فللطبيعي
ان يعلم بالوجه الطبيعي من كلها ويورد السؤال بلم اليها ويعين بالوجه الطبيعي
المادة والصورة والمحرك والغاية وكثيرا ما تجتمع الثلث في واحد منها
لان الصورة والغاية واحدة بالعدد والذي منه الحركة اولا متحد معهما بالنوع
لان الانسان يلد انسانا اقول لما فرغ من تعليم العلل الاربع شرع ان يبين المقصود
من تعليمها اي انه يتبين بان الحكيم الطبيعي يستعمل جميعها او بعضها فقط فحكم بان
الحكيم الطبيعي ينبغي ان يعلم العلل كلها ويبرهن بها بوجه طبيعي بانه يورد السؤال
بلم الى السؤال عن المادة او الصورة او المحرك اي الفاعل او الغاية
وانما قال بالوجه الطبيعي لانه لا يجب على الطبيعي ان يعلم ويبين هذه العلل
بكل وجه مثلا بالوجوه المنطقية والوجوه الالهية بل عليه ان يعلمها ويوردها
بوجه طبيعي ماخوذة من المبادي المختصة بالحكمة الطبيعية ويستدل على الحكم
المذكور بانه يكون الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الحكمة الطبيعية مجموع العلل
الاربع واذا كان الموضوع علم مجموع العلل الاربع فلا ان يعلم بوجه اتم واكمل

واكمل يجب ان يعلمه بكل واحد من العلل الاربع ويبرهن عليه بوجه طبيعي وكون
الاجسام الطبيعية ذوات العلل الاربع ظاهر مما مر فان لها عللا فاعلية
تفعلها وهي يجب ان تفعل على مادة وتخرج منها الصورة الكائنة فيها بالقوة
الموجودة بها الاجسام بالفعل لاجل غاية ما فان قيل الحكيم الطبيعي كثيرا ما يعلم
يقينا بعلة واحدة او ثنتين مثلا اذا علم الحد الطبيعي لشئ يعلمه بالعلة المادية
والصورية قطعا لان الحد الطبيعي لشئ مركب من الهيولى والصورة كما قال
المص في المتن التاسع من ثامن ما بعد الطبيعة فلا يجب عليه ان يعلم بمجموع علله
الاربع اجاب المص بقوله وكثيرا ما توجد الثلث في واحدة منها اي يكون
العلل الثلث من الاربع شيئا واحدا في نفس الامر بان يكون الاثنان منها واحدة
بالعدد واثبته هذا بقوله لان الصورة والغاية واحدة بالعدد وتسمى
هذا الواحد بالعدد علة صورية من حيث يتم وجود الجسم به وتسمى علة غائية
من حيث يكون منتهى التكون ومن حيث انه شئ يفعل لاجلها الفاعل وبان يكون
الفاعل واحدا مع الصورة والغاية بالنوع كما قال والذي منه الحركة
اولا اي الفاعل واحد معهما اي مع الصورة والغاية بالنوع واثبت
هذا بقوله لان الانسان اي صورته التي هي فاعل كالذي به يلد انسانا
اي صورة انسان وكلتا هاتين الصورتين واحدة بالنوع اي نوعهما واحد
فاذا علم الحكيم الطبيعي شيئا بمادته وصورته فيعلمه ايضا بغايته لانها واحدة
مع صورته بالعدد في الخارج مغاير لها بالتعريف العقلي ويعلمه بالفاعل كالذي
به لكونه واحدا مع صورته بالنوع مغايرا لها بالعدد فبعض العلل المذكورة واحدة
في الخارج بالعدد وبعضها بالنوع ومتغايرة بالمفهوم واما العلة المادية فليست
بواحدة منها لا بالعدد ولا بالنوع لان المادة قوة والصورة والغاية والفاعل
كالذي به يفعل الشيء او الفاعل كالذي منه بالفعل لان كل شئ انما يفعل من حيث انه
بالفعل ولانه انما يفعل بصورته التي بها يصير بالفعل ولا شئ من القوة بواحدة
مع الفعل ولا مع ما بالفعل فالعلة المادية ليست بواحدة مع شئ منها فلهذا
لم يذكرها المص وقيد المص اتحاد الثلث بقوله كثيرا اما لان كل غاية لا تتحد
مع الصورة بل الغاية المتممة للتكون لان الغاية الكائنة في التكون اثنان
احديهما الصورة والاخرى المركب المقصود بالذات للفاعل والصورة
ليست بواحدة مع الغاية المركبة المقصودة بالذات لا بالعدد ولا بالنوع
ولان الغاية والصورة ليستا بواحدتين بالنوع مع كل فاعل لان بعض الفواعل
مشترك في المعنى مع معلوله كالنار الموجد نارا والانسان الوالد انسانا
وبعضها ليس بمشترك في المعنى معه كالشمس المكون صفدعا وضبا والفاعل
الاول واحد مع الصورة والغاية بالنوع لا الثاني واورد على ما قال فان
الصورة والغاية واحدة بالعدد والفاعل واحدة معهما بالنوع ان الطبيعة

منها بوجه هذا العلم لما قال الفيلسوف في المتن الاول
من مقدمة الكتاب انا انما نظن ان نتيقن شيئا ما
حين ندرك العلل الاول ومباديه الاول حتى العناصر وقد بين
مفصلا في الفصل الثاني من البحث الاول بعد المقدمة المذكورة
فان اراد الحكيم الطبيعي ان يعلم موضوع الحكمة الطبيعية بوجه اتم
واكمل يجب ان يعلمه بكل واحد منها

صورة كما يظهر مما قال المص في المتن العاشر من هذا الكتاب والطبيعة واحدة
مع العلة الفاعلية بالعدد لان الطبيعة عرفها المص في المتن الثالث من هذا الكتاب
بانها علة الحركة فتكون علة فاعلية لجميع افعال الاجسام الطبيعية وايضا النفس
الواحدة بالعدد والتي هي صورة علة صورية وغائية وفاعلية كما قال المص
في المتن السادس والثلثين واثبته فيه فتكون العلة الفاعلية واحدة
مع العلة الصورية والغائية بالعدد وايضا فلم لم يقل انها واحدة معها
بالعدد مع انه اوفق بمراده واجيب بان الطبيعة صورة بالنظر الى الجسم
الطبيعي وليست علة فاعلية بالنظر اليه والا لكانت علة فاعلية لنفسها وهو
مستحيل وعلة فاعلية بالنظر الى الحركة والافعال الصادرة منها وليست صورة
بالنظر اليها وبهذا الوجه النفس علة صورية من حيث تعطي الوجود والحيات
وغاية لانه لاجلها تفعل الطبيعة قوى والات كذا وكذا وفاعلة لا بالنظر الى ما
تكون صورة له بل لحركات البدن وافعالها الارادية لكن اقول وكذلك
الصورة صورة وغاية لا بالنظر الى شئ واحد بل بالنظر الى شيئين مختلفين
لانها صورة من حيث انها جزء الجسم المركب منها ومن الهيولى وغاية من حيث
يتم بها فعل المكون فكما لم يضر بهذا الاختلاف في كون الصورة والغاية واحدة
بالعدد فكذلك لا يضر اختلاف الجهة في كون الطبيعة والنفس اللتين هما علتان
فاعلتان واحدتين بالعدد معهما فعلى هذا كان الواحد عليه ان يجعل الفاعل ايضا
واحدا معهما بالعدد فالحق في الجواب ان يقال نعم الصورة والفاعل كالذي به
الكائنين في الفاعل كالذي منه متحدان في نفس الامر من الوجه المذكور كما ان
الصورة والغاية واحدة في المنتهى لكن المص لا يتكلم ههنا للصورة من حيث
تعين الفاعل للمركب من حيث تنسب اليه لان العلة الفاعلية من حيث انها فاعلة
متقدمة في الوجود بل انما يتكلم لصورة الشئ الكائن وهذه الصورة امر
واحد مع غاية المكون فحين كان يتكلم لاتحادهما صدق فيما قال الفاعل واحدة
معهما بالنوع المتن الحادي والسبعون قال المص وبالجملة جميع الاشياء التي تحرك
متحركة وجميع الاشياء التي لا تكون للطبيعي لان الاشياء التي لا يكون حركة او مبدا
الحركة تحرك ولا تتحرك فلهذا تكون التعليمات ثلثا بعضها للامتحرك وبعضها
للمتحرك اللاقابل للفساد وبعضها لقابل الفساد اقول لما لم يفهم الشراح معنى
هذا المتن والاتي ذهب بعضهم منهم وقومرقاتس الى انهما سقيمان ولا يجوز
ان يسمع كلامهم وشرح بعضهم هذا المتن بان قال وكل ما يحرك حال كونه لا متحركا
لا يكون لنوع الطبيعي وجوهره كما يكون لكل ما يحرك متحركا لانه ليس له حركة
ولا مبدأ وجهها وهؤلاء الشراح لما راوا في المتن السابق والذي منه مبدأ الحركة
واحد معهما بالنوع لاحظوا لفظ النوع ايضا في قوله للطبيعي الواقع في هذا المتن
وهذا الشرح ايضا لا يجوز ان يسمع لانه مخالف لبعض قواعد علم نحو اليونان وقال

وقال اكثر الشراح ان المص لما قال والذي منه الحركة اولا اي العلة الفاعلية واحد
معهما بالنوع عطف عليه قوله وبان جميع الاشياء التي تحرك متحركة مريدا به وبالجملة
جميع الفواعل التي تحرك وتفعل شيئا حال كونها متحركة كجميع الاجسام الطبيعية واحدة
بالنوع مع الصورة والغاية والتي تحرك وتفعل ولا تتحرك لا تكون واحدة معهما
حتى لا تكون للطبيعي اي لنظر العلم الطبيعي لانه ليس لها حركة او مبدا الحركة اي
طبيعة والطبيعي انما يبحث عما يكون له حركة اما بالذات او بالعرض ومبدا الحركة
اي طبيعة وهذا الشرح ليس بجيد لانه يلزم منه ان يكون الاجسام الفلكية التي هي
فواعل بعيدة للاشياء الفاسدة التي تحت فلك القمر كالضفدع والضب
والبقة متحدة مع صورها نوعا وهو خلاف الواقع جزما الا ان يقيد قوله تحرك
بالتحريك القريب حتى يكون المعنى وبان جميع الاشياء التي تحرك تحريكا قريبا اي
جميع الفواعل القريبة متحدة بالنوع مع الصورة والغاية لكنه غير ظاهر من العبارة
ولان ما قالوا في شرح قوله وجميع الاشياء التي لا تكون للطبيعي غير ظاهر من العبارة
قال الشارح فالشرح الظاهر هو ان يقال لما قال المص في المتن السابق لما كانت
العلل اربعا فللطبيعي ان يعلم بالوجه الطبيعي من كلها ويورد السؤال لم اليها
ويعين بالوجه الطبيعي المادة والصورة والمحرك والغاية اجمل ههنا ما فصله
هناك نوعا وكانه قال وللطبيعي ان يعلم بالكلية جميع الاشياء التي تحرك حال كونها
متحركة وزاد عليه وقال وجميع الاشياء التي لا تحرك متحركة بل تحرك لا متحركة لا تكون
لنظر العلم الطبيعي لانه ليس فيها حركة او مبدا الحركة اي الطبيعة والعلم الطبيعي
انما يبحث عن الاشياء التي تكون فيها حركة اما بالذات او بالعرض ومبداء
الحركة ومن هذا تعرف خطاء من قال من الشراح المتأخرين ان المص لم يرد
بلفظ الطبيعي في قوله وجميع الاشياء التي لا تكون للطبيعي العلم الطبيعي
اذ لو اراده به لخرج عنه جميع المسائل المتعلقة باللامتحركات والتالي باطل
لانه يبحث فيه عن اشياء كثيرة ليس فيها حركة ولا مبداء حركة لان الاشياء
التي فيها الحركة او مبداء الحركة انما هي الاجسام الطبيعية ولا يبحث فيه عنها فقط
بل وعن احوالها كالحركة والمكان ومبادئها التي منها الهيولى والمحرك الاول فهكذا
المقدم فلم يرد به العلم الطبيعي بل اراد نوع الطبيعي وجميع الاشياء التي
لا تتحرك لا تكون لنوع الطبيعي اي لا يكون اجساما طبيعية انتهى لان المص
اثبت حالين للاشياء التي تخرج عن نظر العلم الطبيعي احدهما ان تكون
محركة والاخرى ان تحرك حال كونها لا متحركة من الاخر فان ما قلنا هو المستفاد
مما قال من ان جميع الاشياء التي تحرك متحركة من الاخر تكون للطبيعي اي لنظر
الطبيعي وجميع الاشياء التي تحرك لا متحركة من الاخر بل هي موجودات لا متحركة
لا تكون للطبيعي بل هذه الاشياء المحركة اللامتحركة يجب ان تحرك طبعا لما
قال في المتن الثالث والسبعين والمبادي المحركة طبعا نوعان احدهما ليس

بطبيعي واستدل عليه بالدليل المذكور ههنا وقال لانه ليس فيه مبداء الحركة اي
الطبيعة وههنا ان الحال انه لا توجد ان في احوال الاجسام الطبيعية ولا في الهيولى
فانها لا انتقال لحركة فان التحريك هو فعل ما ولهذا يكون للموجودات المتقدمة كما
يستفاد في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة وليست لا متحركة لانها متحركة
بالعرض مع انه من يبحث عن احوالها ومباديها لما قلنا في الفصل الرابع من البحث
الرابع من مقدمتنا التي ذكرناها قبل الكتاب السابق من ان الموضوع المساوي
لكل علم هو ما يبحث فيه عن مباديه وعن احواله او اقسامه وانواعه كما يستفاد
من التحليل الثاني واما بحث الطبيعي من المحرك الاول فمن حيث انه مبداء الحركة
ثم قال ولهذا تكون التعليمات ثلاثا بعضها للامتحرك وبعضها للمتحرك الا قابل
للفساد وبعضها لقابل الفساد وقال بعض الشراح يعني ان اقسام العلم الطبيعي
ثلثة احدها يلاحظ في كتب السماع الطبيعي لان المص يبحث في اثنائه منها عن المحرك
الاول اللامتحرك اصلا وثانيها يلاحظ في كتب الافلاك المتحركة الا قابل للفساد
وثالثها يلاحظ في سائر الكتب الطبيعية الباحثة عن القوابل للفساد وهذا
الشرح ردي لان المص قد حكم في هذا المتن اولا ان البحث عن المحرك اللامتحرك
ليس من العلم الطبيعي فكيف يصح ان يقول انه منه ولان مقصود المص من هذا
المتن ان يبين الاشياء التي من العلم الطبيعي والتي ليست منه فحين قال ان جميع
الاشياء المحركة اللامتحركة لا تكون نظر الطبيعي يريد ان الطبيعي لا يبحث عنها بوجه
يبحث به عن المحركات المتحركة فانه لا يبحث عن موجوديتها فقط بل وعن ماهياتها
ايضا ولا يبحث عن ماهيات المحركات اللامتحركة بل انما يبحث عنها الفلسفة
الاولى وقال بعضهم اراد من التعليمات الثلث الاقسام الثلثة للحكمة اي
ما بعد الطبيعة والرياضية والطبيعية اشار الى الاول بقوله بعضها للامتحرك
والى الثاني بقوله وبعضها للمتحرك اللاقابل للفساد واراد منه بعض اقسام
الرياضية اي الهيئة فانها تبحث عن الاجسام الفلكية والى الثالث بقوله
وبعضها لقابل الفساد فان العلم الطبيعي يبحث عن الاجسام القابلة للفساد
وهذا الشرح ليس بجيد ايضا لان الهيئة اقرب الى الطبيعي من الرياضي كما بين
في المتن السابع عشر من هذا الكتاب ولان قصر بحث العلم الطبيعي في البحث
عن الاجسام القابلة للفساد باطل فانه يبحث عن الاجسام الفلكية الغير القابلة
للفساد ايضا فالحق ان يقال ان المص اشار بالكلمات المذكورة الى علمين
اي ما بعد الطبيعي الباحث عن اللامتحركات المحركة اي الواجب تعالى و
العقول المجردة والطبيعي الباحث ببعض اجزائه عن المتحركات اللاقابلة
للفساد كالاجسام الفلكية وببعضها عن المتحركات القابلة للفساد كالاجسام
العنصرية وهذا الشرح مستفاد مما قال المص في المتن الخامس والسادس
من الثاني عشر مما بعد الطبيعي فانه بعد ما قال في الخامس ان الجواهر ثلثة احدها

غير الاجسام الطبيعية يجب ان يبحث
صح

لانه متحرك فان في السادس الاولان لنظر الطبيعي
لانهما متحركان والثالث مح

احدها محسوس بعضه دائم وبعضه قابل الفساد والثالث لعلم اخر لنظر الفلسفة
الاولى المتن الثاني والسبعون قال المص فيوصل الموصل لم الى المادة والى ما
هو والى المحرك الاول لانهم لاحظوا العلل بالاهتمام للتكون بهذا الوجه اي
لاحظوا اما الذي يصير بعد شيء وما الذي يفعل اولا وما الذي يكون منفعلا و
هكذا وانما الذي يكون بعد اقول لما ادعى في المتن السبعين ان من وظايف
الطبيعي ان يعلم العلل الاربع بحيث ان يوصل ويحلل سؤال لم اليها ولم يستدل
عليه فيه بل بين بعده اتحاد بعضها مع البعض ثم ميز العلم الطبيعي باخراج البحث
المتعلق بالمحرك اللامتحرك منه شرع ان يثبته بدليلين وفعل في هذا المتن
امرين يضع اولا مطلوبه ثم يثبته فقال اولا يوصل الموصل اي الحكيم الطبيعي
لم اي العلة الى المادة اي العلة المادية والى ما هو اي العلة الصورية والمحرك
الاول اي العلة الفاعلية التي تلاحظ اولا بالنظر الى سائر العلل يعني يلاحظ
الحكيم الطبيعي جميع هذه العلل ويرد المعلول اليها ويثبته وانما لم يذكر الغاية
ههنا مع انه ذكرها في المتن السبعين لانه هو اكتفى بذكر الصورة والفاعل
فانها عين الصورة في الخارج مغايرة لها بالمفهوم ولازمة للفاعل فيفهم بعد
ذكرهما بطريق حذف المعطوف ولانه يستدل ههنا بنظر القدماء وهم لم يصلوا
الى معرفتها كما يستفاد من الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة ثم اثبته ههنا
نقلا مطابقا للعقل بان قال لانهم لاحظوا العلل بالاهتمام للتكون بهذا الوجه الخ
يعني لان القدماء الذين كانوا لم يعرفوا الطبيعة وحقايق العلل واحوالها
عرفانا دقيقا اذ تكلموا عن علل الاجسام الطبيعية لاحظوا وجوب كونها معلومة
للطبيعي فما ادعينا نحن من ان للطبيعي ان يعلمها حق وانما استدل بنظرهم لانه قد
اعتاد ان يستدل برأيهم ويقبله اذا كان حقا اظهارا للصواب لانه لم يكن له
قصد سوى اظهار الصواب بتفصيل ان القدماء احسوا ان شيئا يكون عن شيء مثلا
النبات عن الحبة وعن النبات الحقيقي وعن الساق السنبلة وهكذا احسوا
تكون سائر المكونات ففتشوا علل كونها وجزموا انه يجب ان يكونها الفاعل
اذ لا يمكن ان يكون شيء بدونه وجزموا ان الفاعل يجب ان يفعل فعله على شيء
وهو الهيولى التي هي العلة المادية اذ لا يمكن ان يفعل فعله على المعدوم الصرف
لانه يستحيل ان يقع الفعل والتاثير على ما ليس بموجود اصلا ولان القوة
الفاعلية تستدعي بالذات قوة منفعلة لانها قوة متعدية الى الغير من حيث
انه غير وجزموا ان ما فعله الفاعل عليه امر موجود هو الصورة وهكذا لاحظوا
دائما الذي يكون بعد هذه الملاحظة اي لاحظوا العلل المتقدمة اي اجناس
العلل المذكورة كما قال في المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب من انه
يجب ان يعلم العلل واجناسها وخلاصة الدليل ان هذه العلل يجب ان تتحقق
لاجل تكون شيء عن شيء عندهم وكل ما يجب ان يتحقق لاجل تكون شيء عن شيء

عند انه يجب ان يعلمه الحكيم الطبيعي فهذه العلل يجب ان يعلمها الحكيم الطبيعي المتن
الثالث والسبعون قال المص والمبادي المحركة طبعا اثنان احدهما
ليس بطبيعي لانه ليس فيه مبداء الحركة كما لو حرك شيء شيئا ولا يحركه
اخر كالذي ليس يقابل للحركة اصلا والذي هو اول الكل وما هو والصورة
لانها غاية والتي لاجلها اقول لما قال المص في المتن السابق ان الحكيم الطبيعي
يوصل لم الى المحرك الاول القريب اي لا الى الثاني البعيد ويلاحظ الذي
يفعل اولا اي الفاعل القريب اي لا البعيد اراد ان يبين وجه عدم ايصاله
الى البعيد وعدم ملاحظته اياه فقال والمبادي المحركة اثنان احدهما ليس
بطبيعي يعني والاخر طبيعي وكل ما ليس بطبيعي لا يجب على الحكيم الطبيعي ان يلاحظ
ماهيته بل انما يجب عليه ان يلاحظ من حيث انه موجود محرك وبوجه طبيعي
كما مر واثبت الصغرى بقوله لانه ليس فيه مبداء الحركة اي طبيعة اذ الطبيعة
مبداء الحركة ما يكون فيه وكل ما ليس فيه طبيعة ليس بطبيعي وان كان محركا
طبعا وانما لم يذكر القسم الاخر لعدم تعلق غرضه به ثم بين ان المبداء الذي
يحرك طبعا ولا يكون طبيعيا يتحقق لو حرك شيء شيئا ولا يحركه الاخر ف
يفهم من هذا ان كون المبادي المحركة اثنان على هذا التقدير وانما قال كذا
لانه لم يثبت الى الآن وجود هذا المبداء وسيثبته في الثاني من الثمانية ثم مثل
له بقوله كالذي ليس يقابل الحركة والذي هو اول الكل قال سمبلقيوس
اراد المص بقوله كالذي ليس يقابل للحركة الصناعات والارادات
فانهما محركتان طبعا الا انهما بالحركة الطبيعية غير متحركتين من شيء اخر لانهما
لا تنموان ولا تستحيلان ولا تتحركان في المكان وبقوله والذي هو اول
الكل المحرك الاول الغير المتحرك لا بالذات ولا بالعرض وهذا الشرح
ليس بجيد لان قوله كالذي ليس يقابل للحركة اصلا لا يصدق على الصناعات
والارادات لانهما ليستا لا قابلتين للحركة اصلا اي لا بالذات ولا بالعرض
فانهما تتحركان بالعرض ولانه لو كان المراد بالذي ليس يقابل للحركة اصلا
الصناعات والارادات وبالذي هو اول الكل المحرك الاول لكانا
متقابلين فيلزم ان لا يكون المحرك الاول لا قابلا للحركة اصلا بل قابلها
اما بالذات او بالعرض والتالي باطل قطعا واتفاقا فكذا المقدم وانا اظن
ان المراد من مجموع قوله الذي ليس يقابل للحركة اصلا والذي هو اول الكل هو
المحرك الاول اللامتحرك اصلا نعم ظاهر عبارة كالذي ليس يقابل الحركة
الى اخره تدل على ان المراد امور اربعة متغايرة على ما تدل عليه ظاهر
الواوات العاطفة احدها الذي ليس يقابل للحركة والثاني الذي هو
اول الكل والثالث ما هو والرابع الصورة لكن ليس المراد من الذي ليس
يقابل للحركة اصلا شيئا ومن الذي هو اول الكل شيئا اخر بل كما ان المراد

المراد من قوله وما هو والصورة شيء واحد فقط لا اثنان مع توسط حرف
العطف بينهما ولا يرتاب عليه احد كذلك المراد من قوله والذي ليس يقابل
للحركة اصلا والذي هو اول الكل شيء واحد اي المحرك الاول اللامتحرك
اصلا على ان يكون حرف العطف للتفسير لا على امرين متغايرين كما قال سمبلقيوس (وأتباعه وعطف سمبلقيوس صح)
وثوقيرقاتس وبعض اخر من الشراح قوله وما هو والصورة الى قوله الذي
ليس يقابل للحركة اصلا او الى قوله الذي هو اول الكل وقالوا في بيانه
ان الصورة ايضا من حيث انها عين الغاية ليست تقابل للحركة اصلا
لان الغاية الموجودة في النفس لا متحركة اصلا ومحركة طبعا اياها اقول هذا
الشرح ردي والا لما كان الصورة بهذا المعنى والغاية الموجودة في النفس
محركة طبيعية لدخولهما على شرحهما في المحرك اللاطبيعي والتالي باطل لعدم اشتباه
احد في كونهما محركتين طبيعيتين فكذا المقدم ثم اظن ان هذه النسخة سقيمة
والصحيحة ولان ما هو والصورة غاية والتي لاجلها الخ اقول لما قال المصنف
في المتن الثاني والسبعين فيوصل الحكيم الطبيعي لم الى المادة والى الصورة و
الفاعل واستدل عليه بقوله لانهم لاحظوا العلل الى اخره ولم يذكر الغاية معها (أي في تعديدها المبادي المحركة الى قسمين صح)
وقد كان ذكرها في اصل المدعى المذكورة في المتن السبعين حيث قال فيه
ولما كانت العلل اربعا فللطبيعي ان يعلم كلها ويبين بالوجه الطبيعي المادة والصورة
والمحرك الاول والغاية عطف قوله ولان ما هو الخ على قوله لانهم لاحظوا
العلل الى اخره فقال ولان ما هو والصورة غاية يعني ان للحكيم الطبيعي ان يعلم
الغاية ويوصل لم ويحلله اليها لانه له ان يعلم الصورة ويحلل لم اليها والصورة
عين الغاية فله ان يعلمها ويحلل لم اليها المتن الرابع والسبعون قال المص
واذا كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء ويجب ان يعلم الطبيعي اياها واحوالها فيجب
عليه ان يعلم اللم بالكلية كالذي يجب ان يصير منه هذا وصيرورة هذا منه
اما دائمي او اكثري والذي يصير هذا عنه كما تصير النتيجة عن المقدمات والذي
يصير هذا لانه ماهيته والذي يصير لاجله هذا لان الاحسن كان كذا لكن
لا على الاطلاق بل بالنسبة الى جوهر كل شيء اقول ذكر في هذا المتن الدليل
الثاني على ان الحكيم الطبيعي يجب ان يعلم جميع العلل الاربع وبناه على مقدمتين
احديهما ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية والثانية الحكيم الطبيعي يجب ان يعلمها
واحوالها ثم ذكر النتيجة اي قوله فيجب على الحكيم الطبيعي ان يعلم اللم اي العلة
بالكلية اي كلها اي يجب على الحكيم الطبيعي ان يعلم جميع العلل الاربع ويوصل
لم اليها وتقرير الدليل هكذا الفيلسوف الطبيعي يضع ان الطبيعة تفعل
لاجل الغاية ويعتقد ان افعالها تكون لاجلها وكل من يضع ان الطبيعة
تفعل لاجل الغاية ويعتقد ان افعالها تكون لاجلها يجب ان يعلم جميع العلل
الاربع فالفيلسوف الطبيعي يجب ان يعلم جميع العلل الاربع ويثبت الكبرى

بان قضية الطبيعة تفعل لاجل الغاية مشتملة على العلل الاربع لانها لا يمكن ان تفعل
لاجل الغاية بدون ان يكون لها افعال معينة وهذه الافعال المعينة تستدعي
فاعلا متعينا لانه لا يصير كل شيء من كل شيء اذ لا يصير من الانسان فرس ومن الفرس
حمار بل من الانسان انسان ومن الفرس فرس والمص مثل لهذا بقوله كالذي
اي كالفاعل الذي يجب ان يصير منه هذا اي المعلول وانما قال وصيرورته
هذا منه اما دائمي او اكثري لان الفواعل الطبيعية قد تقصر في بعض افعالها
عن فعل غاياتها المقصودة كما يقع في المحدثات على خلاف مقتضى الطبيعة
ويجب ان يوجد مادة معينة يفعل فعلها عليها لانه لا يصير عن بذر الانسان
فرس ولا عن بذر الفرس انسان ولا عن بذر الزيتون تين ولا عن بذر
التين زيتون ولا عن بذر التين تين ومثل لهذا بقوله والذي يصير هذا
عنه اي كالمادة التي يكون المعلول عنه كما تصير النتيجة عن المقدمات قال
في المتن الحادي والثلثين ان المقدمات علة مادية للنتيجة وظاهر ان النتيجة
انما يكون كذا او كذا لكون المقدمات كذا او كذا وكذا يجب ان يوجد صورة
معينة لان الفاعل المعين يوجد بفعله المعين وباخراج صورة معينة مثل صورة
عن مادة معينة جسما مركبا له ماهية وحقيقة معينة هي صورته التي هي علته
الصورية ومثل لهذا بقوله والذي يصير به هذا اي وكالصورة التي يصير
بها المعلول لانه ماهيته ومثل للعلة الغائية الطبيعة بقوله والذي يصير لاجله
هذا اي وكالعلة الغائية التي يصير لاجلها المعلول لان الاحسن كان كذا وضم
اليه قوله لا على الاطلاق بل بالنسبة الى جوهر كل شيء لان الغاية خير ما وما هو اولى
ان يوجد من ان لا يوجد لكنه ليس باولى على الاطلاق ان يوجد هذا من ان لا يوجد
بل بالنسبة الى ما يكون له الغاية مثلا ليس بخير واولى على الاطلاق ان يوجد
اربعة اقدام لان الانسان المالك لقدمين افضل من جميع الحيوانات لكنه خير
واولى للفرس مثلا لانه يفعل افعالها بها اولى واحسن فثبت ان كل من يضع
ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ويعتقد ان افعالها تكون لاجلها يجب عليه ان يعلم
جميع العلل الاربع ويوصل السؤال بلم اليها مثلا لو سئل لم يكون هذا فرسا
يجيب بالفاعلية بان يقول لانه من الفرس وبالمادية لانه كان عن بذر الفرس
ولو سئل لم يصهل يجيب بالعلة الصورية بان يقول لان صورته النوعية
يقتضي ان يكون صاهلا ولو سئل لم صار ذا اربعة قوائم يجيب بانه هو وفق
في اعماله وينبغي ان تعلم ان ما قال بعض الشراح في شرح ما قال المص
في المتن الثالث والسبعين ان القابل للحركة واول الكل يحرك طبعا
وليس بطبيعي من ان المص قال يحرك طبعا لانه من طبعه وذاته بحيث يفعل
بالضرورة ويحرك ولا يقدر ان لا يفعل ولا يحرك لانه كما تفعل الفواعل
الطبيعية افعالها بالضرورة كما ان النار يفعل الحرارة البتة ولا يمكن ان

بل عن بذر الانسان انسان وعن بذر الفرس فرس وعن بذر الزيتون زيتون منه

ان لا تفعلها كذلك ظنوا ان يفعل المحرك الاول اي الواجب تع افعاله
بالضرورة شرح باطل اما اولا فلانه لا يدل كلامه ههنا اصلا على ان المحرك الاول
يفعل افعاله بضرورة الطبع او بالارادة وسنفصل هذا في شرح الكتاب
الثامن من الثمانية واما ثانيا فلانا اذا حركنا حجرا حركناه طبعا لانا نوجد
فيه حركة طبيعية لكنا نحركه بالارادة فكذلك المحرك الاول يقال يحرك
طبعا لانه يفعل الحركة الطبيعية فيما يحركه لا لانه يفعل الحركة بضرورة طبعه
وذاته وان تعلم ان ما توهم بعض الشراح من ان الواجب تع عند المصنف
واتباعه علة غائية فقط لا علة فاعلية وهم باطل لان قوله في المتن الحادي
والسبعين ان الاشياء التي ليس فيها حركة او مبدء الحركة تحرك وقوله
في المتن الثالث والسبعين والمبادي المحركة اي الفاعلة اثنان وتمثيله فيه
للمحرك اللامتحرك باول الكل اي الواجب تع تدل دلالة ظاهرة على انه تع
علة فاعلية فان معنى تحرك تفعل والمبادي المحركة بمعنى الفواعل لانها واقع
موقعها لانه جاء بها ليقسم الفواعل فعلا طبيعيا الى قسمين ولكون اول
مثالا للمحرك اللامتحرك الذي هو بمعنى الفاعل اللامنفعل من اخر قال سمبليقيوس
في شرح المتن الحادي والسبعين اظن اني ارى ظاهرا ان ارسطوطلس
دل على ان اللامتحرك والعلة الاولى ليس علة غائية فقط بل فاعلية
ايضا لانه قسم المحرك الاول اي الفاعل الى الفاعل اللامتحرك والفاعل
المتحرك لانه من يقول وبالكلية جميع الاشياء التي تحرك متحركة وجميع الاشياء
التي تحرك لا متحركة ليست لنظر الطبيعي يريد بالتحريك الفعل والايجاد ثم
قال وقال اسكندر الافروديسي في شرح المتن المذكور ان لنظر الطبيعي ان
يتكلم ايضا للعلة الفاعلية لكن لا للكل بل للعلل الفاعلية التي تكون محركة وفاعلة
لغيرها حال كونها محركة من الغير ويظهر منه ان المحركات اللامتحركة علل فاعلية
بالذات كما يظهر لو قلت جميع المتحركات من الفواعل ثم قال في شرح المتن
الثالث والسبعين فاذا كان المقصود من الكلام المذكور ما قلنا وليس تقسيم
العلة الفاعلية غير معقول كما اعترف به ايضا الاسكندر ظهر ان ارسطو
يعتقد ان الواجب تع علة فاعلية ايضا انتهى ومما قرر ظهر معنى تحريك الاول
اللامتحرك طبعا واما انه ليس بطبيعي فلان المحرك الاول اللامتحرك ليس
بجسم وكل محرك طبيعي جسم وايضا المحركات الطبيعية تحرك كما تحرك
من اخر الطبيعية تحرك كما تحرك من اخر ويستحيل ان يتحرك المحرك الاول الكل
من شيء **الفصل الثامن في بيان ان الطبيعة هل تفعل لاجل الغاية او لا تفعل لاجلها**
المتن الخامس والسبعون قال المص فيجب ان يقال اولا لم كانت الطبيعة من العلل
التي تفعل لاجل شيء وان يقال ثانيا باي وجه تقع الضرورة في الطبيعيات لان الكل
يرجع الى هذه العلة لانه اذا كان الحار حارا من طبع كذا والبارد باردا من طبع كذا

وكذا جميع امثالها تكون وتصير هذه بالضرورة كذا وكذا من الطبيعة لانهم وان
قالوا بعلة اخرى كما قال بعضهم انها العداوة والمحبة وبعضهم انها العقل لكنهم
لم يعتبروها **اقول** لما فرغ من بيان العلل بالذات وبالعرض وبيان ان من وظيف
الطبيعي ان يبحث عنها شرع ان يبين ان الطبيعة هل تفعل لاجل الغاية التى هي
احدى العلل الاربع او لا تفعل لاجلها بل كيف ما اتفق كما ذهب اليه بعض القدما
وان فعلت لاجلها يجب ان نفتش من اين جاءت الضرورة في المعلولات
الطبيعية امن المادة ام من الغاية وايضا لما كان يستعمل في بحث العلل قضيتين
كالمسلمتين احديهما الطبيعة تفعل لاجل الغاية كما قال في المتن الرابع والسبعين
والاخرى توجد الضرورة في الاشياء الطبيعية لانه قال في المتن الثامن
والاربعين بعض الاشياء التي تحدث على نسق واحد دائما فتحدث بالضرورة
لما قال في المتن الثالث من سادس ما بعد الطبيعة كون شئ على وجه واحد دائما
وكونه كذلك بالضرورة واحد فقضى ان يبحث عنهما يبحث عن الاولى
في هذا الفصل وعن الثانية في الفصل الاتي ويعلم في هذا المتن ثلثة امور
يضع مقصوده ويشير الى البحث الثاني ويجيب عن سؤال مقدر فقال
فيجب ان يقال اولا لم كانت الطبيعة من العلل التي تفعل لاجل شئ وفي بعض
النسخ اليونانية على ترجمة هذه فيجب ان يقال اولا ان الطبيعة من العلل
الاربع التي تفعل لاجل شئ ونحن اخترنا الاولى لانه هكذا يوضع السؤال الثاني
ولان المص يذكر في المتن الاتي سبب الشك وهو انما يذكر كثيرا بعد السؤال
ثم قال وان يقال ثانيا باي وجه تقع الضرورة في الطبيعيات وعلله بقوله
لان الكل يرجع الى هذه العلة يعني لم وجب ان يقال هذا لان جميع القدماء الطبيعيين
كانوا يرجعون المعلولات الطبيعية الى هذه العلة اي المادية التي هي الهيولى عندهم
مشيرين الى انها يجب ان تقع كذلك لاجل هيولاها اي طبعها لانه اذا كان الحار
حارا من طبع كذا والبارد باردا من طبع وكذا جميع امثالها يلزم ان يكون وتصير
هذه الاشياء التي تكون بالضرورة كذا وكذا ولهذا كانوا يجيبون للسائلين
بان الفلان لم صار كذا بان يقولوا لانه كان مستعدا من الطبع لان يصير كذا ولما كان
لاحد ان يقول ان القدماء لم يرجعوا المعلولات الطبيعية الى الطبيعة اي الهيولى
فقط اي الى ضرورة واحدة ناشية من الهيولى لان انا كساغوراس كان
يقول ان العقل علة فاعلية لها وانبذوقلس كان يقول ان العداوة والمحبة
علة فاعلية لها اجاب بان بعض القدماء وان قالوا بعلة اخرى كما قال انا كساغوراس
واتباعه ان العقل علة فاعلية وانبذوقلس واتباعه ان العداوة والمحبة
علة فاعلية لكنهم قالوا بعليتها لايجاد كلية العالم كما نقل عنهم المص في المتن الثاني
من الثامنة ولم يعتبروها في تكون الاجسام الجزئية الحاصلة من الطبع **المتن
السادس والسبعون قال المص** وفيه شك اذ ما يمنع ان لاتفعل الطبيعة لاجل

لاجل وان لاتفعل ما هو اولى بل كما يمطر المشتري لا لان تنبت الحنطة بل لان
ما يصعد الى الفوق يجب ان يبرد وما برد يصير ماء فينزل الى التحت واذا وقع
هذا يقع بالاتفاق ان ينمو الحنطة وكذلك يمطر وان يهلك به الحنطة لكن لا يمطر
لان تهلك بل هذا يقع من الاتفاق فما يمنع ان يكون الاجزاء في الطبيعة كذلك
اي بان تنبت الاسنان من ضرورة المادة بحيث تكون الثنايا حادة قابلة
لقطع الطعام والاضراس عريضة قابلة لسحقه لانه لم تفعل لاجل هذا بل وقع
من الاتفاق وكذلك في ساير الاجزاء التي ترى ان تصير لاجل شئ فاينما وقع
الجميع كانه لو فعل لاجل شئ حفظ لانه فعل مناسبا من الاتفاق له وكل ما لم يقع
كذلك فسد كما قال انبذوقلس الحيوانات التي كان بعض اجزائها من جنس
البقر وبعضها من جنس الانسان والحيوانات التي كان وجوهها كوجه الانسان
وساير اجسامها كساير اجسام الحيوانات فالسبب الذي شك بعضهم هذا
وقد كان لهم سبب اخر **اقول** يذكر ههنا السؤال الاول ويفعل اربعة امور
يذكر راي القدماء الذين ينكرون كون الطبيعة فاعلة لاجل شئ ثم يذكر
دليلهم ثم يجيب عن سؤال مقدر لكن ينبغي ان تعلم ان كون الطبيعة فاعلة لاجل
الغاية يثبت بانها تفعل دائما ما هو خير واولى من الاشياء التي يمكن ان تفعل
كما تفعل الاعين للابصار والاقدام للمشي بحيث لا يمكن ان تفعلا اولى واحسن
مما فعلتا فانهما لو لم تفعلا على مقتضى الطبيعة لمانع بل ناقصتين عنه لا تستعملان
استعمالا حسنا صحيحا وان كان النقصان قليلا فالذين ينكرون كون الطبيعة
فاعلة لاجل الغاية يسعون الى ابطال هذا الدليل ويقولون اولا ان الطبيعة
ما هو خير واولى وانما بل تفعل كثيرا اما ما هو شر واقبح ويقولون ثانيا اذا صار
ما هو خير واولى لا يمنع مانع ان لاتفعل الطبيعة لاجل الغاية لانه لم يصر هذا من الغاية
المتقدمة بل الطبيعة فعلت ووقع فعله كذلك من الاتفاق والى هذا اشار المص
بقوله وفيه شك اذ ما يمنع ان لاتفعل الطبيعة لاجل شئ وان لاتفعل ما هو اولى
ثم نقل الدليل الذي ذكره انبذوقلس بطريق التمثيل وقال بل كما يمطر المشتري
لا لان تنبت الحنطة الى اخره تفصيله ما يمنع ان نحكم في جميع افعال الطبيعة بما يرى
ان يقع في بعضها لا سيما اذا كان كثير الوقوع في مجموع الارض كالمطر الذي
قد ينبت وينمي وقد يفسد ويهلك كما قال بل كما يمطر المشتري اي السحاب
لكن ذكر بعبارة انبذوقلس من غير تغيير لا لان ينبت الحنطة بل لان ما صعد
الى الفوق يجب ان يبرد وما برد صار ماء فنزل الى التحت يعني فكما نرى ونحكم
ان المطر يحدث لا لاجل غاية ما بل يحدث من ضرورة المادة ثم يقع انه يرى انه
حدث لاجل غاية فكذلك يجب ان نحكم في ساير المعلولات الطبيعية ويثبت
كون حدوث المطر من ضرورة المادة بان الشمس وساير الكواكب تسخن
كرة الارض والماء بالضرورة فتصعد الابخرة الى الجو بالضرورة فاذا وصلت

الى مكان لا تصل اليه حرارة الارض العارضة تنقص حرارة تلك الابخرة بالضرورة فتكاثف بالضرورة فتصير سحابا واذا تبرد هذا السحاب تصير ماء فينزل الى الاسفل بالضرورة لثقلته ثم يقع من الاتفاق ان ينبت الحنطة وتنمو ولم يكن المطر لاجل ان تنبت وتنمو الحنطة لانه يفسدها ويهلكها كثيرا اما حكمنا انه لم يمطر لاجل الافساد والاهلاك فكذلك لم يمطر لاجل الانبات والانماء فاذا كان الامر كذلك فما الذي يمنع ان يظن كذلك لجميع المعلولات الطبيعية مثلا ان يظن ان اجزاء الحيوانات تحدث كذلك من ضرورة موادها بان تصير الثنايا حادة من جريان المادة الرقيقة الى هذا الطرف والاضراس عريضة من جريان المادة الغليظة الى ذلك الطرف بحيث يكون تلك وهذه كذلك على مقتضى المادة وبعد ما صارتا كذلك من اقتضاء المادة وقع بالاتفاق ان يكون الثنايا انسب الى قطع الطعام والاضراس انسب الى سحقه لا انهما لم تفعلا كذلك لاجل هذا بل وقع كذلك من الاتفاق وما قيل للاسنان ينبغي ينبغي ان يقال لسائر الاجزاء الحيوانية فلو كانت لاجل غاية تكون هي لها بالعرض لانها صارت كذلك من ضرورة المادة ولما كان لمعارض ان يعارض ويقول ان المعلولات الطبيعية تقع كما تقع اما دائما او كثيرا ولا شئ مما يقع من الاتفاق يقع دائما او كثيرا فالمعلولات الطبيعية لا تقع من الاتفاق بل تقع لاجل غاية معينة ومن قصد الطبيعة اياها لانها تفعل افعالها على نسق واحد اما دائما او كثيرا نقل المص ما اجابوا عنه وقال فاينما وقع كل شئ كانه جعل لاجل شئ حفظ الى اخره قال انبذوقلس كان تسيل وتتحرك العناصر الاربعة معا في ابتداء وجود هذا العالم من الاتفاق وكان تتكون من انواع سيلانها وحركاتها واختلاف استعداداتها اشياء متخالفة غير معدودة كان بعضها تامة كاملة واكثرها امورا عجيبة على خلاف مقتضى الطبع لا كاملة ناقصة فبقيت وحفظت فقط الاجسام التامة الكاملة التي كان يقع من الاتفاق ان يكون اجزاؤها مجعولة ومرتبة بحيث ترى ان يكون كانها مجعولة لاجل الغاية والحفظ لكنها لم يبق ولم تحفظ من فاعل قاصد لحفظها بل لانها جعلت مناسبة له من الاتفاق وفسدت الآن تامة لنقصانها وكذلك يكون كل يوم اذا تكون بعض اشياء على خلاف مقتضى الطبع كما قال انبذوقلس للحيوانات التي كان بعض اجزائها من جنس البقر وبعضها من جنس الانسان وللحيوانات التي كان وجوهها من وجه الانسان وسائر اجسادها من ... اجسام الحيوانات وهذه الحيوانات كانت تتكون من انواع حركات العناصر الواقعة بالاتفاق لا بالتولد من حيوانات اخر فانه كان يقول انه في ابتداء حركات العناصر واختلاط بعضها مع البعض حصلت من كل نوع اجزاء غير معدودة منفصلة كالرؤس والايدي والبطون والاقدام المنفصلة ثم اجتمعت من الاتفاق بعض الاجزاء مع بعض اجزاء نوع اخر و

وتلاصقت فحصلت الامور العجيبة اللاكاملة واجتمعت بعض اجزاء نوع مع بعض اجزاء اخرى منه وتلاصقت فحصلت الاجسام الطبيعية التامة الكاملة والى هذا الرأي ذهب ابيقروس ايضا وقد اخطاء في شرح هذا المتن بعض شراح اليونان واكثر اللاتين المتن السابع والسبعون قال المص لكن يستحيل ان يكون هذه على هذا الوجه لان هذه وجميع الاشياء التي تكون من الطبع تصير على نسق واحد دائما او كثيرا ولا شئ من الاشياء التي تصير من البخت والاتفاق كذلك لانه لا يرى ان يكون وقوع المطر الكثير في الشتاء من البخت لا من الاتفاق بل لو كانت الشمس في برج الاسد وكذا لا يرى ان يكون وقوع الحرارات الكثيرة من شئ منهما اذا كانت الشمس في الاسد بل لو وقعت في الشتاء فلما رأيت ان يكون اما من الاتفاق والبخت او من اجل الغاية فلما لم يمكن ان يكون من الاتفاق والبخت يجب ان يكون من اجل الغاية لكن جميع امثال هذه الاشياء يكون من الطبيعة كما قال ايضا هؤلاء القائلون هذه فجميع الاشياء التي تصير ويكون من الطبيعة يصير ويكون لاجل الغاية اقول لما فرغ من بيان رأي بعض القدماء الطبيعيين القائلين بان الطبيعة لا تفعل لاجل الغاية ودليلهم شرع ان يرد عليهم فعفل في هذا المتن امرين وضع مقصوده اولا ثم اثبته بدلائل ثم ذكر واحدا منها ههنا فقال فقال ضالهم لكن يستحيل ان يكون هذه اي التي ذكرت في المتن السابق على هذا الوجه اي كما ذكرت فيه بل يجب ان يقال ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ثم ذكر لاثبات مدعاه مقدمتين وقال لان هذه الاشياء التي ذكرت في المتن السابق وجميع الاشياء التي تكون من الطبع تصير على نسق واحد دائما او كثيرا ولا شئ من الاشياء التي تصير من البخت والاتفاق كذلك اي لا تصير على نسق واحد دائما او كثيرا بل نادرا فوضع المقدمة الاولى كالظاهرة ولم يثبتها واثبت الثانية بقوله لانه لانه لا يرى ان يكون وقوع المطر الكثير في الشتاء من البخت ولا من الاتفاق بل يرى ان يكون منهما اذا كانت الشمس في برج الاسد وكذا لا يرى الى اخره ثم قال فجميع هذه الاشياء الكائنة دائما او كثيرا اما تكون من الاتفاق والبخت او من اجل الغاية لكنه لا يمكن ان يكون من الاتفاق والبخت لان ما يكون منهما لا يكون دائما ولا كثيرا كما مر مرارا فيجب ان يكون من اجل الغاية فح يقال كل ما يكون ويصير من الطبيعة يكون اما دائما او كثيرا وكل ما يكون دائما او كثيرا يكون من اجل الغاية فكل ما يكون ويصير من الطبيعة يكون من اجل الغاية المتن الثامن والسبعون قال المص وايضا في اية اشياء يوجد غاية يفعل المقدم والمؤخر منها لاجلها فكما يفعل كل شئ يكون كذا قابلا من الطبيعة وكما يكون قابلا من الطبيعة لاجله مثلا يفعل كذا لو لم يمنع مانع لكن يفعل لاجل شئ فيكون قابلا من الطبيعة لاجله مثلا لو كان البيت من الاشياء التي يفعلها الطبيعة لفعلته كما تفعله الصناعة وكذلك لو كانت الطبيعيات لا تفعل من الطبيعة فقط بل ومن الصناعة ايضا لفعلتها الصناعة كما كانت قابلة من الطبيعة

فلاجل شیٔ شیٔ اقول استدل ههنا بالدليل الثانى من الجهة وهو ظاهر الدلالة
على المطلوب وان كان مظلما عند اكثر الشراح وتيسر دبلا واسطة فى مقابلة
دليل الخصم فانه يثبت ان الاشياء التى تصير من الطبيع لا تملك بهذه الغاية
او تلك من البخت والاتفاق اى بالعرض بعد ان تفعل الاشياء المفقود من ضرورة
المادة كما كان يقول القدماء المذكورون بل ترتب وتتهيؤ من طبعها لاجل
هذه الغاية او لتلك ويكون بالفعل لاجل غاية كذا او كذا ووضع اولا مقدمتين
ثم ذكر الدليل ثم نور مقصوده بالمثال والمقدمة الاولى هى هذه فى اية اشياء
يوجد غاية ويكون بعضها اقدم وبعضها متاخرا من تلك الغاية يفعل المقدم و
الموخر منها لاجلها وكلمة يفعل على صيغة المجهول لا المعلوم كما وقع فى التراجم اللاتينية
فانه مخالف لعبارة المص اليونانية ومخالف للمقصود فان المقصود ان المقدم
والموخر من الاشياء التى توجد فيها غاية تفعل وتصير لا كتاب تلك الغاية
لا انهما تفعلان بصيغة المعلوم لتحصيلها والمقدمة الثانية هى كل شیٔ كما يفعل و
يصير كذا يكون قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير كذا لانه لا يمكن ان يفعل ويصير
شیٔ الا بوجه يكون به قابلا لان يفعل ويصير كذا وهذه القضية الكلية تنعكس
بخصوص ما وتها الى قولنا كما يكون كل شیٔ قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير
كذا ان لم يمنع مانع ثم ذكر الدليل حيث قال لكن يفعل لاجل شیٔ فيكون قابلا
لاجله يعنى يفعل المقدم والموخر منها لاجل شیٔ كما ان ثنايا اسنان الانسان
تفعل حادة وتصير افعالها لاجل قطع الطعام بحكم المقدمة الاولى لانه وجدت
ههنا اشياء وجدت فيها غاية وكل ما يفعل لاجل شیٔ يكون قابلا من الطبيعة لان يفعل
ويصير لاجله بحكم المقدمة الثانية اى كل شیٔ كما تفعل وتصير كذا يكون قابلا
من الطبيعة لان يفعل ويصير كذا فالمقدم والموخر منها كالثنايا وافعالها يكون
قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير لاجله اى لاجل قطع الطعام مثلا وكل شیٔ يكون
قابلا من الطبيعة لان يفعل ويصير لاجل شیٔ يفعل ويصير كذلك اى لاجل شیٔ
اى لاجل غاية فالمقدم والموخر كالثنايا وافعالها تفعل لاجل شیٔ اى تفعلهما
الطبيعة لاجل الغاية فالطبيعة تفعل لاجل الغاية لا كيف ما اتفق كما ذهب اليه
الخصوم ثم نور مقصوده بالمثال فقال مثلا لو كان البيت من الاشياء التى
تفعلها الطبيعة لفعلته كما تفعله الصناعة والصناعة انما تفعله بان تضع البناء
اولا فى الارض ثم تفعل الجدار عليه ثم تفعل السطح على الجدار فتفعل البيت
وهو الغاية وان شئت قل الغاية هو سكون الانسان فيه والصناعة لا تضع
البناء ولا تفعل الجدار والسطح من الاتفاق وبلا ملاحظة غاية معينة بل تضعه
وتفعلهما بملاحظة حصول البيت او قل بملاحظة سكون الانسان فيه
فهكذا ينبغى ان يظن للطبيعة يعنى انها تتحرك وتفعل شيئا لاجل شیٔ اخر
حتى لو كان البيت من الاشياء التى تفعلها الطبيعة لما فعلته الا بوجه فعلته

يفعل ويصير كذا
صح
من الطبيعة م

فعلته الصناعة وكذلك بالعكس لو قدر الصناعة ان تفعل ما تفعله الطبيعة مثلا
فرسا او انسانا لما فعلته الا بوجه فعلته الطبيعة وكانت قابلة منها فانما يفعل
شیٔ لاجل شیٔ فلما لم تفعل المصنوعات من الاتفاق بل لاجل غاية معينة فكذلك
الطبيعيات الدائمة الوقوع او كثيرة الوقوع لا تفعل من الاتفاق كما ذهب
اليه القدماء المذكورون بل لاجل الغاية المتن التاسع والسبعون قال المص
وبعض الصناعات تكمل الاشياء التى لا يقدر الطبيعة ان تفعلها وبعضها توافق
الطبيعة فلما كانت الاشياء التى تكون بالصناعة تفعل لاجل شیٔ فظاهر ان الاشياء
التى تفعل بالطبع تفعل لاجل شیٔ ايضا لان نسبة المتاخرات الى المتقدمات فى الاشياء
التى تفعل بالصناعات والاشياء التى تفعل بالطبع على السوية اقول استدل
فى المتنين السابقين بدليلين على ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ونوره بمثال
الصناعة واستدل ههنا بدليل ثالث ماخوذ من الصناعة لان بين الصناعة والطبيعة
مناسبة ظاهرة وفصل ههنا امرين قسم الصناعة الى قسمين وحصل الدليل فقال
بعض الصناعات تكمل الاشياء التى لا يقدر الطبيعة ان تفعلها وتعين الطبيعة
وبعضها توافق الطبيعة والصناعة المكملة المعينة اما تعين الطبيعة المريضة الضعيفة
كصناعة الطب فان الطبيعة المبتلاة بمرض قد لا تقدر ان تفعل الشفاء فيعينه الطب
فتشفى وتعين الطبيعة الطبيعة على الاطلاق لكن من حيث يمنعها مانع من عملها
كالصناعة التى ترفع بعض الموانع الطبيعية والصناعات الموافقة اما توافق
الطبيعة بوجه مشترك من حيث ان كل صناعة تحرك فى اعمالها بوجه
طبيعى من الا كامل الى الكامل او توافقها بموافقة جزئية كصناعة التصوير والصناعة
وكل صناعة من هذه الصناعات مشتركة فى انها تتعلق بالطبيعة ثم استدل
بقوله فلما كانت الاشياء التى تكون بالصناعة تفعل لاجل شیٔ فظاهر ان الاشياء
التى تفعل بالطبع تفعل لاجل شیٔ يعنى لما كان ارباب كل صناعة معينة كاملة
كانت او غير موافقة تفعل افعالها لاجل غاية ما بالاتفاق فظاهر ان الطبيعة
تفعل لاجل غاية ما لكن المقدم حق فكذا التالى والملازمة ايضا حقة لانه لما كانت
الصناعات المعينة والموافقة التابعة لاصل الطبيعة والعاملة على وجه تجيزه و
يقبله الطبيعة تفعلان افعالهما لاجل الغاية فظاهر ان الطبيعة التى هو اصل و
متبوع يجب ان تفعل افعالها لاجلها ايضا واثبت المص هذه الملازمة بقوله
لان نسبة المتاخرات الى المتقدمات فى الاشياء التى تفعل بالصناعة والاشياء
التى تفعل بالطبع على السوية توضيحه انما يوجد بعض متقدمات مرتبة الى متاخرات
مرتبة الى امور اخر يجب ان يوجد فيه ترتيب ينتهى الى غاية ما لان كل ترتيب
هو انتظام بعض الاشياء الى غاية ما ويوجد فى افعال الطبيعة والصناعة
على السوية متقدمات مرتبة الى متاخرات مرتبة ايضا الى امور اخر فاما
تفعل كل منهما لاجل الغاية او لا يفعل شیٔ منهما لاجلها لكن الصناعة تفعل لاجلها

اتفاقا فالطبيعة تفعل لاجلها ايضا بعض اشكالات مع اجوبتها على المتن الثامن
والسبعين والتاسع والسبعين اعترض على قول المصنف في المتن الثامن
والسبعين في آية اشيا توجد غاية يفعل المقدم و الموخر منها لاجلها بانه
لايخلوا اما انه اراد بالغاية مطلق الموخر اى اى موخر كان واراد بها الغاية
الحقيقة التي هو خير لان الغاية على ما قال المص في المتن الحادي والثلثين من هذا
الكتاب خير الأخر لان ما يفعل لاجله شئ خير فان اراد الاول يكون حكمه بقوله
يفعل المقدم الى اخره كاذبا فان النقطة موخر الخط وهو موخر السطح لكنه
لا يفعل المقدم والموخر منها لاجل النقطة والخط ولان المص رد في المتن الثالث
والعشرين على انبدقلس لتسميته الموت هو موخر غاية كذا قال الشارح
لكن يرد عليه ان قوله لان المص رد في المتن الثالث والعشرين على انبدقلس
انه مخالف لما قال في شرح المتن المذكور من انه لم يرد عليه وان اراد الثاني
يكون هذا القول مصادرة على المطلوب فان النزاع انما هو في ان الطبيعة
هل تفعل افعالها لاجل الغاية ام لا فمن يدعي انها تفعل لاجلها ويقول في اثبات
مدعاه في اية اشياء توجد غاية تفعل المقدم والموخر منها لاجلها يصادر
على المطلوب وقد اضطرب الشراح في دفعه لكني اجيب عنه بان مراده
منها اى الغاية الحقيقية وليس النزاع في ان الطبيعة هل تفعل لاجل الغاية
على الاطلاق بل في انها هل تفعل لاجل الغاية بالذات ام لا فان الخصوم قد
سلموا انها تفعل لاجل الغاية بالعرض كما علم تمامه في التمثيل بالثنايا والاضراس
فالقضية المذكورة اى قوله في اية اشياء توجد غاية يفعل المقدم والموخر
لاجلها على الاطلاق مسلمة عندهم ايضا فلا تكون مصادرة على المطلوب ثم اعترض
في قوله في المتن المذكور كما يفعل كل شئ يكون كذا قابلا من الطبيعة بانه كذب
لان الحجر يرمي ويحرك الى الفوق مع انه ليس من طبعه لان يرمي ويحرك
اليه والا لما كان حركته اليه قسرية بل طبيعية وليس الامر كذلك واجاب عنه
اقوليس وكثير من الشراح بان القضية المذكورة المعارضة صادقة فان المراد منها
كما يفعل كل شئ بالطبع يكون كذا قابلا من الطبع والحجر لا يرمي ولا يحرك الى الفوق
بالطبع فلا تنتقض به ولا بامثاله اصلا وانا اقول تقييد القضية بتقييد بالطبع
غير لازم فانها صادقة بدونه في الطبيعيات في كل ما عداها لان الحجر مثلا ليس تقابل
لان يتحرك بنفسه فقط الى الفوق من طبعه لانه ليس تقابل من طبعه لان يحركه
الاخر اليه والا لما امكن ان يحركه الاخر اليه والفرق بين حركة شئ بنفسه من طبعه
وبين كونه قابلا من طبعه لان يحركه الاخر بين المتن الثمانون قال المص وهذا
اظهر في سائر الحيوانات التي لا تعمل اعمالها بالصناعة ولا بالتفحص ولا بالتدبير
ولهذا اشتبهوا في ان العناكب والنمائل واشباهها هل تفعل افعالها بالعقل
او بشئ اخر ويظهر للمتفحص بتتبع ازيد ان النباتات ايضا تفعل افعالها للغاية

للغاية كما ان الاوراق يكون لستر الفواكه فاذا فعل الخطاف وكره والعنكبوت
بيته بالطبع لاجل شئ وفعلت الاشجار اوراقها لاجل ستر الفواكه ولا تفعل
اصولها في الفوق بل في التحت للتغذي فظاهر انه يوجد علة كذا في الاشياء
التي تصير وتكون من الطبع اقول الدليلان المذكوران قبيل هذا المأخوذان
من الصنايع المقامان لاثبات ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية كانا مأخوذين
من صناعات الانسان وهذا الدليل الرابع الذي هو اقوى على ما يدل
عليه قوله وهذا اظهر الى اخره مأخوذ من سائر الحيوانات والنباتات تقريره
لما كانت الحيوانات اللاناطقة والنباتات لا تفعل افعالها بالصناعة ولا
بالتفحص ولا بالتدبير بل تفعلها بالطبع لاجل شئ وظهر للمتتبع ان النباتات
تفعل افعالها لاجل الغاية فظاهر ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية لكن المقدم حق
فكذا التالي والى هذه النتيجة اشار بقوله فظاهر انه يوجد علة كذا في الاشياء
التي تصير وتكون من الطبع يعني يوجد علة تفعل لاجل الغاية وهذه العلة ليست
الا الطبيعة اما ان الحيوانات اللاناطقة لا تفعل افعالها بالصناعة ولا بالتفحص
ولا بالتدبير فوضعه مسلما واما انها تفعل لاجل شئ فاثبتها باتفاق الناس
عليه فان هذا الرأي كان معتبرا عندهم حتى ان بعضهم اشتبهوا في ان العناكب
والنمال واشباههما هل تفعل بالعقل او بشئ اخر مثل العقل وبافعالها فانا نرى
انها تقصد وترتب افعالها لاجل الغاية فانا نرى ان العناكب تنسج بيوتها
لتصيد الذباب والبراغيث واشباهها نسجا بحيث لا تقدر ان تنسج مثلها
مهرة النساجين وقد حكى على ما قال المص في الفصل التاسع والثلثين من تاسع
كتب تاريخ الحيوانات ثلثة اجناس قال والجنس الثالث منها اعلم الكل
واعقله لانه ينسج ولا خيوطه باسطا اياها من كل طرف ما دا سدها مباشرا
من الوسط وليست مباشرته من الوسط عن جهل بل لئلا يبقى ثقبة ثم يدخل
اسديته ولحمته في كوة ويفعل بيته مثانة ويخزنه في موضع اخر من مصيده ويصيد
صيده في وسط صنعه لانه اذا وقع بهيمة فيه تنبه بحركة الوسط فيثبت
عليها ويصيدها ويوثقها بخيوط بيته الى ان يعجزها ويضعفها ثم يرفعها من المصيد
ويحملها فان كان جوعان يمصها لان تنعمه هو المص والا ينقلها الى المخزن و
يطرحها فيه ويدخرها ثم يعود الى رم ما انخرق من نسجه فيغلقه ثم يذهب ويقعد
في كمينه مترقبا الى صيد اخر ولو وقع شئ بين وسط بيته ونهايته يطفر اولا
الى الوسط ومنه الى ما وقع فيه الشئ كانه يهجم من مبدا مقابل ولو خرق
احد بيته عند طلوع الشمس وغروبها لان البهيمات تقع فيه فيهما اكثر
من وقوعها في سائر الازمنة والانثى منه تنسج وتصيد والذكر يشاركها
في التنعم لا في العمل وقال فيه ايضا لا تقدر ان تخرج العناكب خيوط بيتها بعد
ما تولدت في الحال ولا تخرجها من بطونها كالنجاسة كما قال ذمقراطيس بل من ظاهر

نسجه بعد بعيد عنهم

اجسامها كالقشر وان النمال تفعل افعالا يتعجب منها الناظرون قال المصنف
في الفصل الاول من اول تاريخ الحيوانات اصحاب السياسة المدنية خمسة
الانسان والنحل الانسي والوحشي والنمل والكركي وقال في الفصل الثامن
والثلثين من تاسع التاريخ جنس النمال والنحل صناع الحشرات وسائر
الحيوانات اما افعال النمال فمعلومة لكل احد تمشي على طريق واحد دائما و
وتحرس ذخائرها وتفعل مساكن ومخازن ولا تسعى الى ادخارهم الا في البدر فقط بل و
في الليالي المقمرة انتهى والخطاطيف تفعل اعمالا يتحير المتفكرون اياها قال المص
في الفصل السابع من التاسع المذكور ما مفهومه احوال البهايم مشابهة لحال
الانسان وآثار العقل في الجنس الصغير ازيد مما في الكبير فان الخطاطيف
لما اعتادت ان تفعل وكارها تحت السطوح غير مستندة الى شيء تخلط
الهشيم بالطين وتاخذ المختلط بافواهها وتحملها الى المواضع التي ستفعل
فيها اوكارها فتصنعها كالبيوت المصنعة من الوحل وان لم تجد وحلا تبل
جناحيها وجميع ارياشها ثم تتدحرج على التراب وتجعل وحلا فتفعل اوكارها
تفعل منامته على طرز منامة الناس بان تضع اولا الاجزاء الصلبة ثم
اللينة وتفرش افراشها بمقدار ما يسع اجسامها واذا تولدت افراخها
تربطها بالشعر ويطعمها كل من الذكر والانثى وحين يعطي اياها الطعام
يعطي اولا واحدا منها ثم الاخر ثم الاخر وينظر ان لا يعطي ما اعطاه اولا
حتى لا يبقى السائر بلا طعام بل يعطي كلا منها على السوية ويطهر الوكر بطرح
الخرء ويعلم افراخه الخرأة اذا كبرت واذا تم استعدادها للطيران يحملها
ويطير معها اياما واما ان النباتات والاشجار تفعل افعالها لاجل الغاية
فيعلم من جذبها الغذاء وامساكها وهضمها اياه ودفعها فعله لاجل التغذية
وتغذيتها لاجل بقاء اشخاصها وتنميتها لكمالها وولادتها امثالها لاجل بقاء
انواعها واصدارها الاوراق لحفظ الازهار واصدار الازهار والقشور
لحفظ البذور في النباتات وطعوم الفواكه في الاشجار واظهار اللحوم
الفواكه لحفظ البذور واصدار الاشجار لحاءها لحفظ انفسها وجعل كليهما
اصولها في التحت لا في الفوق للتغذي وكذا سائر افعالها ليست الا لاجل
غاية ما **المتن الحادي والثمانون قال المص** ولما كانت الطبيعة تنقسم الهيولى
والصورة وهذه كانت غاية والاشياء السائرة لاجل الغاية فهذه تكون
علة لاجلها **اقول** استدل في المتن السابق بفعل بعض الحيوانات الغير الناطقة
على ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية ويستدل ههنا بدليل خامس على ان جميع الاشياء
الطبيعية تفعل لاجل الغاية فيخطر ما قد علم في المتن العاشر من هذا الكتاب من ان
الطبيعة تنقسم الى الهيولى والصورة وما علم في المتن السبعين من ان الصورة
والغاية امر واحد وما قال في المتن الثامن والسبعين في اية اشيا يوجد

يوجد غاية يفعل المقدم والمؤخر منها لاجلها تقرير الدليل ان في الاشياء
الطبيعية توجد صورة طبيعية وانما توجد صورة طبيعية توجد فيه غاية ففي
الاشياء الطبيعية توجد غاية وتوجد فيها ايضا امور متقدمة منها وانما
توجد غاية وامور متقدمة منها تكون وتصير هذه الامور لاجل هذه الغاية
ففي الاشياء الطبيعية تكون وتصير هذه الامور اي الامور المتقدمة من غايتها
لاجل الغاية مثلا اذا صعدت النار الى جهة الفوق تفعل هذا لاجل الغاية
التي هي حفظ صورتها لان صورتها تحفظ في الفوق حفظا قويا بلا مانع لان مادتها
تتخلخل فيه تخلخلا مناسبا لحقيقة النار بل يستنبط من هذا المتن ان الهيولى الاولى
تكون لاجل الغاية لانها لاجل الصورة كما قرر في المتن الثالث والعشرين
والصورة غاية فالهيولى تكون لاجل الغاية والهيولى طبيعة والهيولى تفعل
لاجل الغاية فالطبيعة تفعل لاجل الغاية ومن ثمه يصدق ان يقال الطبيعة تكون
لاجل الطبيعة **المتن الثاني والثمانون قال المص** والخطاء يوجد ايضا في الاشياء
التي تفعل بالصناعة لان الكاتب العالم بقوانين الخط والانشاء يخطئ في كتابته
كثيرا ما والطبيب لا يصيب في معالجته كثيرا ما فظاهر انه يقع في الاشياء
التي تفعل بالطبع فلما كان بعض الاشياء بالصناعة وكان ما صار منها صحيحا
لاجل شيء وكان ما وقع منها خطاء مشروعا فيه لاجل شيء لكن لم يقع الاصابة
كذلك يكون الحال في الطبيعيات ويكون الامور الواقعة على خلاف عادة
الطبع خطاء من الذي يفعل لاجل شيء فكما لا تصل بعض المكونات الحاصلة
من البذور الان لفساد بعض مباديها الى غايتها المطلوبة كذلك ان لم تصل
الى غايتها المطلوبة الحيوانات الحاصلة بعض اجزائها من جنس الانسان وبعضها
من جنس البقر من المركبات المكونة في ابتداء هذا العالم لا تصل اليها لفساد
بعض مباديها **اقول** لما بين الى ههنا بدلائل خمسة ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية
شرع الان ان يرد دلائل الخصوم بان ياخذها ويثبت بها خلاف ما ادعوه
ولما كانوا يستدلون في اثبات ما ادعوه وانكار كون الطبيعة فاعلة لاجل
الغاية على ثلثة ادلة يفتش المص كلها ويذكر احدها في هذا المتن
والمتن الاتي والثاني في المتن الرابع والثمانين والخامس والثمانين و
الثالث في المتن السادس والثمانين وبه يختم بحث كون الطبيعة فاعلة لاجل
الغاية فالدليل الاول الذي كانوا يستدلون به على ان الطبيعة لا تفعل لاجل
الغاية هو انه لو فعلت الطبيعة لاجل الغاية لما وقع منها خطاء مخالف لمقتضاها
في بعض الاوقات لانها تفعل على وجه واحد دائما والتالي بط لانه تقع منها الخطاء
في نفس الامر في بعض الاوقات كالامور العجيبة فكذا المقدم فيعارضهم المص
ويفعل في هذا المتن امورا ثلثة ياخذ مبنى دليلهم هذا وهو وقوع الخطاء من الطبيعة
في بعض الاوقات ويحصل منه خلاف مدعاهم ويبين في اي وقت تقع الاصابة

او الخطاء من الطبع والصناعة في ايجاد معلوليهما ويبين وجه ظهور الاشياء
العجيبة التي حكم بوجودها انبذوقلس في ابتداء وجود هذا العالم فنادها
تفصيل المعارضة بهو ان نسبة الطبيعة الى معلولاتها الطبيعية كنسبة الصناعة
الى معلولاتها الصناعية لكن الصناعة تفعل معلولاتها لاجل الغاية وتقع منها
كثيرا ما خطاء كما ان الكاتب العالم بقوانين الكتابة والات يخطئ في كتابته
كثيرا ما والطبيب لا يصيب في معالجته كثيرا ما فكما ان الخطاء الواقع كثيرا ما
من الصناعة لا تخرجها من ان تفعل لاجل الغاية بل تدل على انها تفعل لاجلها والا
لما سمي خطاء كذلك الخطاء الواقع قليلا من الطبيعة لا تخرجها من ان تفعل
لاجل الغاية بل تدل على انها تفعل لاجلها والا لما كان خطاء ثم يبين في اي
وقت يقع الاصابة او الخطاء من الطبع والصناعة في ايجاد معلوليهما ويفيد
اولا ان كون الصناعة فاعلة لاجل الغاية انما يعلم من انها لو لم تفعل لاجلها
فكيف ما وقعت معلولاتها لزم ان لا تخطئ فانه يكون نسبة جميع المعلولات
اليها على السوية وهذا باطل قطعا لانا نرى ان صناعة الخياطة مثلا تفعل بوجه
وصناعة الصياغة تفعل بوجه اخر واذا علم هذا يعلم ان صحة معلولات الصناعة
تكون اذا وصلت الصناعة الى الغاية التي ابتدأت ان تفعل لاجلها وعدم
صحتها ونقصانها يكون اذا لم تصل اليها ويبين هذا بقوله فلما كان بعض الاشياء
بالصناعة وكان ما صار منها صحيحا لاجل شيء وكان ما وقع منها خطاء شروعا
فيه لاجل شيء لكن لم تقع الاصابة فكما ان الصناعة تصيب وتكون معلولاتها
تامة صحيحة اذا وصلت الى الغاية المقصودة وتخطئ وتقصر اذا لم تصل اليها
اما بسبب قصور المادة او الالات او منع الموانع كذلك الطبيعة تصيب
وتكون معلولاتها تامة صحيحة اذا وصلت الى غايتها المطلوبة وتخطئ وتقصر
وتكون معلولاتها غير صحيحة اذا لم تصل اليها اما بسبب قصور المادة او الالات
او منع الموانع والى هذا اشار بقوله كذلك يكون الحال في الطبيعيات
ويكون الامور الواقعة على خلاف عادة الطبع خطاء من الذي تفعل لاجل
شيء فعلم من هذا ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية كالصناعة ثم اذا قال فلما الاصل
بعض المتكونات الحاصلة الى اخره يبين كليا وجه ظهور الامور العجيبة
ويقول انها تصير لفساد مبداء ما لازم للتكون ولما كان يتوهم انبذوقلس
كما نقل عنه في المتن السادس والسبعين انه كان يحدث في ابتداء وجود
هذا العالم من اجتماع العناصر الاتفاقي امور العجيبة الخلقة كثيرة كبعض
الحيوانات التي كان بعض اجزائها من جنس البقر وبعضها من جنس الانسان
وبعض الحيوانات التي كان وجوهها كوجه الانسان وسائر اجسامها كسائر
اجسام الحيوانات ثم فسدت لانه لم تكن لها قوى والالات حافظة لسلامتها
قال المص لو سلمنا هذه السؤالات المخترعة نقول في جوابه ان هذه الامور

الامور العجيبة الواقعة على خلاف عادة الطبيعة انما جعلت كذلك لانها لم تقدر
ان تصل الى غايتها المطلوبة وكانت تكون كذلك لفساد مبداء واجب التحقق
للتكون التام الكامل كما انه قد يتكون الان اي في زماننا بعض امور واقعة
على خلاف عادة الطبيعة لفساد مواردها وبذورها اما بالذات او بوجه
اخر فاذا الحيث يخطئ الطبع ولا يصل الى غايته المطلوبة كذلك كانت
تتكون في ابتداء تكون هذا العالم امور عجيبة كالحيوانات التي بعض اجزائها
من جنس الانسان وبعضها الاخر من جنس البقر على ما قال انبذوقلس لفساد
موادها وبذورها اما بالذات او بوجه اخر فاذا الحيث كان يخطئ طبعها
ولم يمكن ان يصل الى غايتها المطلوبة ومع هذا يحصل ظاهرا ايضا ان الطبيعة
تفعل لاجل غاية معينة بل نرى انها اذا قصرت في اعمال عملها لفساد بعض
اللوازم المطلوبة للتكون ومالت عن غايتها المطلوبة تميل وتسعى وانما يجب
تقديره ان تقرب منها بقدر طاقتها مثلا لو قصدت طبيعة الفرس ان تلد
فرسا ونقصت قوة تصويرها لفساد بعض مباديها لا تلد شجرا او لا حجرة
ولا ارنبا بل فرسا عجيبا مخالفا لسائر الافراس وهذا يدل على ان الطبيعة
تطلب غايتها المطلوبة في هذا التولد وتسعى ان توصل فعلها اليها لكن قصرت
لفقدان بعض المبادي او لوجود المانع المتن الثالث والثمانون قال المص
وايضا يجب ان يكون البذر اولا ولا يكون منه الحيوان دفعة واول فيس
او اول فيس اي طبيعة الكل او والد الكل كان اولا بذرا وايضا يوجد
الغاية في النباتات ايضا لكن الاختلاف قليل فيها فهل كان يكون في النباتات
بعض اشياء يكون نصفها كرما ونصفها الاخر زيتونا كالاناس التي نصفها بقر
ونصفها الاخر انسان ام لا لانه غير معقول ولكن كان يجب ان يكون لانه كان
يكون في الحيوانات اقول يرد في هذا المتن على انبذوقلس ويستدل بمقدمات
على ان ما توهم من تكون الاناس العجيبة التي كانت بعض اجزائها من جنس الانسان
وبعضها الاخر من جنس البقر في ابتداء تكون هذا العالم امر باطل وعلى ان الطبيعة
تفعل لاجل الغاية وان سلم التكون المذكور فمهد اولا ان الحيوان لا يكون دفعة
بل يجب ان يكون البذر اولا ثم يكون عنه الحيوان وهذه المقدمة تثبت
ظاهرا بالاستقراء لكن المص يثبتها بكلام انبذوقلس الذي كان يقول
انه خرج عن الارض اول فيس او قيل اول فيس اي طبيعة الكل او والد
الكل من اجتماع العناصر الاتفاقي ويتكون عنها اولا اجزاء الحيوانات منفصلة ثم
اتصل بعضها ببعض فتكونت عنها الحيوانات فاخذ المص هذا الكلام وقال
ان طبيعة الكل الذي ظهر اولا عن الارض ثم تكون عنه اجزاء الحيوانات
منفصلة ثم تكون عنها الحيوانات كان بذرا لانه كما ان البذر محيط بالقوة
بمجموع الحيوان كذلك طبيعة الكل او والد الكل محيط بالقوة بمجموع الحيوانات

المتكونة عنها بعد ومنه يعلم ظاهرا ان الحيوان لا يتكون دفعة بل بعد ما وجد بذره المستعد له بالطبع لانه يصدر عنه الحيوان بعد ثم يحصل منه اولا ان الحيوانات العجيبة الخلقة لم تتكون في ابتداء تكون هذا العالم بل لو تكونت فانما تكونت بعد تكون طبيعة الكل وبعد تكون اجزائها متفرقة فقول انبذقلس بتكونها فيه باطل وثانيا دليل على ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية تقرير الدليل ان فعل الطبيعة الذي يتكون به في ابتداء خلقة هذا العالم اجزاء الحيوانات ثم الحيوانات فعل مرتب لان طبيعة الكل او علة والد الكل كانت كالبذر من حيث كان يتكون عنها اجزاء الحيوانات ثم الحيوانات وهذا لا يكون الا بالترتيب وكل فعل مرتب يكون لاجل الغاية لان الغاية لا تطلب الا في الفعل المرتب ففعل الطبيعة يكون لاجل الغاية ثم يهدم ما قال من انه حدثت من طبيعة الكل امور غريبة كالانسان الذي نصفه انسان ونصفه الاخر النبات حين قال وايضا يوجد الغاية في النباتات ايضا لكن الاختلاف فيها قليل يعني ان للنباتات اجزاء مختلفة بعضها عند بعض كما للحيوانات وان يرا اختلافها قليلا لانه يوجد فيها القشور والاخشاب واللب والمركب منها والاوراق فيجب ان تتكون فيها ايضا من طبيعة الكل التي تكونت منها اجزاء الحيوانات والحيوانات او من طبيعة اخرى شبيهة بها فيجب له بان قال هل كان يكون في النباتات بعض اشياء يكون نصفها كرما ونصفها الاخر زيتونا كما كنت تقول كان يتكون في الاناس بعض اشخاص نصفها نصف الانسان ونصفها الاخر نصف البقر وفي البهايم بعض اشخاص صورتها صورة الانسان او لا لكن لا تقدر ان يجيب وتقول كان يتكون في النباتات ايضا لانه غير معقول لان طبيعتها لا تخلط في فعلها الانواع ولكن كان ينبغي ان تتكون الامور المذكورة فيها ايضا على رايهم لانه كان يتكون في الحيوانات فان قلت قد يتكون بوصل الاشجار بعضها ببعض شجر بعض اجزائه ليمون وبعضها نارنج فاختلاط الانواع لا ينكر قلت انما يكون بالصنعة لا بالطبع وكثيرا ما يصير بالصنعة ما لا يمكن ان يكون بالطبع كانواع المعاجين والاشربة والاطعمة وغيرها وكلامنا في اختلاطها بالطبع فقط **المتن الرابع والثمانون قال المص** وايضا كان ينبغي ان يفعل البذور كيف ما اتفق ومن قال كذا يهدم الاشياء التي تكون من الطبع والطبع لانه انما يكون من الطبع كل ما يصل الى غاية ما بتحريكه مبداء موجود فيه تحريكا دائما وكل مبداء اي مبداء كان ان يفعل واحدا في كل شيء ولا كل شيء والفاعل الطبيعي يميل دائما الى شيء واحد الا ان يمنع شيء **اقول** يرد راي الخصم بدليل يشير الى الدليل الاول بقوله وايضا كان يجب ان يكون في البذور كيف ما اتفق يعني ان الحكم الجاري في الحيوانات والنباتات جار في البذور لاشتراكها في كون كل منها من الاخر فان الحيوان يكون من البذر والبذر من الحيوان والنبات يكون من البذر والبذر من النبات فلو كان يصدر من طبيعة الكل الحيوانات والنباتات واجزائها كيف ما اتفق لا لاجل الغاية كما قال الخصم لامكن ان يصدر من اي حيوان كان ومن اي نبات كان اي بذر كان كيف ما اتفق بان يصدر من الانسان مثلا بذر النبات ومن النبات بذر الانسان والتالي بط فكذا المقدم ويشير الى الثاني بقوله ومن قال كذا يهدم الاشياء التي تكون من الطبع والطبع اه اي من قال ان الطبيعة لا تفعل لاجل الغاية يهدم الاجسام الحاصلة من الطبع والطبع لان الاجسام الحاصلة من الطبع هي التي تصل الى غاية ما بتحريكها مبداء داخل فيها اي طبيعتها تحريكا دائما كما يشهد به الحس فانا نرى النار يحركها طبعها دائما الى ايجاد نار مثلها والحيوانات والنباتات يحركها طبعها دائما الى اصدار امثالها وكل مبداء اي مبداء كان لا يفعل امرا واحدا في كل شيء ولا كل شيء و الفواعل وللفواعل الطبيعية والطبيعة تميل دائما الى شيء واحد وتقصد غاية واحدة الا ان يمنع مانع فمن قال ان الاجسام الطبيعية حصلت وتكونت من طبيعة الكل الواحدة او والد الكل الواحد كيف ما اتفق لا لاجل الغاية يهدم الطبيعيات والطبيعة مع انه يقول بهما فقوله هو بط قطعا **المتن الخامس والثمانون قال المص** والذي يكون لاجله شيء يقع من البخت كما نقول اذا جاء غريب واعتق فذهب كانه جاء لاجل هذا لكنه لم يجئ لاجل هذا وهذا بالعرض لان البخت من العلل بالعرض كما قلنا سابقا وما يفعل دائما او كثيرا لا يكون بالعرض ومن البخت وفي الطبيعيات يكون كذا دائما ان لم يمنع شيء **اقول** لما فرغ من ذكر الدليل الاول للخصوم واخذه مستدلا به على خلاف رايهم واثبت به رايه شرع ان يذكر دليلهم الثاني في هذا المتن والثالث في المتن الاتي ليظهر ثبوت رايه وفعل في هذا المتن امورا اربعة ذكر دليلهم وبينه بالمثال ورده وبين رده تقرير الدليل هكذا لو كان دليل يثبت لكون الطبيعة فاعلة لاجل الغاية لو كان هو كون الاجسام الطبيعية متكونة لاجل الغاية لكن هذا الدليل بط لانه منقوض بالمعلولات البختية فانها تصير لاجل الغاية لكن البخت لا تفعل لاجل الغاية فلما لم تفعل البخت لاجل الغاية مع ان معلولاته تصير لاجل الغاية فكذا الطبيعة لا تفعل لاجل الغاية وان كان معلولاته تصير لاجل الغاية ويثبت كون صيرورة المعلولات البختية لاجل الغاية بالمثال حين قال كما نقول اذا جاء غريب اي في بلدة لمصلحة فوجد صديقه اسيرا فيها فاعتقه باداء قيمته لصاحبه على ما في النسخة اليونانية القديمة التي كانت عند الشارح او ادى قيمته على ما في نسخة يحيى النحوي او فوجد تماما فيه فاغتسل على ما في اكثر النسخ والشارح اختار النسخة الاولى وارجع الثانية اليها ورد الثالثة ولهذا كتبناه في المتن لا غير وذهب بعد ان اعتقه ولم يجئ لاعتاقه لكن لو علم كون صديقه اسيرا فيه لجاء فيه ليخلصه من الاسر نقول اذا جاء وفعل كذا كانه جاء لاجل هذا اي لاعتاق

لكنه لم يجئ لاجل هذا اى لاجل الاعتاق بل لمصلحة اخرى بل وقع من البخت ويرى
كأن المجئ صار لاجله وحينئذ قال وهذا بالعرض اه يرد الدليل المذكور
ببيان الفرق بين الطبيعة والبخت يعنى ان وجدان الغريب صديقه فيه
واعتاقه واقع بالعرض واثبت هذا بقوله لان البخت من العلل بالعرض
كما مر وما يفعل دائما وكثيرا لايكون بالعرض ومن البخت وفى الطبيعيات
يكون دائما كذا اى دائما او كثيرا ايضا ان البخت من العلل بالعرض اى علة
بالعرض لا بالذات كالطبيعة كما مر مرارا فوجه الاشياء التى يفعلها الطبيعة
لاجلها متغاير لان الاشياء التى يفعلها البخت لاجل الغاية بالعرض لا بالذات
والاشياء التى تفعلها الطبيعة لاجل الغاية تفعلها لاجلها بالذات لا بالعرض
لان الاشياء التى يفعلها البخت لاجل الغاية لاتكون دائما ولاكثيرا وما يكون
بالذات يكون دائما او كثيرا فالاشياء التى يفعلها البخت لاجلها لاتكون بالذات
والاشياء التى تفعلها الطبيعة لاجلها تكون دائما او كثيرا وكل ما يكون دائما
او كثيرا لاجل الغاية يكون بالذات فالاشياء التى تفعلها الطبيعة لاجل الغاية
تكون بالذات فقياس الطبيعة بالبخت فى ان لاتفعل شئ لاجل الغاية مع انها
علة بالذات والبخت علة بالعرض امر غير معقول **المتن السادس والثمانون**
قال المص وغير معقول ان لايظنوا ان الطبيعة تفعل لاجل شئ الا ان يرى ان
يروا ان المحرك تفعل ولكن الصناعة ايضا لا تدبر لانه لو كان فى الخشبة صناعة
عمل السفينة لفعلت طبيعتها السفينة كالصنعة بلا فرق فلما كان تفعل الصنعة
لاجل الغاية فكذلك تفعل الطبيعة لاجلها وهذا ظاهر ازيد ظهور اذا عالج احد
نفسه لان الطبيعة مشابهة له فظهر ان الطبيعة علة تفعل لاجل شئ **اقول** يذكر
الدليل الثالث ويفعل فى هذا المتن سوى هذا ثلثة امور يرد هذا الدليل
ويبين الرد بالمثال ويذكر النتيجة المقصودة من هذا الفصل والدليل هو ان
الطبيعة لاتتصور الغاية فقط بل ويلزم ايضا لوجدان الوسائط الموصلة اليها
لان العزيمة تقدم التدبير والعقل ولهذا قال المص فى الفصل العاشر من الكتاب
الثانى من اوذمونيا القوة العازمة هى القوة تقدم التدبير وليس للطبيعة والعزيمة
والذى يفعل لاجل الغاية هو الذى لايقصد الغاية فقط بل ويلزم ايضا
لوجدان الوسائط الموصلة اليها فالطبيعة لاتفعل لاجل الغاية ويرده المص
بمثالين ماخوذين من الصناعة توضيحه ان التدبير والعزيمة لوجدان الوسائط
الموصلة ليس بلازم لفعل شئ لاجل الغاية بل قد يقع بالعرض وينشأ من نقصان
الفاعل لاجل الغاية لانه لايظهر له اى غاية يجب ان تعين والى اية وسائط
تترتب الغاية لكن اذا كانت الغاية متعينة والوسائط حاضرة متهيأة بالذات
لحصولها فلا يلزم ان يدبر الفاعل ويعزم لوجدان الوسائط الموصلة اليها كما
يظهر هذا فى بعض مهرة اهل الصناعات فانهم يعملون اعمالهم لاجل غايات معينة

البخت لاجل الغاية ووجه الاشياء التى يفعلها م

معينة لكن لايلزم ان يدبروا لوجدان الوسائط الموصلة اليها كالماهر فى صناعة
الكتابة الموصلة اليها فانه لايحتاج فى كتب اسمه الى ان يدبر كيف يكتب حروفه
والماهر فى صناعة الطنبور فانه لايحتاج فى مس اى وتر من اوتاره ووضع
يده فى اية درجة من درجاتها وضعا مناسبا للاصول الموسيقى وضرب اى
وتر من اوتاره وضعا وضربا مناسبا للاصول الموسيقى الى التدبير والآ
لم يكن ماهرا والى هذا اشار المص بقوله ولكن الصناعة اى اهلها لا تدبر
مع انهم يفعلون لاجل الغاية عند الخصم ايضا واذا كان مهرة اهل الصنايع
لايدبرون فى اعمال صناعتهم لوجدان الوسايط فكذا الطبيعة فان الطبيعة
النطفة الانسانية مثلا غاية معينة هو الانسان الذى يستولد ووسائط واستعدادات
مرتبة متهيئة لها بحيث تحول تلك النطفة وتجعلها علقة ثم مضغة اى ذات
النفس النباتية ثم ذات النفس الحيوانية ثم تجعلها مستعدة لان تفيض اليها
من المبدأ الفياض النفس الانسانية وتفعل هذه الافعال لاجل الغاية
التى هو الانسان الذى يستولد من غير قصد وتدبير اصلا ثم بين عدم احتياج
الصناعة فى فعلها الى التدبير بقوله لانه لو كان فى الخشبة صناعة عمل السفينة
لفعلتها طبيعتها كالصناعة بلا فرق فان الصناعة والطبيعة انما تتفارقان
فى العلية بان الطبيعة مبدأ داخلى والصناعة مبدأ خارجى فلو كان صنعة
فعل السفينة فى الخشبة لم يبق فرق بينهما ففعلت السفينة بلا قصد الغاية
وتدبير الوسائط كما تفعل سائر افعالها كذلك فلما كانت الصناعة
تفعل لاجل الغاية تفعل الطبيعة ايضا لاجلها ثم قال وهذا ظاهر ازيد ظهور
اذا عالج احد نفسه لان الطبيعة مشابهة له فانه علة فاعلية لصحته غير خارجة
فلما كان كاملا فى صناعة المعالجة يعالج نفسه من غير تدبير فى الوسائط والالات
كان كاملا فيها ثم ذكر النتيجة المطلوبة وقال فظهر ان الطبيعة علة تفعل لاجل شئ
ولان يظهر جميع ما قال شرع فى الفصل الآتى لبيان كون الوجوب والضرورة
من الغاية **الفصل التاسع فى ان الضرورة الكائنة فى الطبيعيات من اى شئ**
تنشأ المتن السابع والثمانون قال المص والضرورة الواقعة فى الطبيعيات
هل تكون على الاطلاق او ومن الفرض ايضا لانه يظنون الآن ان الضرورة
الكائنة فى التكون هو بعينه كما لو ظن احد ان بناء البيت كذا واقع بالضرورة
بالضرورة لان كون الاجسام الثقيلة فى الاسفل مناسب لطبعها والخفيفة
فوقها مناسب لها ولهذا تكون الاحجار فى الاسفل ومبانى والتراب فوقها
لخفتها والخشب فوقه لانها اخف **اقول** لما فرغ من بيان البحث الاول يعنى
هل الطبيعة تفعل لاجل الغاية ام لا شرع فى بيان البحث الثانى المشار اليه
فى المتن الخامس والسبعين بقوله وان يقال ثانيا باى وجه تقع الضرورة
فى الطبيعيات ويضع فى هذا المتن المبحث ثم يذكر راى القدماء فيه اولا كما هو

عادته فيقول والضرورة الواقعة في الاشياء الطبيعية هل يكون على الاطلاق
او ومن الفرض ايضا وكون الضرورة واقعة فيها مسلم عند الكل انما الشبهة
في انها فيما هو يحصل من الطبيعة هل يكون على الاطلاق او ومن الفرض والشرط
ايضا ولان نعلم هذا كما ينبغي يجب ان نعلم ان ضرورة المعلول الطبيعي ووجوبه
على الاطلاق هي التي تنشاء من العلل المتقدمة في الوجود الخارجي التي هي المادة
والصورة والعلة الفاعلية الموجبة والضرورة المطلقة الناشية من المادة
كضرورة فساد الحيوان فان فساده ضروري لتركبه من العناصر المتضادة
التي هي مادته ومن الصورة كضرورة كون الانسان ناطقا فان كونه ناطقا
ضروري لتركبه من النفس الناطقة التي هي صورته الجوهرية ومن الفاعل الموجب
كضرورة احراق النار الخشبة الموضوعة عليها لان النار فاعلة موجبة
للاحراق وانما قيد الفاعل بالموجب لانه لا ضرورة على الاطلاق في فعل
الفاعل المختار والاتفاقي وان نعلم ان الضرورة الناشية مما هو متاخر
في الوجود ومتقدم في الذهن او في القوة هو الضرورة الناشية من الفرض
والشرط كما لو قيل انه يجب ان يكون هذا الشيء لو وجب ان يكون ذاك
الامر وهذه الضرورة ناشية من العلة الغائية كما انه يجب ان يفعل المنشار
من الحديد ويكون اسنانه حادة مائلة الى اليمين واليسار لو فعل للنشر فان
هذا الوجوب ينشاء من العلة الغائية التي هو النشر المقدم في الذهن المتاخر
في الخارج فانه اذا لوحظ النشر اولا وصمم ان يفعل المنشار لاجله يجب ان يفعل
المنشار الذي سيفعل لاجله من الحديد ويفعل اسنانه حادة مائلة الى اليمين
واليسار والا لا يوجد النشر المطلوب ولما كانت الصورة متحدة مع الغاية
كما قال المص في المتن السبعين تؤخذ هذه الضرورة ايضا من الصورة من حيث
انها غاية التكون ونهايته مثلا لو وجب ان يكون فرس او على صورته يجب
ان يكون البذر المولد اياه مصورا بصورة البذر الفرسي واذا عرفت هذا
تعرف محل النزاع بين القدماء والمص فان القدماء كانوا يقولون ان الضرورة
الكائنة في تكون الاشياء الطبيعية ناشية من المادة فقط فانهم كانوا ينكرون
الغاية بالذات والمص لما كان قائلا بها حكم بان الضرورة الكائنة فيه تنشاء
منها ايضا وبين انهم قاصرون فيما قالوا الان ضرورة الاشياء الناشية من المادة
تتوقف على ضرورة اخرى متقدمة واولى منها وهي الضرورة الناشية من الغاية
المتقدمة في الذهن او في القوة ولان تحصل هذه الغاية يجب ان تكون المادة
هذه او تلك ويجب ان تكون مستعدة باستعداد كذا او كذا وذكر بعد هذا
راي القدماء وقال لانهم يظنون الان ان الضرورة الكائنة في التكون الى اخره
يعني ان القدماء كانوا يرون ان يكون الضرورة الكائنة في تكون الاشياء
الطبيعية هو بعينه كما لو ظن احد ان بناء البيت هكذا واقع بالضرورة لان

لان الاحجار الثقيلة المائلة الى الاسفل بالضرورة تتعين لثقلها بالضرورة لان
تكون مبانيه ثم لما كان التراب اي اللبن المعمولة منه اخف منها تتعين لخفتها
بالضرورة لان تكون فوقها ولما كانت الخشب اخف منهما تتعين لخفتها بالضرورة
لان تكون فوقهما وتكون سقفا وكذلك كانوا يقولون لاجزاء الحيوانات فانهم
كانوا يقولون ان اقدام الناس انما تكون اسفل لكون موادها اثقل وانما تكون
ايديهم فوقها لكون موادها اخف من مواد الاقدام وانما تكون الرؤس فوق الكل
لكون موادها اخف من الكل **المتن الثامن والثمانون قال المص** نعم ما بني بدون
هذه لكن لا لاجلها الا كما لاجل المادة بل لسبب الحراسة والحفظ وكذلك جميع سائر
الاشياء التي تكون لاجل شئ لا تكون بدون المادة التي تكون لها طبيعة ضرورية
لكن لا تكون لاجل هذه الا من حيث تكون من المادة بل تكون لاجل شئ مثلا لو سئل
لاي شئ يكون المنشار كذا يجاب ليكون هذا ويكون لاجل هذا والذي يفعل
لاجله لا يمكن ان يكون لو لم يكن المنشار فيجب ان يكون من الحديد ان لزم ان يوجد المنشار
وفعله فيكون واجبا من الغاية لكن لا من حيث انها غاية لان الضرورة في المادة
والذي لاجله في الذهن **اقول** لما فرغ من تقرير مذهب القدماء شرع ان يرده
واشار في هذا المتن الى الفرق بين عدم امكان كون شئ بدون شئ وبين كونه
شئ لاجل شئ والى ان قولنا لاجل شئ اذا قلنا يصير هذا لاجل شئ يوخذ تارة
بمعنى لاجل الغاية وتارة بمعنى لاجل المادة اشار الى الفرق بقوله نعم ما بني البيت
بدون هذه لكن لا لاجل هذه اي ما بني البيت بدون الاحجار والتراب والخشب
لكن لم يبن لاجل هذه فانها اجزاء مادية للبيت لا علة غائية له والى الثاني
بقوله الا كما لاجل المادة اي الا بمعنى لاجل المادة الذي هو معنى مجازي للفظة
لاجل شئ وكل منهما ظاهر فان البيت وان لم يبن بدون هذه ولكن لم يبن
لاجلها لان هذه اي الاحجار واللبن والخشب يمكن ان توجد في الخارج ولا
يوجد البيت او ما بني البيت لاجل هذه اي لاجل كون بعضها ثقيلة وبعضها خفيفة
وبعضها اخف كما كان يقول القدماء بل لاجل الحراسة والحفظ من تعدي الظلمة
والعدو ان ثم ادعى ان جميع سائر الاشياء التي تفعل لاجل الغاية ولا تكون
بدون هذه المواد التي تكون طبايعها لازمة لحصول هذه الاشياء لا يكون تكونها
واجبا لاجل هذه المواد الا من حيث تكون مادة لها بل يكون واجبا لاجل الغاية
لما عرفت انفا من ان الطبيعة تفعل لاجل الغاية لا كيف ما اتفق ووجوب كون
المادة كذا او كذا انما يكون لحصول هذه الغاية او تلك حاصله ان جميع الاشياء
التي تكون لاجل الغاية تكون ضرورتها ناشية من الغاية وهي ضرورة ناشية
من الفرض والشرط فلما كانت الطبيعة تفعل لاجل الغاية كما مر تكون الضرورة
الكائنة في الطبيعيات وتكونها ناشية من الفرض والشرط اي الغاية ثم تنشاء
من هذه ضرورة مادة كذا او كذا لتحصيل هذه الغاية او تلك ثم بينه بالمثال

ان يفعل المنشار لاجله اي

حين قال مثلا لو سئل لاي شيء يكون المنشار كذا اجاب ليكون هذا او الذي
لاجله اي ليكون النشر او لاجل النشر لان جميع الالات تفعل لاجل افعالها و
هذا الذي اي النشر الذي يفعل لاجله شيء اي المنشار لا يمكن ان يصير لو لم يكن
المنشار من الحديد بحيث يكون له اسنان حادة لنشاء من الغاية المطلوبة اي
النشر ثم قال لكن لا من حيث انها غاية لان الضرورة في المادة والذي لاجله
في الذهن لم يصل احد من الشراح الى مقصود المص من هذا القول ويرى ان يكون
مخالفا لما قال قبيل هذا فانه قال فيه ان يكون التكون واجبا ضروريا ينشاء
ويوخذ من الغاية لا من المادة الا كان من العلة التي لا يكون المعلول بدونه ويذكره
ههنا ويقول لا من حيث انها غاية لان الضروري في المادة لكنا نقول لا نرى
ان يكون هذا القول مخالفا لما قال اولا فانه لما كان لاحد ان يقول الغاية من حيث
انها غاية ليست بواجبة الحصول لانه لا يجب ان يكون الانسان او الفرس
مثلا او يفعل المنشار والبيلم والمثقب لان العالم يمكن ان يوجد بدونه بهذه
وما ليس بواجب الحصول لا ينشا منه وجوب شيء اخر فالغاية من حيث
انها غاية ليست بواجبة بل من حيث انها موجودة في الذهن اولا اي انها واجبة
من حيث انها معلومة ومتعينة في الذهن اولا لان كل شيء اذا وجد يجب ان يوجد
وبهذا الوجه يكون الضرورة الناشئة من المادة متاخرة من الضرورة الناشئة
من هذه الغاية المتعينة ومن ثمه لو كان الغاية كذا يجب ان يكون المادة كذا لا بالعكس
اي لو كانت المادة كذا لا يجب ان تكون الغاية كذا وهذا هو المراد مما قالوا الوجوب
من المادة وسبب الوجوب من الغاية المتن التاسع والثمانون قال المص
ويكون الضرورة في التعليمات وفي الاشياء تكون بالطبع متشابهتين بمشابهة
ما لانه لما كانت القائمة هذه يجب ان يكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين
لكن ان كانت هذه لا يلزم ان يكون تلك بل لو لم يكن هذه لم تكن القائمة هذه
وفي الاشياء التي تكون لاجل شيء يكون الامر بالعكس لانه ان كانت الغاية في
المستقبل وفي الحال يجب ان يكون فيه او فيها ما كان قبلها لكن لو لم تكن الغاية
لم تكن ما كان قبلها كما لو لم تكن النتيجة هناك لم تكن المبداء ايضا لان هذه مبداء بالذات
ايضا لكن لا للفعل بل للتفكر وهناك للتفكر اذ ليس فيها افعال اقول يتبين
في هذا المتن ان الضرورة الكائنة في الطبيعيات مشابهة للضرورة الكائنة
في العلوم التعليمية وكذا الضرورة الكائنة في الطبيعيات مشابهة للضرورة الكائنة
في ساير العلوم النظرية والى هذا اشار بقوله ويكون الضرورة في التعليمات
وفي الاشياء التي تكون بالطبع متشابهتين بمشابهة ما وانما قال بمشابهة ما
اشارة الى انهما ليسا متشابهين من كل وجه بل لا يتشابهان بوجه اخر وبين
اولا عدم المشابهة حين قال لانه لما كانت القائمة هذه يجب ان يكون زوايا
المثلث مساوية لقائمتين يعني تفعل في العلوم النظرية اقيسة يكون فيها المقدمات

منه ينشا اي النشر فوجوب كون المنشار من الحديد وذا اسنان حادة

من حيث انها غاية لا ينشا منها وجوب تكون الطبيعيات وفيه المص بقوله الغاية صح

المقدمات اي المبداء والنتيجة فان القياس عند منطقي اليونان والاثنين عبارة
عن مجموع المقدمات والنتيجة والمقدمات قائمة مقام المادة كما قال المصنف
في المتن الحادي والثلثين من هذا الكتاب والنتيجة قائمة مقام الصورة و
الغاية فاذا سلمت المقدمات اي المبداء يلزم ان تسلم النتيجة التي بمنزلة الصورة
والغاية واذا سلمت النتيجة لا يلزم ان تسلم المقدمات المذكورة اي المبداء
لانه يمكن ان تستنتج هذه النتيجة من مقدمات اخرى ولانه قد يقع ان يكون النتيجة
صادقة والمقدمات كاذبة واشار المص الى الاول بقوله لانه لما كان القائمة
هذه يجب ان يكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين يعني لما كانت تعريف القائمة
هذه اي احدى المتساويتين الحادثتين عن جنبتي خط واحد مستقيم قام على مثله
يجب ان يكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين واشار الى الثاني بقوله لكن
ان كانت هذه اي ان كانت زوايا المثلث مساوية لقائمتين يعني ان كانت
النتيجة لا يلزم ان يكون تلك اي ان تكون القائمة هذه يعني ان تكون المقدمات
اي المبداء فكلما صدقت المقدمات صدقت النتيجة لا بالعكس الكلي اي ليس
كلما صدقت النتيجة يلزم ان تصدق المقدمات لكن كلما لم تصدق النتيجة لا تصدق
المقدمات كما قال المص بل لو لم تكن هذه اي لو لم تكن زوايا المثلث مساوية
لقائمتين يعني لو لم يكن النتيجة لم يكن تعريف القائمة هذه اي لم يكن مبداءها
فظهر من هذا كيف يوخذ وجوب النتيجة التي بمنزلة الغاية من المقدمات التي
بمنزلة المادة في العلوم النظرية قال وفي الاشياء التي تكون لاجل شيء سواء
فعلت بالطبع او بالصناعة يكون الامر بالعكس بالنظر الى الثاني لانه ان كان
الغاية في المستقبل او في الحال يجب ان يوجد فيه او فيها ما كان قبلها اي المادة
القابلة لهذه الغاية ومن هذا ظهر الاشتباه بين الضرورة الكائنة في التعاليم
والضرورة الكائنة في الطبيعيات لكن لو لم يكن الغاية لم تكن ما كان قبلها اي
المادة القابلة لها كما لو لم تكن النتيجة لم يكن المبداء هناك اي في التعليمات
اي الاقيسة المفعولة في العلوم النظرية ومن هذا علم وجه المشابهة بينهما في
بين الاشياء الطبيعية والعلوم النظرية تقع بوجهين والاشتباه بوجه واحد
اما المشابهة بينهما بالوجه الاول فكما انه يصدق في العلوم النظرية كلما صدقت
المقدمات يجب ان تصدق النتيجة كذلك يصدق في الاشياء التي تفعل لاجل
الغاية كلما وجدت الغاية يجب ان يوجد ما كان قبلها لان الغاية مبداء ايضا
واما المشابهة بينهما بالوجه الثاني فكما يصدق في التعاليم كلما لا تصدق النتيجة لا
تصدق مقدماتها كذلك في الاشياء التي تفعل لاجل الغاية كلما لا تطلب
الغاية لا تطلب شيء لاجلها الا لغاية اخرى مثلا لو لم يصدق بناء البيت
لا تطلب الاحجار واللبن والاجر لاجل حصوله لكن يمكن ان تطلب وتستعمل
لشيء اخر واما الاشتباه فمحققة فانه كلما صدقت المادة اي المقدمات

في العلوم النظرية صدقت النتيجة فيها وليس كذلك في الاشياء التي تفعل لاجل
الغاية لانه قد تحقق المادة ولا يتحقق الغاية بل ينعكس الامر اي كلما تحقق
الغاية تحقق المادة القابلة له ولما كان لاحد ان يقول بعد ما قال المص ان الحركة
من الغاية الى ما كان قبلها ضرورية لان الغاية مبداء ايضا ان الغاية ليست
بمبداء لان مبداء الاشياء التي تفعل لاجل الغاية هو الفاعل فقط لانه
الذي يكون منه مبداء الحركة والفعل كما عرفه المص في المتن التاسع والعشرين
من هذا الكتاب اجاب عنه المص بقوله لا للفعل بل للتفكر وهناك للتفكر اذ
ليس فيه افعال يريد ان الغاية في الاشياء التي تفعل لاجل الغاية ومبداء
للفعل لكن لا بواسطة على ان يكون فاعلا له بل هو مبداء للتفكر بلا واسطة لانها
تحرك الفاعل للتفكر لتحصيل الوسائط الموصلة اليها فهو مبداء للفعل بواسطة
الفاعل وبلا واسطة لتفكره مثلا اذا لاحظ احد فوائد البيت وغايتها وانه
ستر يحفظ فيه الانسان وعياله وامواله من تطاول ايدي الزمان ثم لاحظ
ان الستر لازم له يجب عليه ان يفعل سقفا لكن السقف لا يثبت بدون الجدار
فيجب عليه ان يفعل الجدار وهو لا يثبت بدون الاساس فيجب ان يوضع الاساس
اولا فيبداء في العمل بوضع الاساس ثم يفعل الجدار عليه ثم يفعل السقف
عليه فيتم البيت ومنه يعلم ان الغاية مبداء بلا واسطة لتفكر الفاعل وبالواسطة
لفعله والفاعل مبداء بلا واسطة للفعل وان الغاية هناك اي في العلوم
التعليمية بل النظرية مطلقا مبداء للفكر فقط لانه ليس فيها افعال خارجية هو الصدق فقط
لان غاية جميع العلوم النظرية وغاية العلوم الفعلية عملية كانت او صناعية
هو الفعل بعد العلم كما قال المص في المتن الثالث من ثاني ما بعد الطبيعة
المتن التسعون قال المص فان بني بيت يجب ان تفعل او توجد او يكون الاشياء
التي يتوقف بناء البيت عليها كاللبن والاحجار وبالجملة يجب ان يتحقق المادة
التي تكون لاجل شئ ان بني البيت ولا يجب الغاية لاجل هذه الا كما لاجل المادة
فلا يكون البيت لاجل هذه لكن لو لم توجد المادة لا يمكن ان توجد الغاية مثلا لو لم توجد
الاحجار لا يمكن ان توجد البيت ولو لم يوجد الاحجار الحديد لا يمكن ان يوجد
المنشار لانه لا يوجد هناك المبادي لو لم يكن زوايا المثلث مساوية لقائمتين
اقول يوضح ما مر في المتن السابق بالمثال ثم يجعله مطابقا بالضرورة التي هو
بصدد بيانها فيقول اولا اذا كان ما قلنا للغاية ولما يكون قبلها صادقة
فنقول ان اريد ان يبني بيت في الزمان المستقبل يجب ان تفعل او توجد
او يكون الاشياء التي يتوقف بناء البيت عليها قال ان تفعل كالطين
واللبن وامثالها ثم قال او توجد كالاحجار والخشب الغير المعمولة وامثالها
ثم قال او يكون في الحال اي حين يبتداء بناء البيت كالمادة القابلة الحاضرة
ثم اجمل ما فصل وقال وبالجملة يجب ان يتحقق المادة التي تكون لاجل شئ يعني

يعني ان وجود المادة القابلة لشئ واجبة بحيث لو لم توجد لا يمكن ان توجد
الغاية اصلا ثم قال ولا يجب الغاية لاجل المادة لا يجب ان يتحقق الغاية
مثلا البيت لاجل تحقق المادة لكن كما لاجل المادة اي لكن تحقق الغاية يتوقف
على تحققها بحيث لا يمكن ان توجد بدونها فلا يكون البيت لاجل تحقق المادة
ثم قال لكن لو لم توجد المادة الى اخره ومعناه ظاهر ثم اذا قال لانه لا يوجد
هناك اي في العلوم النظرية المبادي اي المقدمات اي المبدأ لو لم تكن زوايا المثلث
مساوية لقائمتين اورد مثالا اخر لما هو بصدده من العلوم النظرية قد عرفت
فيما سبق ان النتيجة في العلوم النظرية كالصورة والغاية والمقدمات كالمادة
وقد عرفت ايضا انه اذا لم توجد النتيجة لا تطلب المقدمات فكذلك ههنا
اذا لم تطلب الغاية التي كالنتيجة لا تطلب المادة لاجلها او نقول قد علم ان الغاية
مبداء لتحريك الفاعل وتفكره فكما تكون نسبة النتيجة الى المقدمات كذلك نسبة
المادة الى الغاية فكما اذا لم توجد النتيجة لا توجد مقدماتها كذلك اذا لم توجد
المادة لا توجد الغاية المتن الحادي والتسعون قال المص فظهر ان الضروري
توجد في الطبيعيات كالمادة وحركاتها والطبيعي يجب عليه ان يذكر كلتا العلتين
والتي لاجلها ازيد لانها علة للمادة لا هي للغاية والغاية التي يكون لاجلها شئ و
المبداء تؤخذ من الحد والصورة كما في الاشياء التي تفعل بالصناعة لانه ان كان
البيت كذا يجب ان تفعل ويكون هذه بالضرورة ولما كان الشفاء هذا يجب
ان تفعل ويكون هذه بالضرورة وكذلك لو كان الانسان هذا يجب ان تفعل و
يكون هذه اقول يحصل من هذا المتن نتيجتين لازمتين مما تقدم ثم يتبين شيئا
للغاية يحصل اولا انه ظهر ان في الاشياء الطبيعية ضروري لازم لا يمكن ان يتحقق
الشئ بدونه كالمادة فانها ضرورية لازمة لا يمكن ان يتحقق الشئ بدونها
كالاحجار فانها ضرورية لبناء البيت المعمول منها والقدماء انما عرفوا هذه
الضرورة فقط ويقربها المص ايضا ويقول ان هذه الضرورة تكون لاجل
شئ اخر وانما قال وحركاتها لانه ليست المادة ضرورية فقط ان وجب ان يكون
لها غاية بل وكذلك استعداداتها المخصوصة التي بها تكون قابلة ومستعدة لهذه
او تلك الغاية المطلوبة وهذه الاستعدادات تحصل بالحركات والانفعال
ولهذا صارت الحركات ايضا ضرورية وتحصل ثانيا ان الحكيم الطبيعي يجب عليه
ان يذكر ويبين كلتا العلتين اي العلة المادية والضرورة الناشية منها والعلة
الغائية والضرورة الناشية منها بل يجب عليه وجوبا ازيدا ان يذكر العلة الغائية
التي تفعل لاجلها شئ ويذكر الضرورة الناشية منها لانها اي الغاية علة للمادة لا
هي اي ليست المادة علة للغاية توضيحه ان الغاية علة لكون المادة لا بالعكس
اي ليست المادة علة لكون الغاية لان العلة الشي هي التي اذا تحققت يجب ان يتحقق
هذا الشي لكن اذا تحقق الغاية يجب ان يتحقق المادة لا بالعكس اي اذا تحقق المادة

لايجب ان تحقق الغاية كما هو ظاهر في غاية للبيت وكل علة تكون علة لاخرى
يجب على الحكيم الطبيعي الذاكر للعلل ان يذكرها وجوبا زيد من وجوب ذكر الاخرى
يجب على الحكيم الطبيعي ان يذكرها وجوبا ازيد من وجوب ذكر المادة فيجب عليه
ان يذكر من وجوب ذكر الضرورة الناشية من المادة وقوله الضرورة الناشية
منها وجوبا ازيد والغاية التي يكون لاجلها شئ والمبداء او ومبداء وعلى هو
محتمل عبارته اليونانية يمكن ان يبين بوجهين احدهما ان يكون قوله ومبداء منصوبا
معطوفا على خبر يكون فح نقول لما قال المص ان المادة ليست علة لتكون الغاية
وكانت الغاية قد تطلق ويراد بها الغاية الموجودة في الذهن المتقدمة من العلل
والمعلول وقد تطلق ويراد بها الغاية الموجودة في الخارج مع المعلول اراد
ان يبين بهذا القول لاي غاية من تينك لا تكون المادة علة لان المادة تكون مع
علة المعلول في الوجود فيمكن ان يعترض احد غافلا عن المعنى الاول لها ويقول
لم قلت ان الغاية علة للمادة لا هي لها مع ان الامر بالعكس ففرق بينهما حين
قال والغاية التي يكون لاجلها شئ ويكون مبداء اى الغاية الموجودة في الذهن
المتقدمة من العلل والمعلول التي هي علة يفعل لاجلها شئ ويكون مبداء لتحريك
الفاعل ان يهياء المواد ويفعل عمله لا الغاية الموجودة في الخارج مع المعلول
تؤخذ من التعريف والصورة فلا يمكن ان تكون المادة علة لها لانها متاخرة منها
بل انما تكون علة للغاية الموجودة في الخارج مع المعلول وليست الغاية التي
لا تكون المادة علة لها هذه الغاية بل الغاية بالمعنى الاول ثم بين هذا بالاشياء
الصناعية حين يقول كما في الاشياء التي تفعل بالصناعة لانه ان كان البيت كذا
وكذا يجب ان تفعل وتكون هذه اى المواد بالضرورة مثلا نلاحظ تعريف
البيت بغايته الذي هو ستر يحفظ فيه الانسان وماله من تطاول ايدى الزمان
فنحن كنا هذه الملاحظة فنشرع ان نهياء المواد التي يصنع منها البيت وكذلك
اذا لاحظنا شفاء المريض تحركنا هذه الملاحظة لان نهياء الادوية المفيدة
لها والثاني وهو الظاهر من العبارة اليونانية ان يكون قوله والمبداء معطوفا
على قوله والغاية لا على خبر يكون فح يكون هو ان الغاية التي يكون لاجلها شئ اى الغاية الموجودة
في ذهن الفاعلين ومبداء العلوم النظرية اى مقدماتها تؤخذ من تعريف الشئ
وصورته والتعريف قوى الكبريات المستعملة في البرهان ثم قال وكذا لو كان
الانسان هذا اى مركبا من البدن المشتمل على اجزاء وقوى كذا وكذا والنفس
الناطقة يجب ان تفعل وتكون هذه اى مواد والحاصل هو منها كذا وكذا وكذلك
في سائر المركبات **المتن الثاني والتسعون قال المص** وعسى ان يكون الضروري
في التعريف لان المحدود على الشر يجب ان يعلم ان النشر تقسيم كذا وكذا وهذا
لا يكون الا ان يكون للمنشار اسنان كذا وهذا لا يكون الا ان يكون من الحديد
لانه يكون في التعريف ايضا بعض الاجزاء كمادة التعريف **اقول** يتبين مما مر

فالغاية م

ما مر من ان التعريف والصورة مبداء للحركة الضرورية في الاشياء التي تفعل
لاجل الغاية والعلوم النظرية بيانا وقيقا بحال التعريفات لكن ينبغي ان نعلم
اولا ان التعريفات تكون على ثلثة اضرب عند المص سمى الاول منها سميلقيوس
وكثير من الشراح تعريفا ماديا والثاني صوريا والثالث مركبا من المادة والصورة
وبينوا المجموع بتعريف الغضب بتعريفات ثلث فقالوا معرفين اياه بالتعريف
المادي الغضب غليان الدم في القلب وبالتعريف الصوري الغضب طلب
الانتقام وبالمركب منهما الغضب غليان الدم في القلب لاخذ الانتقام وتقسيم
في المشهور الى الصوري وهو يدل على وجود الشئ لان الشئ انما يوجد بالصورة
والعلي وهو يدل على علة وجود الشئ والمركب منهما قال المص في الفصل العاشر
من الكتاب الثاني من التحليل الثاني لانه فرق بين ان يقال لم يرعد الغيم وان يقال
ما الرعد لان صورة الجواب عن السؤال ما الرعد مغاير لصورة الجواب
عن سؤال لم يرعد الغيم لانه يجاب عن هذا بان يقال لان النار تنطفئ فيه
ويجاب عن ذلك بانه صوت النار المنطفية في الغيم انتهى فالتعريف الصوري
للرعد هو ان الرعد صوت النار المنطفية في الغيم وتعريفه العلي انطفاء النار
في الغيم وتعريفه المركب منهما هو ان الرعد صوت النار المنطفية في الغيم لانطفاء
النار فيه وقال المص في الفصل المذكور ان التعريف المركب التام يفترق
عن البرهان بوضع الحدود والمقدمات فقط انتهى لانه يشمل مبداء البرهان
ونتيجته ومبداء البرهان هو التعريف العلي ونتيجته هو التعريف الصوري
مثلا اذا حللنا الرعد انطفاء النار في الغيم وانطفاء النار في الغيم صوت
النار المنطفية في الغيم فالرعد صوت النار المنطفية في الغيم يكون قولنا الرعد
انطفاء النار في الغيم الذي هو التعريف العلي للرعد مبداء البرهان وقولنا
فالرعد صوت النار المنطفية الذي هو تعريفه الصوري نتيجته وهذا بعينه
يلاحظ ايضا في الاشياء الصناعية التي تقوم الغاية فيها مقام العلة والمبداء
كما قال المص لان الغاية تحرك الفاعل للعمل فالتعريف الصوري للبيت مثلا
هو ان البيت ستر مجعول من الاحجار واللبن والخشب وتعريفه العلي الماخوذ
من الغاية هو ان البيت هو ستر حافظ للانسان من البرودة والحرارة وتعدي
الظلمة والعدوان لانه انما يجب ان تصنع البيت من المواد المذكورة لانه
يجب ان يحفظنا من البرودة والحرارة وتعدى الظلمة والعدوان ومن هذا
نستنتج على هذا الوجه البيت ستر حافظ للانسان من البرودة والحر وتعدى
العدوان وكل ما كان كذلك يجب ان يصنع من الاحجار واللبن والخشب
ليحفظ الانسان فالبيت يجب ان يصنع من الاحجار واللبن والخشب ليحفظ
الانسان وفي هذا الدليل جعل التعريف العلي الماخوذ من الغاية مبداء
البرهان والصوري الماخوذ من المادة نتيجته والمركب التام الحاصل منهما

هو ان الرعد م

برهانا باختلاف وضع الحدود واذا علم هذا فنقول في بيان قول المصنف لو تعرف فعل النشر بتعريف ماخوذ من الغاية نقول هو تقسيم بعض اجزاء الخشب او الاحجار عن البعض الاخر كذا وكذا وهذا التعريف ماخوذ من الغاية فيكون تعريفا عمليا فيصح ان يكون مبدا البرهان ومقدمة لتحصيل شيء اخر فتستدل به بان نقول لو كان عمل النشر كذا وكذا يجب ان يكون المنشار آلة مقسمة للخشب او الاحجار كذا وكذا والالا يقسم شيئا منهما وكل ما كان كذلك يجب ان يفعل من الحديد لكن عمل النشر كذا وكذا فيجب ان يفعل المنشار من الحديد وما ذكر عرفت ان وجوب كون المادة الطبيعية والصناعية كذا وكذا يوخذ من الغاية لا بالعكس ثم لما كان لاحد ان يقول ان المادة لا يمكن ان يدخل في التعريفات لانها تكون للاشياء الكلية وبالكليات والكليات مجردة عن كل مادة اجاب بقوله لانه يكون في التعريف بعض اجزاء كمادة التعريف يعني ان المادة الكلية لا المعينة تدخل في تعريفات الاشياء الطبيعية والصناعية كما تدخل في تعريف الغضب والرعد والبيت مع انه ظاهر ان التعريف المادي انما يكون بالمادة وهنا قد تم شرح الكتاب الثاني من الكتب الثمانية للسماع الطبيعي والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام على سيد الانام

واله وصحبه الكرام العظام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الامين واله وصحبه اجمعين وبعد فهذا شرح الكتاب الثالث من الكتب الثمانية لارسطوطاليس بن نيقوماخوس في ضمن ترجمة يوآنيس قوتيبوس القره فريوي مع تحقيقات جميلة وتدقيقات جليلة لا يكاد توجد في غيره ولما كان اجزاء كل كتاب حسن الترتيب مربوطة بعضها ببعض ناسب لنا ان نبين وجه ارتباط هذا الكتاب بالكتاب السابق فنقول لما فرغ المص من تعليم المبادي والعناصر والعلل التي يتعاقب على ادراكها تيقن الفنون التي يكون لها هذه كما قال في المتن الاول من الكتاب الاول شرع الان ان يضع في المتن الاول والثاني من هذا الكتاب مقدمة جديدة يضع فيها الاشياء التي ستعلمها بعد مبينا فيها سبب وجوب تعليمها وهي احوال الجسم الطبيعي لان طريق التعليم الطبيعي الحسن تقتضي ان يعلم الاحوال اللاحقة بالجسم الطبيعي والمظنون اللحوق به بعد ان يتم تعليم الاشياء التي يحصل منها الجسم الطبيعي والطبيعة وهي الحركة والاحوال المقارنة بها اي المتصل وغير المتناهي والمكان والزمان ويفتش في القسم الاول من هذا الكتاب المشتمل على فصول ثلثة ماهية الحركة وطبيعتها ويفتش في الفصول الخمسة الباقية من هذا الكتاب غير المتناهي وفي الكتاب الرابع والخامس سائر الاحوال لاسباب ستذكر في محالها ثم يقسم الحركة في الكتاب السادس ويبين انواعها واحوالها فيه وبدا بالحركة لانه اذا

اذا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة كما سيقول المص ولما كانت الحركة امرا متصلا وكان المتصل هو الذي يقبل الانقسام الى غير النهاية يبحث عن كل واحد منهما بعدها ويبحث عن المكان والخلاء والزمان لان الحركة اما لا يمكن ان يوجد او لا يوجد بدونها وفي هذا الكتاب فصول ثمانية الفصل الاول في بيان ماهية الحركة وفيه خمسة وسبعون متنا على ما قسم في الترجمة القديمة اللاتينية وقبله الشارح المتن الاول قال المص ولما كانت الطبيعة مبدا الحركة والتغير وكان فننا للطبيعة وجب علينا ان لا يخفى لنا ماهية الحركة لانه اذا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة بالضرورة ولما صممنا ان نبحث عن الحركة يجب بهذا الوجه ان نسعى لان نبحث ايضا عن الاشياء التي تكون لازمة لها لانه يرى ان الحركة من المتصلات واللامتناهي يظهر اولا في المتصل ولهذا يقع كثيرا ما ان يستعمل المعرفون للمتصل معنى اللامتناهي لكون المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية اقول يدعي ههنا اولا انه يجب على الحكيم الطبيعي ان يعلم ماهية الحركة واثبته بانه يجب على الحكيم الطبيعي ان يعلم الشيء الذي لا يمكن ان يعلم بدون علمه الطبيعة والطبيعة لا يمكن ان تعلم بدون ان تعلم الحركة كما قال المص اذا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة اي ماهيتها لانه لا يقدر احد ان يعلم ماهية الطبيعة الا اذا علم ما هو داخل في تعريفها والحركة داخلة في تعريف الطبيعة لما مر انها مبدا الحركة وعلتها فاذا لم تعلم لا يعلم ماهية الطبيعة فلما وجب علينا ان نعلم ماهية الطبيعة من حيث انا طبيعيون يجب ان نعلم الحركة ثم قال ولما صممنا ان نبحث عن الحركة يجب بهذا الوجه الخ يعني يجب علينا من حيث انا حكماء طبيعيون بعد ان عنينا ان نعلم الحركة ان نسعى لنعلم الاشياء التي تكون لازمة للحركة كالمتصل واللامتناهي والمكان والخلاء والزمان واثبت الاول بقوله لانه يرى ان الحركة من المتصلات اي متصل يعني ان المتصل جنس الحركة واذا لم يعلم جنس الحركة لا تعلم الحركة ومتى لا تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة فلما وجب علينا من حيث انا طبيعيون ان نعلم الطبيعة وجب علينا ان نعلم الحركة وان نعلم المتصل لاجلها واثبت الثاني بقوله واللامتناهي يظهر اولا في المتصل الخ يعني ان اللامتناهي يوخذ كثيرا ما في تعريف المتصل الماخوذ في تعريف الحركة الماخوذة في تعريف الطبيعة فانهم يعرفونه كثيرا ما بان المتصل هو القابل للانقسام الى غير النهاية فلو لم يعلم اللامتناهي لا يعلم المتصل كثيرا ما ولو لم يعلم المتصل كثيرا ما لا يعلم الحركة كثيرا ما ولو لم يعلم الحركة كثيرا ما لا يعلم الطبيعة كثيرا ما فلما وجب علينا من حيث انا طبيعيون ان نعلم الطبيعة وجب علينا ان نعلم الحركة والمتصل وان نعلم اللامتناهي حتى نعلمها كثيرا ما قال اللامتناهي يظهر اولا في المتصل لانه يظهر ايضا في الكم المنفصل اي العدد لان العدد يزيد الى غير النهاية لكن لا اولا بل ثانيا لان عدم التناهي فيه الواقع بالازدياد يعلل بعدم التناهي الواقع في المتصل

فلو لم يعلم اللامتناهي لا يعلم الطبيعة كثيرا ما صح

لانه لو لم ينقسم المتصل الى غير النهاية لما زاد العدد الى غير النهاية قال ولهذا تقع
كثيرا اما لان بعض القدماء القائلين بجسيمات صغيرة صلبة لا يستعملون غير
المتناهي في تعريف المتصل لان انقسامه ينتهي اليها البتة عندهم ولان المتصل
قد عرف في مقولة الكم بانه الذي تجتمع اجزاؤه في حد مشترك بينها المتن الرابع
قال المص ولا يمكن ان يوجد الحركة بلا مكان وخلاء وزمان فظهر انه يجب ان نبحث
عن هذه ايضا ولانها عامة للجميع واعراض عارضة للكل فلما قصدنا بيانها وجب
البحث عن كل واحد منها اولا لان النظر في الخواص متأخر عن النظر في العامة
للجميع لكن النظر في الحركة اقدم كما قلنا اقول اثبت ههنا الثالث والرابع والخامس
اي كون تعليم المكان والخلاء والزمان واجبا عليه من حيث انه طبيعي توضيحه لما كنا
نحن حكماء طبيعيين فمن حيث انا طبيعيون يجب علينا ان نعلم وننظر الاشياء التي
لا يمكن ان يوجد الحركة بدونها لكن الحركة لا يمكن ان توجد بدون المكان والخلاء و
الزمان فيجب علينا ان نعلمها ونبحث عنها اما عدم امكان وجود الحركة بدون المكان
فلان كل ما يتحرك حركة طبيعية هو الجسم القابل لانه يحس على ما برهن المص
في المتن الثاني والثلثين من هذا الكتاب وهو كلما يتحرك يجب ان يتحرك
حركة مكانية اذ لا حركة سواها الا وهي اقدم منها على ما بينه المص في المتن السادس
والخمسين من ثامن الثمانية حتى لو ارتفع المكان لما امكن ان يوجد حركة ما اصلا
فوجب ان يوجد المكان اولا حتى يوجد الحركة واما عدم امكان وجودها بدون
الزمان لان كل حركة يكال ويقدر بالزمان لان الزمان على ما قال المص في المتن
الخامس عشر بعد المائة من رابع الثمانية يكيل الذي يتحرك والذي يسكن ولانه
انفعال ما للحركة كما قال في المتن الثامن عشر من ثامن الثمانية وبالجملة ان الزمان
عدد الحركة او حركة ما كما قال في المتن العاشر من الثامن المذكور واذا كان
الامر كذلك يكون الزمان لازما لها فلا يمكن ان توجد بدونه فلما قصدنا ان نبحث
عن الحركة وجب علينا ان نبحث عن المكان والزمان ايضا واما عدم امكان
وجودها بدون الخلاء فمبني على رأي القدماء الذين قالوا بوجوده بزعم انه
لو لم يكن الخلاء لما امكن ان يوجد الحركة على ما نقل عنهم المص في المتن الثالث
والخمسين من رابع الثمانية ولما لم يبطله المص الى الان وضعه ههنا مع سائر
لوازم الحركة ثم اثبت وجوب البحث عن جميعها ايضا بقوله ولانها عامة
للجميع واعراض عارضة للكل يعني يجب علينا من حيث انا طبيعيين ان نبحث عن جميع
الاحوال المذكورة لانها عوارض عامة لجميع الاجسام الطبيعية واعراض
عارضة لكل واحد منها لان كل جسم طبيعي قابل للحركة متمكن في المكان موجود
في الزمان وفي الخلاء على رأي القدماء وكل حكيم طبيعي يجب عليه ان يبحث عنها
ويعلمها فيجب علينا من حيث انا حكماء طبيعيين ان نبحث عنها ونعلمها ويجب
ان نقدم تعليم هذه العوارض العامة للكل لان النظر في الخواص متاخر عن النظر

عن النظر في العامة الشاملة للجميع على ما هو مقتضى طريق التعليم وبعد تعليم العامة
نعلم كل واحدة من الخواص في محال مناسبة لها الخواص الفلكية في كتب الافلاك
والمخصوصة بالكون والفساد في كتب الكون والفساد وكذا البواقي ولما
كانت الحركة اقدم طبعا من هذه الاعراض واقرب الى الطبيعة ذاتا لانها
مأخوذة في تعريفها بالذات وفعلا لان الطبيعة انما تفعل بها وجب ان ننظر
ونعلم اولا ثم البواقي المتن الثالث قال المص فيوجد شيء بعضه بالفعل فقط
وبعضه بالقوة والفعل وبعض بهذا هذا الشيء وبعضه كم وبعضه كيف وكذلك
في سائر مقولات الموجود والتي تكون بالنسبة الى شيء بعضها يقال بالزيادة
والنقصان وبعضها بالنظر الى الفاعل والمنفعل وبالجملة بالنظر الى المحرك و
المتحرك لان المحرك محرك المتحرك والمتحرك متحرك المحرك اقول لما
فرغ من المقدمة وبيان وجوب معرفة الحركة وسائر العوارض
العامة لجميع الاجسام الطبيعية شرع من ههنا ان يجد ماهية الحركة وتعريفها ولما
كان التقسيم وجها قويا بالمعرفة ماهية الشيء لانه انسب الطرق الموصلة
الى وجدان تعريفه كما قال المص في الفصل العاشر من ثاني تحليل الثاني وتبيناه
نحن ايضا في شرح تعريف الطبيعة شرع ان يذكر في هذا المتن والآتيين
بعض تقسيمات الموجود واعداده ليحصل بعد ماهية الحركة وتعريفها واعلم
ان الشراح اختلفوا في عدد التقسيمات المذكورة في هذه المتون الثلثة
فذهب بعضهم الى انها اربعة وبعضهم الى انها خمسة والى هذا ذهب الشارح
ايضا فقال ذكر في هذا المتن ثلثة الاول هو ان الشيء اما موجود بالفعل
فقط او موجود بالقوة فقط او موجود بالقوة والفعل والثاني هو تقسيم
القسم الثالث الى المقولات العشر والثالث تقسيم المضافات
الى ما يقال بالزيادة والنقصان والى ما يقال بالفاعلية والمنفعلية ولما كانت
النسخ اليونانية مختلفة وجميع التراجم اللاتينية فاسدة اختلفوا في فهم المراد
ايضا بسبب اختلاف عبارات النسخ فان عبارة اكثر النسخ اليونانية
والنسخة القديمة التي كانت عند الشارح عين ما ترجمناه في المتن وصحح
سمبلقيوس الى اصل النسخة والاشياء التي توجد بالفعل وترجمة عبارته
هذه فيوجد شيء بعضه بالفعل فقط وبعضه بالقوة والفعل والاشياء التي
توجد بالفعل بعضها هذا الشيء وبعضها كم وبعضها كيف الى اخره وترك
فورفريوس عبارة والفعل وترجمة عبارته هذه فيوجد شيء بعضه
بالفعل فقط وبعضه بالقوة والاشياء التي توجد بالفعل بعضها هذا
الشيء الى اخره واكثر التراجم اللاتينية مطابقة بعبارة فورفريوس
الا قليلا فانها هكذا فبعض الموجودات توجد بالفعل فقط وبعضها بالقوة
وبعض الموجودات بالفعل هذا الشيء وبعضها كم ولما كان نسخة ابن رشد

وثوماس تونانس واكثر شراح اللاتين بهذه النسخة ظنوا ان المص قسم
الموجودات اولا الى قسمين اى الى ان بعضها موجودة بالفعل فقط وبعضها
بالقوة فقط ثم قسم القسم الاول اى الموجودات بالفعل الى المقولات
العشر اى الجوهر والكم والكيف وسائرها ثم قسم المضافات الى ما يقال
بالزيادة والنقصان وما يقال بالفاعلية والمنفعلية وذكروا سبب صحة التقسيم
الاول وقالوا لان كل قسم يجب ان يكون مقابلا للآخر والموجود بالفعل و
الموجود بالقوة متقابلان فهما فقط قسمان اولان للموجود قال الشارح و
هذا التقسيم الاول بعيد عن مراد المص اما اولا فلانه غير مطابق لعبارة
النسخ اليونانية الصحيحة واما نسخة فورفريوس فهي ايضا مخالفة لها ولما لفظها
زيفها ثمستيوس واما ثانيا فلانه لو كان التقسيم الاول كما قالوا لكان لفظة
فقط في القسم الاول منه حشوا مع انها موجودة في نسخهم ايضا لانه كان
يكفي ان يقال بعض الموجودات بالفعل وبعضها بالقوة فان قلت قد ذكر
في بعض التراجم اللاتينية لفظة فقط في القسم الثاني ايضا حيث قيل فيه
بعض الموجودات بالفعل فقط وبعضها بالقوة فقط وما قالوا مطابق
بهذه النسخة قلت هذه الترجمة باطلة لعدم مطابقتها باصل العبارة اليونانية
وكذا التقسيم الثاني الذي ذكروه اي بعض الموجودات بالفعل فقط جوهر
وبعضها كم اه بعيد عن مراده ايضا لانه قد تحقق ان جميع المقولات سوى الصور
المجردة موجودة بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى لانها مركبة من الجنس
الذي هو قوة ومن الفصل الذي هو فعل وكمال ولانه مخالف لعادة المص
فانه يبتدئ غالبا في بيان الاقسام ببيان القسم الاخير لا بالاول فالمص
لم يقسم القسم الاول الى المقولات العشر كما زعموا بل الثاني اي الموجود بالقوة
والفعل الواقع في عبارته اليونانية ومن هذا يعلم ان ما ضم اليه ثمستيوس
وفورفريوس من قولهم والاشياء التي توجد بالفعل ضميمة فاسدة غير
مرادة للمص ودليلهم المذكور لا يثبت مدعاهم لان التقسيم يجب ان يكون
اما بمتقابلين او بما يرجع الى متقابلين مع ان الموجود بالفعل فقط لا يقابله
الموجود بالقوة تقابلا تاما بل انما يقابله الموجود بالقوة فقط على ان كونه
تقسيما ليس اولى من كونه تعدادا على ما هو الظاهر من قوله وبعض هذا
بهذا الشئ وبعضه كم الى آخره ثم قال اذا علم حال ما ذكروا فاقول ان التقسيم
او التعداد الاول يشتمل على اقسام او اعداد ثلثة اثنان منها مذكوران
صراحة وواحد منها مفهوم منهما وهي الموجود بالفعل فقط كالصور المجردة عن المادة
فانها جواهر موجودة بالفعل فقط على ما صرح به المص في الكتاب الثاني عشر
مما بعد الطبيعة والموجود بالقوة فقط كالهيولى الاولى المنظور بذاتها فانها
منظورة بذاتها ليست موجودة بالفعل كما فصلنا في الفصل الثالث من البحث

من البحث الاول للمبداء المادي بعد تكميل شرح الكتاب الاول وهذا القسم
وان لم يذكره المص صريحا لكنه يفهم من المذكورين فانه اذا قيل بعض الموجود
موجود بالفعل فقط وبعضه موجود بالفعل والقوة فلا يخفى انه يفهم منه ان بعضه
موجود بالقوة فقط فانه هو المقابل للقسم الاول تقابلا تاما والثالث الذي
هو كالمركب منهما والثالث الموجود بالفعل والقوة قال ثم قسم المص هذا القسم
الثالث الى المقولات العشر حين قال وبعض هذا اي الموجود بالفعل والقوة
هذا الشئ اي الجوهر وبعضه كم لا الموجود بالفعل فقط كما زعموا فان الموجود بالفعل
فقط لا يصدق على كل فرد من افراد المقولات فانه لا يصدق على الانسان الذي
هو جوهر والسواد الذي هو كيف والنامي الذي هو كم وعلى سائر المقولات
لانها ليست بموجودة بالفعل فقط بل بالقوة ايضا قال ابن سينا في الفصل
الاول من المقالة الثانية من السماع الطبيعي والخروج الى الفعل عن القوة
قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة وهو اعم من الامرين جميعا وهو بما هو اعم امر
يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لها اما
في الجوهر فكخروج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفي الكم فكخروج النامي
الى الفعل عن القوة وفي الكيف فكخروج السواد الى الفعل عن القوة وفي
المضاف فكخروج الاب الى الفعل عن القوة وفي الاين فكالحصول فوق
بالفعل بعد القوة وفي متى فكخروج العشي الى الفعل عن القوة وفي الوضع
فكخروج المنتصب الى الفعل عن القوة وكذلك في الفعل والانفعال انتهى
ثم قسم قسما من هذه الاقسام اي التي تكون بالنسبة الى الغير اي المضافات
بان بعضها تقال بالزيادة والنقصان كالكثير والقليل والضعف والنصف
وبعضها بالنظر الى الفاعل والمنفعل كما يقال زيد كاسر الزجاج والزجاج
منكسر وزيد ضارب عمرو وهو مضروبه وبالجملة بالنظر الى المحرك بالكسر
وقابل الحركة لان المحرك بالكسر محرك لقابل الحركة وقابل الحركة قابل لها من
المحرك وانما قسم هذا القسم من اقسام التقسيم الثالث لا قسما آخر منها
لنفعه فيما نحن فيه دون غيره **المتن الرابع قال المص** وليست الحركة خارجة
عن الاشياء لانه يتبدل دائما ما يتبدل اما تبدلا جوهريا او كيفيا او مكانيا او كميا م
وليس شئ مشترك بين هذه كما نقول لا جوهر ولا كم ولا كيف ولا شئ آخر
من سائر المقولات فلا يكون حركة شئ وتبدله خارجا عن الاشياء التي ذكرت
لعدم كون شئ خارجا عن التي ذكرت **اقول** يفعل في هذا المتن امرين يدعي
اولا ان الحركة ليست بخارجة عن الاشياء التي تكون فيها ثم يقول وليس شئ
مشترك بين المقولات لكن اورد على المص ما كان ينبغي ان يذكر هذا القول
ههنا لكون الحركة في الاشياء او خارجة عنها غير متعلق بما هو بصدده ولا مناسب
للتقسيمات التي فعلها لوجدان تعريف الحركة واضطراب الشراح في دفعه

قال ابن رشد ذكر المص هذا القول ليفيد ان الحركة توجد في اكثر من مقولة واحدة
هذا بهذا القياس اى بانه يقال الحركة توجد في المتحرك والمتحرك يوجد في اكثر
من مقولة واحدة فالحركة توجد في اكثر من مقولة واحدة ثم قال وفعل هذا
حتى يحصل منه ويبين ان الحركة لا تقال بالتواطئ وليس لها تعريف متواطئ
بل تقال بالتشكيك اى بالتقدم والتاخر وتعريفه مشكك لانها توجد في مقولات
كثيرة ولا شئ مما يوجد في مقولات كثيرة بمتواطئ فالحركة ليست بمتواطئ
فتكون مشككا فلا يكون تعريفه متواطئا بل مشككا وتبعه كثير من الشراح اللاحقين
لكن ما قالوا بعيد عن مقصود المص جدا اما اولا فلانه عدم قصده انه يثبت ههنا
ان الحركة توجد في مقولات كثيرة لا في واحدة فقط ظاهر منه انه ادعى ان الحركة
ليست بخارجة عن الاشياء التي تكون فيها واثبته على ما يدل عليه اداة التعليل
في قوله لانه يتبدل دائما واداة النتيجة في قوله فلا يكون حركة شئ خارجا عن الاشياء
التي ذكرت واما ثانيا فلانه لا يثبت كون الحركة في مقولات كثيرة لا في واحدة
فقط ليحصل منه عدم كونها وتعريفها متواطئين لانه لم يقل ان الحركة ليست مشتركة
بين المقولات بل قال ليس شئ مشتركا بين المقولات اى ليس شئ مشتركا
معنويا اى متواطئا بين المقولات وايضا انه لا يثبت هذا القول بل وضعه
مشهورا مسلما عندهم على ما قالوا يدل عليه قوله كما نقول اى نحن معاشر
الحكماء وقال اقوناس ذكر المص ههنا هذا القول اى وليست الحركة خارجة
عن الاشياء ليرجع الحركة الى الاقسام التي ذكرها انفا لان الحركة لا تكون خارجة
عن اجناس الاشياء التي تكون فيها والمص يحصل هذا لان الحركة فعل كامل وكل
فعل لا كامل يدخل مع الكامل في جنس واحد ولا يكون نوعا مستقلا منه
فالحركة تدخل مع الكامل في جنس واحد ولا تكون نوعا مستقلا منه فلا تكون
الحركة خارجة من اجناس الاشياء التي تكون فيها انتهى اقول انما حصله اقوناس
من عند نفسه لا من كلام المص على ما لا يخفى على من ينظر فيه وذكر بعضهم وجوها
اخر لا ينبغي ان نذكرها واقول قد عرفت ان اصل مراد المص في هذا الفصل
انه يجد تعريف الحركة وقد وجد ما ينبغي ان يقوم مقام الجنس اى الفعل مع
القوة كما عرفت في التقسيم الاول ووجد حين ذكر في التقسيم الثالث
المحرك والمتحرك ما ينبغي ان يقام مقام الفصل اى قابل الحركة لانه الموضوع
يوضع في تعريف الاعراض المنتزعة مقام الفصل وهذان الاثنان اى الفعل
وقابل الحركة يكفيان لانه يحصل منهما تعريف الحركة لان المص سيقول ان الحركة
فعل الموجود يعني قابل الحركة لكن لما كان لاحد ان يقول انك سعيت عبثا في وجد
المحرك وقابل الحركة لتحصيل تعريف الحركة لانها توجد منفصلة بلا محرك ومتحرك
كما قال افلاطون فيمكن ان تعرف تعريفا صحيحا بدون اخذ قابل الحركة فيه اجاب
المص ههنا مشيرا الى بطلان كلام افلاطون الذي عين الحركة بين المبادر المحسة

الخفية للاشياء وهي عنده الماهية والاتحاد والاختلاف والحركة والسكون
كما صرح في سوفسطا وتيماوس ولهذا كانت الحركة منفصلة عن الاشياء
لان كل ما يتحرك عنده بانه الحركة ليست خارجة ومنفصلة عن الاشياء لان
كل ما يتحرك ويتبدل دائما اما تبدلا جوهريا كانقلاب الماء الى الهواء او
كميا كحركة النبات من كم الى كم اخر ازديادا وانقاصا وكيفيا كحركة شئ من السواد
الى البياض او مكانيا كحركة شئ من مكان الى مكان اخر وهذه كلها اشياء جزئية
فالحركة ليست خارجة ومنفصلة عن الاشياء فعلم من هذا انه ما استفيد من كلامه
السابق ان تعريف الحركة ينبغي ان يركب من الفعل مع القوة الذي ينبغي ان يقام
مقام الجنس وقابل الحركة الذي ينبغي ان يقام مقام الفصل صحيح وليس سعيه
في وجدان المحرك وقابل الحركة عبثا ثم لما كان لاحد ان يقول لنسلم ان الحركة
لا تكون خارجة ومنفصلة عن الاشياء لكن لما كانت توجد في مقولات كثيرة
كما قلت فيكون مشتركا معنويا اى متواطئا بالنسبة اليها فيصح ان تعرف بدون اخذ
شئ منها في تعريفها اشار الى الجواب عن هذا بقوله وليس شئ مشتركا بين
هذه يعني لا يوجد شئ مشترك معنوي ومتواطئ بين هذه المقولات لا يكون
جوهرا ولا كما ولا كيفا ولا شيئا اخر من المقولات الباقية فلا يمكن ان يكون
الحركة مشتركا معنويا ومتواطئا بينها لانها لا تكون الا كيفا تكون الاشياء التي
تقع فيها ولا شئ من الاشياء التي تقع فيها بمشترك معنوي بينها فلا يكون
الحركة ايضا مشتركا معنويا بينها فلا يمكن ان تعرف بدون اخذ قابل الحركة
بعض اشارات واسولة مع اجوبتها على هذا المتن يستدل ايضا على ان الحركة
لا توجد بدون الاشياء التي تكون فيها وتنتهي اليها بان الحركة صورة سيالة
اما الى ان يوجد شئ او انه لا يوجد يتصف بها المتحرك الى ان يجئ الى الكمال
والفعل الكامل لان الحركة على ما قال ابن رشد ليست الا كون جزء بعد جزء
للكمال الذي يقصده الحركة الى ان يتم ويحصل بالفعل مثلا تسخن الماء صورة
سيالة من البرودة الى الحرارة اى حرارة سيالة يتصف الماء بدرجات
عالية منها بعد اتصافه باسافلة الى الغاية القصوى المطلوبة منها والصورة
السيالة لا يمكن ان توجد بدون الاشياء التي تكون فيها وتنتهي اليها فالحركة
لا يمكن ان توجد بدون الاشياء التي تكون فيها وتنتهي اليها هذا واعترض ابن
رشد على المص بانه ما قال ههنا من ان الحركة تكون في مقولة الجوهر والكم والكيف
والاين مخالف لما قال في كتاب المقولات من انها تكون في مقولة الانفعال
لانه لم يقل ههنا انها تكون في مقولة الانفعال ولم يقل هناك انها تكون في المقولات
المذكورة ويعترض ثانيا بانه قال في المتن التاسع من خامس الثمانية ان الحركة
تكون في مقولات ثلث فقط اى في الكم والكيف والاين ولا تكون في الجوهر
لانه ليس للجوهر ضد وحكم ههنا بانها تكون في الجوهر ايضا ويعترض ثالثا بانه جعل

انواع الحركة ههنا منحصرة في اربعة انواع المقولات وجعلها في المتن الاتي بعدد انواع
الموجود وانواع الموجود عشرة فيلزم ان لا تنحصر في الاربعة بل تكون عشرة
واجاب ابن رشد عن اعتراضه بان الحركة تلاحظ على وجهين تلاحظ من حيث
انها صورة ما ناقصة سيالة يتصف بها المتحرك الى ان تحصل بالتمام والحركة
الملحوظة بهذا الوجه لا تمتاز من الكمال الذي تذهب اليه الا بالزيادة والنقصان
ولهذا تكون من جنس الكمال الذي تذهب اليه فيكون الحركة الذاهبة الى الجوهر
من جنس الجواهر والذاهبة الى الكم من جنس الكم والى الاين من جنس الاين
والى الكيف من جنس الكيف وتلاحظ من حيث انها طريق الى الكمال والحركة
الملحوظة بهذا الوجه مغاير للكمال المقصود لان الطريق المنتهي الى الشيء مغاير لهذا
الشيء فتكون جنسا بالذات وهذه الحركة الملحوظة بهذا الوجه ذكرها المص
في مقولة الانفعال وهي انفعال في نفس الامر والملحوظ بالوجه الاول
ليست جنسا ولا مقولة بالذات بل ترد الى الاشياء التي تذهب اليها
وتكون من مقولات كثيرة ثم قال والحركة الملحوظة بالوجه الثاني من حيث
انها جنس بالذات اشهر والملحوظة بالوجه الاول اصدق ولهذا ذكر
ارسطو الاشهر في المقولات والاصدق في هذا المحل انتهى قال الشارح
لكني اقول المص لم يعرف مقولة الفعل والانفعال والمتى والاين والوضع
والملك في كتاب المقولات ولم يبينها فيها الا قليلا ولم يذكر لفظ الحركة فيه
فضلا عن ان يجعلها من مقولة الانفعال كما قال ابن رشد واتباعه من شراح
اللاتين نعم قال فيها وفي مقولة الفعل انهما يقبلان التضاد والزيادة ومثل
لهما بالتسخين والتسخن والتبريد والتبرد فان التسخين والتسخن ضد
التبريد والتبرد وبعض التسخين والتسخن ازيد وانقص من بعض اخر
وكذا التبريد والتبرد ازيد وانقص من بعض اخر لا يقال المص قد مثل
في كتاب المقولات للفعل والانفعال بالتسخين والتسخن وهما حركتان
لانا نقول لم يذكرهما فيه لبيان ماهية الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال
يوجدان بلا حركة طبيعية تدريجية كالابصار والمنورية بفتح الواو بل انما ذكرهما
لبيان خاصتيهما اي قبولهما التضاد والزيادة والنقصان واثبتهما بان التسخين
يضاد التبريد والتسخن يضاد التبرد والتسخين والتسخن والتبريد والتبرد
قد تزيد وقد تنقص قال ومما ذكر علم ظاهرا ان المص لم يضع الحركة في مقولة
الانفعال فلا يرد السؤال الاول اصلا ثم قال ان الفرق الذي ذكره
ابن رشد بين الحركة الملحوظة من حيث انها صورة ناقصة سيالة من اللاكامل
الى الكامل والحركة الملحوظة من حيث انها طريق الى الكمال وان كان يرى بالنظر
الجليل امرا حسنا لكنه اذا نظر نظرا دقيقا لا يرى امرا حسنا لانه ان اراد بالطريق
المسافة التي يجري عليها تلك الصورة الناقصة كالطريق الذي تمشي عليه

تمشي عليه يكون هذا الطريق مجرى الحركة لا عينها وان اراد به السائل فح لا يكون
الا هذه الصورة الناقصة فلا يكون للحركة معنيان بالحيثيتين المذكورتين
وان اراد به التوالي والتعاقب فهو ليس حركة بل زمانا فعلم من هذا انه
واتباعه قد اخطأوا في ملاحظة الحركة بهذين الوجهين قال وانا الاحظ في الحركة
الواحدة امورا ثلثة الاحظ الصورة الناقصة السيالة من شيء الى شيء
بها يحصل المتحرك الصورة التي قصدها تدريجا وهذه الصورة هي الحركة
بالذات والاحظ هذه الصورة من حيث انها تصدر عن الفاعل والاحظها
من حيث انها تقبل في قابل الحركة فذات حركة واحدة تكون فعلا وبمعنى
اخر انفعالا ويجاب عن الثاني بانه ما حكم ههنا بان الحركة تكون في الجوهر بل
انما يفهم من قوله لانه يتبدل دائما ما يتبدل اما تبدلا جوهريا الى اخره
ان التبدل يكون في الجوهر ايضا وهو اعم من الحركة المقولة حقيقة لان التبدل
شامل للكون والفساد الجوهريين والحركة الحقيقية غير شاملة لهما كما يستفاد
من المتن التاسع من خامس الثمانية ولهذا لم يذكر الحركة فقط في نتيجة
هذا المتن والاتي بل ذكر التبدل وقال فلا يكون حركة شيء وتبدله خارجا
الى اخره وقال في الاتي فعدد انواع الحركة والتبدل بمقدار انواع الموجود
وبان ما حكم ههنا بان الحركة تكون في الجوهر ايضا هو الحركة بالمعنى الاعم وما قال
في المتن التاسع من خامس الثمانية من انها تكون في مقولات ثلث فقط
هو الحركة بالمعنى الاخص الحقيقي فلا منافاة بينهما ومن هذا يعلم الجواب عن الاعتراض
الثالث فان الحركة والتبدل يرجعان الى اجناس المقولات التي يقصدانها
ويذهبان اليها والحركة تقصد وتذهب بالذات الى ثلث مقولات فقط
الى الكم والكيف والاين والتبدل يقصد ويذهب بالذات الى الجواهر
ايضا واستنبط الشراح من هذا المتن ستة انواع الحركة والتبدل التي بينها
المص في فصل الحركة فيما بعد المقولات الكون والفساد في الجوهر والنمو
والذبول في الكم والاستحالة في الكيف والنقلة **المتن الخامس قال المص**
وكل واحد يتحقق في الجميع بوجهين كهذا فان صورته وعدمها متغايران والكيف
فان هذا ابيض وذاك اسود والكم لان الكامل واللاكامل متغايران وكذلك
في النقلة فان هذا الى الفوق وذاك الى التحت اي الخفيف والثقيل متغايران
فعدد انواع الحركة والتبدل بعدد عدد انواع الموجود **اقول** لما ادعى
في المتن السابق ان الحركة ليست بخارجة ومنفصلة عن الاشياء التي تقع
فيها واثبته بان كل ما يتبدل يتبدل دائما اما تبدلا جوهريا او كميا او كيفيا
او اينيا اثبته ههنا ايضا بوجه اخر ويفعل في هذا المتن امرين يضع مقدمة
ويبينها ويستنتج منها نتيجة والمقدمة هي ان كل مقولة يمكن ان تتحقق في جميع
الاشياء التي تتحقق فيها بوجهين اي بالصورة والكمال وبعدمها واللاكمال

لانه يتحقق في كل مقولة تقابل ما كما بينه المص في المتن السادس عشر من عاشر
ما بعد الطبيعة واول التقابلات هو تقابل العدم والملكة كما صرح به هناك
ايضا وتبينها ههنا بقوله مثل هذا اي مقولة الجوهر فان صورته وعدمها
متغايران ومثل الكيف فان هذا اي صورته ابيض وذاك اي عدمها
اسود وانما فسرنا كذا لان اشرف المتقابلين يكون بمعنى الصورة والاخس
بمعنى العدم عند المص والكم لان الكامل اي صورته واللاكامل اي عدمه
متغايران وكذلك في النقلة اي الحركة الاينية فان هذا اي الصورة تتحرك
الى الفوق وذاك اي العدم يتحرك الى التحت اي الخفيف الذي يميل
الى الفوق له معنى الصورة والكمال والثقيل الذي يميل الى التحت له معنى
العدم واللاكمال وهما متغايران ويحصل من هذا ان الحركة لا توجد منفصلة
عن الاشياء بان يقال كل حركة وتبدل انتقال ما من شيء الى شيء وكل
انتقال من شيء الى شيء اما انتقال من صورة الى عدمها او من عدم صورة
اليها وكل ما كان كذلك يوجد بالضرورة في شيء جزئي من الاشياء فلا يمكن
ان توجد منفصلة عن الاشياء بل يكون عدد انواع الحركة والتبدل بقدر
عدد انواع الموجود ولا يجوز ان يلاحظ الانواع ههنا بمعناها الحقيقي
لان الحركة امر لا كامل والموجود مشكك ولا يكون لشيء منهما نوع بمعناه
الحقيقي بل ههنا بمعنى الجزئيات الكلية يعني بل يكون عدد جزئيات الحركة الكلية
بقدر عدد جزئيات الموجود الكلية **المتن السادس قال المص** ولما قسمنا
كل جنس الى ان بعضه يكون بالقوة وبعضه بالفعل فالحركة فعل ما يوجد بالقوة من حيث
هو كذلك كالاستحالة قابل الاستحالة من حيث انه قابل الاستحالة والنمو قابل
النماء والذبول قابل الذبول من حيث انهما كذلك وليس لفظ اعم شامل
لهما والكون قابل الكون والفساد وفساده والنقلة قابل النقلة **اقول** لما فرغ
من وجدان ما ينبغي ان يقام مقام جنس الحركة وما ينبغي ان يقام مقام فصلها
ودفع بعض الايرادات شرع ههنا ان يعرفها ويبين تعريفها بذكر امثلة جميع
انواعها وسيفتشه بعد في المتون الاتية فقال ولما قسمنا كل جنس اي كل مقولة
الى ان بعضه الى اخره قال الشارح انه قسم الموجود في المتن الثالث الى الموجود
بالفعل فقط كالواجب تعالى والعقول المجردة والى الموجود بالقوة فقط
كالهيولى الاولى والى المختلط منهما اي القوة والفعل ثم قسم هذا القسم
الثالث الى المقولات العشرة وهذا التقسيم الثالث اراد بقوله لما قسمنا
لانه اذا قسم الموجود بالقوة والفعل الى المقولات العشرة يلزم انقسام
كل مقولة الى الموجود بالقوة والموجود بالفعل ولما كانت الحركة من الاشياء
التي تكون من هذا القبيل اي موجودا بالقوة والفعل فرع عليه وقال فالحركة
فعل ما يوجد بالقوة اي كمال ما يوجد بالقوة من حيث هو كذلك اي من حيث انه

انه يوجد بالقوة وبهذا التعريف عرفها جميع المشائين سماها فعلا اي كمالا لانها
خروج ما كان في القوة وانتقاله عن هذه القوة التي كان ساكنا فيها ولا يمكن ان يخرج
وينتقل لو لم يكن في قوة ان يخرج عنه ويقبل في نفسه ما ينتقل اليه مثلا الماء في قوة
ان يخرج عنه الحرارة من النار ويقبلها في نفسه فخروجه وانتقاله من قوته الى الحرارة
فعل وفعل لموجود كان في القوة ولما كان حركة الماء لتحصيل الحرارة في نفسه انما
يكون بالتوجه والانتقال بالفعل الى الدرجة الاخيرة من درجات الحرارة بين
هذا التوجه والانتقال بالفعل بقوله من حيث هو كذلك اي من حيث يوجد
بالقوة اي يكون قابلا لهذا الفعل ومتوجها ومنتقلا من القوة الى هذا الفعل
بالفعل ثم نور التعريف المذكور بايراد الامثلة من جميع انواع الحركة وقال ممثلا
للحركة في الكيف كالاستحالة قابل الاستحالة من حيث انه قابل الاستحالة فالاستحالة
من حيث هو — فعل الشيء وخروج هذا الشيء الذي كان قابلا ان يستحيل من كيف الى كيف ويتوجه
وينتقل من القوة التي كان ساكنا فيها ويميل بالفعل الى الدرجة الاخيرة والمنتهى
وبالجملة من حيث انه قابل الاستحالة كما قال المص مثلا الماء في القوة بالنظر
الى اشياء كثيرة فانه يمكن ان يستحيل ويفسد اما بان ينقلب الى التراب والهواء
او النار ومن ثمه لا يقبل الاستحالة اي الحركة في الكيف من حيث انه قابل على الاطلاق
بل من حيث انه قابل لان يستحيل ويقبل الحرارة مثلا ولهذا قال المص مبينا
لهذه القوة المخصوصة وهذا الفعل كالاستحالة قابل الاستحالة من حيث انه قابل
الاستحالة ثم مثل للحركة في الكم بقوله والنمو قابل النماء والذبول قابل الذبول من حيث
انهما كذلك اي النمو فعل قابل النماء من حيث انه قابل النماء والذبول فعل
قابل الذبول من حيث انه قابل الذبول ثم قال وليس لفظ اعم شاملا لهما
يعني ان هذين التبدلين بالنمو والذبول نوعان من الحركة في الكم كالتسخن والتبرد
والتبيض والتسود في الحركة في الكيف لكن ليس لفظ اعم شاملا لهما في اللغة
اليونانية موضوعا لمعنى شامل لكل واحد من النوعين كلفظ الاستحالة في الحركة
في الكيف فانه موضوع لمعنى شامل لكل واحد من ~~النوعين~~ نوعي الحركة في الكيف
كاملها وناقصها كالتسخن والتبرد والتبيض والتسود ثم مثل بالكون والفساد
لقابل الكون والفساد فانهما فعلان لهما من حيث انهما كذلك ثم مثل للحركة
الاينية بنقله قابل الانتقال من مكان الى مكان اخر فانها فعل قابل الانتقال
من حيث انه قابل الانتقال من مكان الى مكان اخر **المتن السابع قال المص**
وكون الحركة هذا ظاهر لانا انما نقول يبتنى البيت بالفعل اذا كان قابل الابتناء
من حيث انه قابل الابتناء بالفعل وهذا هو الابتناء وكذلك التعلم والمعالجة
والتدحرج والوثوب والتشيب والتشيخ **اقول** يبين تعريف الحركة وكونها
فعل ما يوجد في القوة المنتهية الى هذا الفعل وذلك بذكر سبعة امثلة مثل
اولا بان ابتناء البيت حركة وهو لم يكن قبل ولا يكون بعد بل انما يكون حاين

يبتني البيت بالفعل وانما يبتني بالفعل اذا كان بالفعل ما كان قابل الابتناء من حيث انه
قابل الابتناء فالابتناء فعل الشئ الذي كان في قوة ان يبتني وبعبارة اخرى خروج
الشئ وقل كمال الشئ الذي كان في القوة بالنظر الى هذا الخروج والكمال وهذا
مثال للحركة في الاين وحاصل هذا ما قال قوناس وكون الحركة بهذا اي فعل
ما يوجد بالقوة ظاهر لان قابل الابتناء يدل على قوة الى شئ واذا ورد الى الفعل
بالنظر الى هذه القوة نقول انه يبتني وهذا الفعل هو الابتناء وثانيا بالتعلم
فانه انما يوجد اذا كان من كان قادرا لان يتعلم من حيث انه قادر له يتعلم بالفعل
وهذا مثال للاستحالة الواقعة في النفس وثالثا بالمعالجة فانها حركة لا يمكن
ان توجد بالفعل الا اذا كان من كان قابلا لان يعالج يعالج بالفعل وهذا
مثال للاستحالة المتعلقة بالبدن ورابعا بالتدحرج فانه حركة نشاهدها اذا
دحرجت شيئا لم يكن قبل متدحرجا وكان في قوة ان يتدحرج وخامسا
بالوثوب فانه حركة لا توجد بالفعل الا اذا وثب احد لم يكن قبل واثبا
وكان في قوة ان يثب وسادسا بالتشبب اي كون شخص بحالة يتدرج انا
فانا الى الشباب فانه حركة لا توجد بالفعل الا اذا تشبب احد كان في قوة
ان يتشبب من حيث انه كذلك والتشيخ اي كون شخص بحالة يتدرج فيها
انا فانا الى الشيخوخة فانه حركة لا توجد بالفعل الا اذا تشيخ احد كان في قوة
ان يتشيخ من حيث انه كذلك والتشبب مثال للحركة في الكم بحسب النمو والتشيخ
لها بحسب الذبول ولفظ التشبب والتشيخ ان وجدا في لسان العرب بمعنى
ذكرناه فيها ونعمت والا فنحن وضعناهما له لاحتياجنا الى استعمالهما بالمعنيين
المذكورين المتن الثامن قال المص ولما كان بعض الاشياء بالقوة والفعل
لكن لا معا ولا بوجه واحد بل كشئ حار بالقوة بارد بالفعل فكثير من الاشياء
تفعل بعضها في بعض وتنفعل بعضها من بعض لان الكل يكون فاعلا ومنفعلا
فالمحرك بالكسر طبعا تحرك بالفتح لان كل شئ انما يحرك اذا حرك نفسه ايضا
فيرى للبعض ان كل ما يحرك تحرك بالفتح لكن سيظهر في كتابنا الاخر حقيقة
الحال لانه يوجد محرك بالكسر لا محرك بالفتح اقول لما كان لاحد ان يسأل
على تعريف الحركة بانها فعل الموجود بالقوة من حيث انه كذلك انه ليس
بصحيح بل الصحيح ان يعرف بانها فعل الموجود بالفعل لان كل جسم طبيعي محرك
بالكسر محرك بالفتح وبالعكس كل محرك بالفتح طبعا محرك بالكسر لان
جميع الاشياء تفعل بعضها في بعض وتنفعل بعضها من بعض لكن كل محرك
بالكسر موجود بالفعل فكل محرك بالفتح موجود بالفعل والحركة على ما عرفت
فعل المحرك بالفتح فالحركة فعل الموجود بالفعل لا فعل الموجود بالقوة وضع
المص اولا مقدمة يظهر منها الجواب عن هذا السؤال ثم اشار الى هذا السؤال
ثم ذكر رأي بعض القدماء المقدمة هي ان بعض الاشياء يكون بالقوة والفعل

والفعل لكن لا معا اي في زمان واحد كما ان قوة واحدة قوة للتكلم والسكوت
لكن لا في زمان واحد لانه اذا سكت احد يكون في قوة ان يتكلم واذا تكلم
يكون بالفعل او لا بوجه واحد بل بالنظر الى وجهين كالخمر الحار بالقوة البارد
بالفعل ومن هذه المقدمة يندفع السؤال المذكور لانه لا يصدق ان شيئا
واحدا بعينه محرك بالكسر ومحرك بالفتح بوجه واحد بل انما يصدق انه محرك
بالكسر من حيث انه محرك بالفعل ومحرك بالفتح من حيث انه بالقوة
قال سمبليقيوس وبهذا الجواب يندفع سؤال اخر يمكن ان يورد بان يقال
لما كانت الحركة فعل الموجود بالقوة من حيث انه موجود بالقوة كان لاحد
ان يقول ان ما يتحرك يجب ان يكون في القوة فقط ولا يوجد بالفعل اصلا
لانه لما كانت الحركة فعل الموجود بالقوة لا يكون فعل الموجود بالفعل اصلا
لكون الفعل والقوة متقابلين وهذا مخالف لما قال المص في خامس الثمانية
حين فرق التكون من الحركة كل ما يتحرك موجود بالفعل وما يتكون ليس بموجود
بالفعل بل بالقوة فالمتحرك لا يوجد بالقوة من حيث انه بالقوة بل يوجد
بالفعل وهذا هو مقتضى الدليل لانه اذا حرك شئ بالفعل يوجد بالفعل
لكنه يحرك بالفعل فيوجد بالفعل ووجه الاندفاع هو ان ما يحرك موجود
بالفعل لكنه لا يحرك من حيث انه موجود بالفعل بل من حيث انه بالقوة بالنظر
الى الكمال والفعل الذي سيحصل ولا يلزم من هذا ان يكون شئ واحد بعينه
بالقوة والفعل بوجه واحد بل بوجهين مختلفين فانه موجود بالفعل بالنظر
الى ذاته وبالقوة بالنظر الى الكمال والفعل الذي سيحصل مثلا الماء حين
يسخن من النار موجود في الخارج بالفعل لكن لا يسخن بل هو قابل لان يسخن
من حيث انه موجود بالفعل بل هو من هذه الحيثية لا يسخن بل هو قابل لان
يسخن وانما فرق المص بين التكون والحركة بان كل ما يحرك بفتح الراء موجود
بالفعل وما يتكون ليس بموجود لان الحركة تقتضي موضوعا موجودا في الخارج
كسائر الاعراض الخارجية لان عروض شئ لشئ في ظرف يستلزم وجود المعروض
في ذلك الظرف والتكون والفساد لما كانا تبدلا جوهريا لا تقتضي موضوعا
موجودا في الخارج بل موجود بالقوة وهو الهيولي وقال بعض اخر وبه يندفع
ما يمكن ان يقال لو عرفت الحركة بانها فعل الموجود بالقوة من حيث انه كذلك
لزم ان يجتمع الفعل والقوة المتقابلان في المحرك بالفتح لانه لو وجد فيه الحركة
يوجد فيه الفعل ولو حرك من حيث انه بالقوة يوجد فيه القوة فيلزم ان يوجد
الفعل والقوة معا واللازم باطل فكذا الملزوم ووجه الاندفاع انه لا يوجد
في المتحرك الفعل والقوة معا بوجه واحد فانه اذا حرك يوجد فيه الفعل
اي الحركة بالنظر الى الدرجات السابقة لصورة الحركة التي ستتم والقوة بالنظر
الى درجاتها الاتية المعدومة بالفعل قبل تمام الحركة وسنفصل هذا بعد ثم نقل

اى كنهها

رأى بعض القدماء واشار الى تزييفه حيث قال فيرى للبعض ان كل ما يحرك انما يحرك لكن سيظهر من كتابنا الاخراى الثامن من الثمانية حقيقة حال هذه القضية لانه يوجد محرك لا يتحرك على ما برهن فيه **المتن التاسع قال المص** وفعل ما يوجد بالقوة ويفعل حال كونه موجودا بالفعل لا من حيث انه هذا الشئ بل من حيث انه قابل الحركة هو الحركة واقول من حيث انه كذا لان النحاس صنم بالقوة ولكن فعل النحاس من حيث انه نحاس ليس بحركة لان كونه شيئا نحاسا وكونه قابلا للحركة ليسا امرا واحدا الا انه لو كانا امرا واحدا لكان الحركة فعل النحاس من حيث انه نحاس **اقول** قال الشارح ظن عامة الشراح من اليونانيين والاثينيين ان المص يعرف الحركة ههنا تعريفا ابين من التعريف السابق ليظهر منه طبيعتها مفصلا لكنى اظن انه اراد ان يبين فى هذا المتن اولا المراد من لفظ الفعل الواقع فى التعريف السابق ويوضحه ثانيا بمثال النحاس وقبل الشروع فى شرح المتن ينبغى ان نعلم اولا ان اكثر النسخ اليونانية وجميع النسخ اللاتينية هى التى عليها ترجمتها هكذا وفعل ما يوجد بالقوة ويفعل حال كونه موجودا بالفعل اما نفسه او غيره من حيث انه قابل الحركة هو الحركة وما كتبناه فى المتن على ترجمة النسخة اليونانية القديمة والنسخ الكثيرة اليونانية وهكذا كانت نسخة الشارح القديم اسپازيوس ونسخة تمستيوس واظن انها طبق النسخة التى كتبها المص بقلمه وكتب سمپلقيوس كلا النسختين فى شرحه حيث قال فيه ينقل هذا المتن بعبارتين لان عبارة نسخة آسپازيوس وتمستيوس وعبارة نسخ كثيرة يونانية هكذا وفعل الموجود بالقوة ويفعل حال كونه موجودا بالفعل لا من حيث انه هذا الشئ بل من حيث انه قابل الحركة هو الحركة لكن عبارة نسخة اسكندر وفورفريوس هكذا وفعل الموجود بالقوة ويفعل حال كونه موجودا اما نفسه او غيره من حيث انه قابل الحركة هو الحركة قال ولم يكن اسكندر راجحا لعبارة نسخة آسپازيوس لكنه رجح هذه النسخة وضم فصلى الحركة اى قوله اما نفسه او غيره فانه يدل على ان بعض الحركة فعل المتحرك حركة ذاتية من نفسه كالنمو والذبول فانهما حركتان اى فعلان حاصلان من نفس النامى والذابل وكحركة الجسم ~~الثانى~~ الطبيعى بذاته فى المكان وحركة الحيوانات بالشهوة والارادة وعلى ان بعضها فعل المتحرك حركة قسرية كحركة الحجر الى الفوق بقوتنا وانا اظن ان هذه النسخة الثانية المطابقة لاكثر النسخ اليونانية ليست طبق النسخة التى كتبها المصنف بقلمه وان المص لم يرد ان يعرف الحركة ههنا تعريفا ابين من التعريف السابق والا لما اخره الى ههنا وضميمة اسكندر القاسمة للحركة الى الذاتية والقسرية لا ترى ان يكون مرادة للمص لان الظاهر ان مراده فى هذا الفصل انما هو تعريف الحركة لا تقسيمها فاظن ان اصل عبارة المص هو ما كتبه الشارح القديم اسپازيوس وتمستيوس وكتبناه نحن فى المتن وغرضه منه ان يبين مراده من لفظ الفعل

الفعل الواقع فى تعريف الحركة فانه قد يطلق ويراد به ما به الشئ هذا الشئ وبه يفعل اولا وبالذات وهو الفعل والصورة الجوهرية وقد يطلق ويراد به ما يتصف به شئ ويفعل به لا على الاطلاق ومن حيث انه هذا الشئ بل من حيث انه متصف بصفة كذا وكذا مثلا الصورة الجوهرية للماء فعل به يكون الماء ماء وبه يفعل اولا وبالذات افعاله والحرارة الحاصلة فيه من النار والشمس فعل الماء ايضا لكن لا من حيث انه ماء بل من حيث انه قابل الحرارة فالمص يقول الحركة فعل ما يوجد بالقوة ويفعل اى يتحرك حال كونه موجودا بالفعل لان ما يفعل ويتحرك يجب ان يكون موجودا بالفعل وليست الفعل الذى به يصير الموجود هذا الشئ اى به يصير الموجود موجودا بل فعل له من حيث انه قابل للحركة وبهذا القول بين اى معنى من معنيى الفعل اراد من لفظ الفعل الواقع فى تعريف الحركة وانظر كيف نور المص هذين المعنيين للفعل بالتمثيل حيث قال واقول من حيث انه كذا لان النحاس صنم بالقوة الى اخره يعنى قد قلت ان الحركة ليست فعلا يصير به شئ هذا الشئ ومن حيث يصير به الشئ موجودا بل من حيث ان هذا الشئ قابل للحركة وابين الآن هذا الفرق واقول من حيث انه كذا لان النحاس مثلا يمكن ان يلاحظ بوجهين اى من حيث انه نحاس ومن حيث انه فى قوة ان يحرك ويصير صنما فالفعل الذى به يكون النحاس نحاسا والفعل الذى به يصير النحاس صنما بعد ان كان فى قوة ان يصير صنما متغايران والحركة ليست فعلا بالمعنى الاول بل بالمعنى الثانى لان فعل النحاس من حيث انه نحاس ليس بحركة بل صورته الجوهرية والحركة هو الفعل الذى به يصير النحاس صنما بالفعل بعد ان كان صنما بالقوة ويثبت المص بعد كون هذين الوجهين متغايرين فى النحاس بقوله لان كون شئ نحاسا وكونه فى قوة ان يتحرك ليسا امرا واحدا لان معنى كون شئ نحاسا وكونه فى قوة ان يتحرك متغايران فلو لم يكونا متغايرين بل امرا واحدا لكان الحركة فعل النحاس من حيث انه نحاس وهو ظاهر البطلان لان النحاس يوجد فى الخارج كثيرا ما ولا يوجد الحركة فالحركة فعل النحاس لا من حيث انه نحاس بل من حيث انه قابل الحركة ومستعد لان يكون صنما **المتن العاشر قال المص** وظاهر فى الضدين ايضا لان قوة ان يصح شئ وقوة ان يمرض متغايران والا لكان التمرض والتصحح واحدا لكن الموضوع والذى يتصحح ويتمرض بلغما كان او دما واحد ولما لم يكن واحدا كما ان اللون وقابل المبصرية ليسا بواحد ظهر ان فعل القابل من حيث انه قابل هو الحركة **اقول** قد بين ان موضوع الحركة يلاحظ بوجهين من حيث ذاته ومن حيث انه قابل الحركة وبين انهما متغايران بالمفهوم والمعنى واوضح هذا بمثال النحاس ويثبته الآن بالدليل ليحكم ان الحركة فعل الموجود من حيث انه قابل الحركة لا من حيث ذاته فيقول وظاهر اى الفرق بين الوجهين ظاهر ايضا فى الضدين لان قوة ان يتصحح شئ اى ان يصير بالتدريج صحيحا

بعد المرض وقوة ان يتمرض اى ان يصير بالتدريج مريضا بعد الصحة متغايران وتمثل
بالبلغم والدم ونحن نمثل بدلهما ببدن الانسان لزيادة التوضيح فنقول يوجد
فى بدن الانسان قوة ان يصير صحيحا بالتدريج بعد كونه مريضا ويوجد فيه ايضا
قوة ان يصير مريضا بالتدريج بعد كونه صحيحا وهاتان القوتان وان كانتا متحدتين
بالموضوع لكنهما متغايرتان بالماهية والتعريف لانه لولم تتغاير لما تغاير فعلهما
ايضا لان القوى انما تمتاز بالافعال ولكان التمرض والتصحح امرا واحدا وهو
بديهى البطلان وبدن الانسان والذى يتصحح ويتمرض واحد بعينه بالنظر الى ذاته
فههنا ثلثة اشياء موضوع واحد بالنظر الى ذاته وقوة التصحح وقوة التمرض
فحينئذ نقول التصحح حركة وكذا التمرض وليسا فعلين لبدن الانسان المتصحح والمتمرض
من حيث انه بدن الانسان وليس حركة التصحح فعلا له من حيث انه قابل للمرض
ولا حركة التمرض فعلا له من حيث انه قابل للصحة بل يتصحح من حيث انه قابل الصحة
ويتمرض من حيث انه قابل المرض فصح ما قلنا من ان الحركة فعل الموجود بالقوة
من حيث انه موجود بالقوة اى من حيث انه قابل للحركة لا من حيث ذاته وحصل
المص هكذا ولما لم يكن واحدا كما ان اللون وقابل المبصرية ليسا بواحد ظهر
ان فعل القابل من حيث انه قابل له هو الحركة يعنى لما لم يكن الموضوع وقوة التمرض
وقوة التصحح واحدا كما ان اللون الذى هو موضوع المبصرية وقابل المبصرية ليسا
بواحد ظهر ان الفعل الذى هو للقابل من حيث انه قابل هو الحركة مثلا التمرض الذى
هو فعل قابل التمرض من حيث انه قابل لان يتمرض هو الحركة واشار بقوله كما ان
اللون وقابل المبصرية ليسا بواحد الى ان الموضوع الملحوظ من حيث ذاته كبدن
الانسان من حيث انه بدن الانسان والملحوظ من حيث قابل لشىء كبدن الانسان
الملحوظ من حيث انه قابل التمرض متغايران ذكر بعض الاسولة مع اجوبتها اعترض
اولا بان ما قال المص ههنا من ان قوتى التمرض والتصحح متغايران وما قال
فى المتن الرابع والثمانين من رابع الثمانية من ان قوة الضدين واحدة متغايران
متناقضان وكل كلامين متناقضين احدهما كاذب فاحد كلامى المص كاذب
وثانيا بان كلامه ههنا مفيد لاجتماع الضدين فى موضوع واحد فى زمان واحد
لانه جعل قوة التصحح وقوة التمرض ضدين وجعل موضوعهما واحدا وكلاهما
موجودان فيه فى زمان واحد وكل كلام مفيد لاجتماع الضدين فى موضوع
واحد فى زمان واحد بط فكلام المص بط واجيب عن الاول بان المص
يتكلم فى المتن المذكور من رابع الثمانية للقوة الانفعالية اى الهيولى ويقول
انها تقبل الصورة وعدمها فعلى هذا يكون قوة واحدة بعينها موضوعا للضدين
اى المتقابلين تقابل العدم والملكة لانه قال فيه نحن نقول ان هيولى الحار
والبارد الضدين وسائر الاضداد الطبيعية واحدة انتهى وكذلك السطح
الواحد قد يكون محلا للبياض وقد يكون محلا للسواد وههنا يتكلم للقوة القريبة

القريبة التى تستعد بها المادة استعدادا قريبا لان تقبل صورة عرضية معينة
ولهذا تكون هذه القوة ناظرة الى شىء واحد واذا كانت الاشياء العارضة
بسبب هذه القوى متضادة تكون هى ايضا متضادة ولو تكلمنا للقوى الفاعلية
فالقوى الارادية تكون فاعلة للاضداد والقوى الفاعلية الطبيعية لا تكون فاعلة
الا لاحد الضدين على التعيين مثلا القوة الفاعلية للنار انما تفعل الحرارة واليبوسة
لا البرودة والرطوبة والقوة الفاعلية للماء انما تفعل البرودة والرطوبة
لا الحرارة واليبوسة كذا قال المص فى المتن الثالث من تاسع الفلسفة الاولى
واجيب عن الثانى بان بعض الاضداد مطلق كالحرارة والبرودة والبياض
والسواد وبعضها نسبية والضدان على الاطلاق لا يمكن ان يجتمعا فى موضوع
واحد بالدرجات العالية اصلا ويمكن ان يجتمعا فيه بالدرجات السافلة منها
والضدان النسبيان يمكن ان يجتمعا فى موضوع واحد معا كما ان انسانا واحدا
بالشخص يكون مخدوما للخدامه وخادما لمخدومه وقوتا التصحح والتمرض ضدان
نسبيان فيجتمعان معا فى موضوع واحد بلا لزوم امر محال ثم نقول ان اراد
المعترض ان كلام المص مفيد لاجتماع متضادين على الاطلاق فقط لان القوتين
المذكورتين ليستا متضادين على الاطلاق وان اراد ان كلامه مفيد لاجتماع متضادين
نسبيين فالصغرى صادقة لكن الكبرى كاذبة اذ ليس كل كلام مفيد لاجتماع
الضدين مطلقين او نسبيين فى موضوع واحد فى زمان واحد باطلا لوقوع
اجتماع النسبيين كما مر المتن الحادى عشر قال المص فتظهر ان الحركة هذا وان
التحرك حين يكون هذا الفعل لا قبل ولا بعد لانه يمكن ان يتفعل كل جسم فى بعض
الاوقات وان لا ينفعل فى بعضها كقابل الابتناء وفعل قابل الابتناء من حيث
انه قابل الابتناء لان هذا الفعل اما الابتناء او البيت واذا بنى البيت فليس
بعد وانما بنى قابل البناء فوجب ان يكون الابتناء فعلا له والابتناء حركة
وهذا الوجه يجرى فى سائر الحركات اقول لما فرغ المص من بيان المراد من الفعل
وقيد الحيثية الواقعين فى تعريف الحركة حصل ههنا النتيجة لكل منهما وبين قيد
الحيثية بمثال قابل الابتناء والابتناء فقال فظهر ان الحركة هذا وان التحرك
يقع حين يكون هذا الفعل لا قبل ولا بعد يعنى ظهر ان الحركة هو هذا الفعل الذى
بينا فى المتنين السابقين انه ليس هو فعل الموجود من حيث انه هذا الموجود
بل هو فعل للموجود من حيث انه قابل للحركة ولان تعلم هذا المقام كما ينبغى يجب
ان تعلم امرين الاول ان قوله من حيث يمكن ان يسلط فى العبارة اليونانية
الى قابل الحركة او الى الحركة فان سلط قابل الحركة يمتاز به معناه عن سائر المعانى
الكائنة فى ذات قابل الحركة لان معانى قابل الحركة والموجود والجسم متغايرة
كما ان كون النحاس موجودا وكونه الحركة بقوة ما ليس امرا واحدا كما قال
فى المتن التاسع مثلا الماء موجود وجسم عنصر الى غير ذلك والتسخن اى الحركة

فى السخونة ليس فعلا من حيث انه موجود او جسم او عنصر والا لكان كل موجود
او جسم او عنصر متسخنا والتالى كاذب فكذا المقدم بل هو فعل الماء وكماله
من حيث انه قابل التسخن وهذا المعنى بينه المص فى المتن التاسع واذا
سلط الى الحركة يصير معناه على ما يساعده العبارة اليونانية من حيث يوجد
الحركة بالفعل فى الحال فى قابل الحركة فيحترز به عن زمانى الماضى والاستقبال
اللذين لايكون قابل الحركة متحركا بالفعل فيهما ويحصرها فى الحركة الحاضرة
والتوجه الى المنتهى وهذا المعنى اراد فى هذا المتن وان كان يراد معه
المعنى الاول ايضا ولان تعلم هذا كما ينبغى يجب ان تعلم ايضا ان قابل الحركة
يمكن ان يلاحظ على ثلثة احوال الحال الاولى تكون اذا كان شيئ متهيئا
ليكون عملا كالاحجار والخشب بالنسبة الى ابتناء البيت اذا لم يكن الابتناء
والثانية تكون اذا اتم العمل كما اذا تم البيت لان قابل الابتناء كالاحجار
والخشب وان لم تكن بالنسبة الى هذا البيت المصنوع بالتمام قابلة للابتناء
كما قال المص فى هذا المتن لكنها قابلة للابتناء على الاطلاق اذ لا مانع ان يبتنى
منها بيت اخر والحال الثالثة متوسطة بينهما ويكون قابل الحركة فى تلك الحال
متحركا بالفعل بين المبداء والمنتهى فى زمان الحال لا فى الماضى ولا فى المستقبل
كالاحجار والخشب حين يبتنى منهما البيت ولم يتم بعد والحركة ليست فعلا
لقابل الحركة الملحوظ بالحال الاولى والثانية بل لقابل الحركة الملحوظ
بالحال الثالثة ولهذا تكون فعلا لقابل الحركة من حيث انه قابل الحركة و
هذه الاحوال الثلث يمكن ان يلاحظ فيما قال المص وان التحرك يقع حين
يكون هذا الفعل لا قبل اى لا يقع قبل ان يكون هذا الفعل اى حين كان
قابل الحركة متهيئا فقط لانه يتحرك بالفعل كالاحجار والخشب بالنسبة الى ابتناء
البيت اذ لو يوجد فعل الابتناء حينئذ لانه ساكن فى هذه الحال التى اى
الحال الاولى ولا بعد اى لا يقع التحرك بعد ان وجد هذا الفعل وتم كما
اذا تم ابتناء البيت وحصل البيت بالفعل تماما لانه ما كان قابلا للحركة
كالاحجار والخشب مثلا لا يكون ح قابلا للحركة والابتناء بالنسبة الى هذا
البيت المبنى منهما بالفعل لانه اذا وجد البيت لا يمكن ان يكون الاحجار
والخشب قابل الابتناء بالنسبة اليه وهذه الحال هى الحال الثانية فبقى
ان يقع ويوجد التحرك والحركة حين يوجد هذا الفعل لا قبل ولا بعد
وحين تتصف قابل الحركة به بالفعل بان يكون بين المبداء والمنتهى لا قبل
ولا بعد كما هو حاله الثالثة والى ما قلنا اشار المص معللا بقوله لانه يقع
ان يفعل مبنى للمفعول اى يحرك بفتح الراء كل جسم بالفعل فى بعض الاحيان
كما يتحرك الاحجار والخشب حين يحركهما النجار حين يضع بعضهما تحت بعض
وبعضهما فوق اخر ويجعل بعضهما مماسا ببعض بحيث تترابط ولا تسقط وان

وانه لا يفعل ولا يتحرك فى بعضها كما قبل الشروع فى الحركة وبعد تمامها ثم مثل لبيان
معنى الحيثية وقال كالابتناء وقابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء يعنى
يوجد الابتناء حين يكون قابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء تحت عمل
البانى بالفعل او الابتناء فعل قابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء لان
كلا العبارتين موجودتان هكذا شرح الشارح هذا القول وقال افونا فى شرحه
واذ عرف الحركة وبين اجزاؤه يبين انها ان اجملوه هذا التعريف حسن و
يستدل عليه بان قابل الابتناء فى قوة الابتناء وكل ما يكون فى القوة يكون
له فعل فى بعض الاوقات فقابل الابتناء يكون له فعل فى بعض الاوقات
من حيث انه قابل الابتناء وهذا الفعل اما البيت او الابتناء لكن البيت
ليس فعلا لقابل الابتناء من حيث انه قابل الابتناء لان قابل الابتناء من حيث
انه قابل الابتناء يرجع الى الفعل حين يبتنى لكن اذا وجد هذا البيت لا يمكن
ان يبتنى بعد فبقى ان يكون الابتناء فعلا لقابل الابتناء من حيث انه كذلك
والابتناء حركة فيفعل قابل الابتناء حركة فبعض الحركة فعل قابل الابتناء
من حيث انه كذلك وهذا السبب جار فى سائر الحركات ايضا فظهر ان الحركة
فعل لما يوجد بالقوة من حيث هو كذلك وان شيئا ما انما يتحرك اذا كان
فى هذا الفعل لا قبل لانه فيه بالقوة فقط لم يشرع فى الحركة ولا بعد لانه حينئذ
لا يكون فى القوة اصلا لانه وصل الى المنتهى الفصل الثانى فى بيان صحة
تعريف الحركة المذكور ورد تعريفات بعض القدماء المتن الثانى عشر
قال المص وكون ما قلنا صحيحا ظاهر من التعريفات التى قالها بعضهم لها ومن انه
ليس بسهل ان تعرف بوجه اخر لانه لا يمكن ان يضع احد الحركة والتبدل فى جنس
اخر اصلا ولم يصب الذين عرفوها بوجه اخر وظاهر للناظرين ان بعضهم عرفوها
بالغيرية وبعضهم باللامساواة وبعضهم باللاموجود لكنه لا يجب ان يتحرك
شيئ من موضوعاتها بسببها مغايرا كان او لا مساويا او لا موجودا بل وليس
التبدل الى هذا او من هذه اولى من مقابلاتها اقول لما فرغ من تحصيل النتيجة
لكل من قيدى الفعل والحيثية ومن بيان قيد الحيثية بالمثال شرع ان يبين ان
تعريف الحركة الذى ذكره فيما سبق صحيح ويبين هذا برد التعريفات التى
ذكرها الاخرون وبعدم سهولة تعريفها بوجه اخر وبدفع السؤالات الواردة
عليها بهذا التعريف ففعل فى هذا المتن ثلثة اشياء وضع مدعاه اولا ثم
نقل ثلثة تعريفات من بعض القدماء وردها من جهة اخرى فقال وكون تعريف
الحركة الذى ذكرناه انها صحيحا جامعا لافراده ومانعا لاغياره ظاهر من التعريفات
الفاسدة التى عرفها بها بعض القدماء يعنى صحة التعريف الذى ذكرناه ظاهر من عدم
دفع الايرادات الموردة على التعريفات التى ذكرها بعض القدماء وعدم
ورود شيئ منها ومن غيرها على هذا التعريف الذى ذكرناه يعنى ان تعريفنا

من حيث انه قابل الابتناء

صحيح لانه لايرد عليه شيء وكل تعريف لايرد عليه شيء صحيح فتعريفنا صحيح ثم قال ولعله كون تعريفنا صحيحا من حيث انه ليس يسهل ان تعرف بوجه اخر اي بتعريف اخر مركب من الجنس والفصل واثبت هذا بقوله لانه لايمكن ان يضع احد الحركة والتبدل في جنس اخر اصلا يعني ان تعريفنا هذا صحيح لانه مركب من الجنس والفصل وكل تعريف مركب من الجنس والفصل صحيح فتعريفنا هذا صحيح اما الكبرى فظاهر من قوانين التعاريف واما الصغرى فلانه لايمكن ان يضع احد الحركة والتبدل في جنس اخر مغاير للجنس الذي وضعناه فيه واذ لايمكن ان يجد احد جنسا اخر لها مغايرا للجنس الذي وجدناه لايمكن ان يجد فصلها ايضا اذ الفصل انما يوجد بعد وجدان الجنس يعني ليس للحركة جنس وفصل مغايران للجنس والفصل الذي وجدناهما وذكرناهما في تعريفها فهو مركب من الجنس والفصل ثم قال ولم يصب الذين عرفوها بوجه اخر الى اخره يعني لم يصب القدماء الذين عرفوها بانها الغيرية لان كل ما يتحرك يتغير والذين عرفوها باللامساواة فان المتحرك لايتساوى احواله بالنسبة الى المبداء والمنتهى فانه مادام يتحرك يقرب من المنتهى قربا ازيد مما كان يقرب اليه اولا ويبعد عن المبداء بعدا ازيد مما كان يبعد عنه اولا والذين عرفوها باللاموجود لانه لايوجد ما يتحرك اليه حين يتحرك شيء مثلا الماء المتحرك الى الحرارة لايوجد الحرارة حين يتحرك ثم رد هذه التعريفات بقوله لكنه لايجب ان يتحرك شيء من موضوعاتها مغايرا كان او لامساويا او لاموجودا اعلم انه يتحقق في الحركة ثلثة امور موضوعها ومبداها ومنتهاها والمص رد كلا من التعريفات المذكورة بالنظر الى كل واحد من الموضوع والمبداء والمنتهى فرد اولا كل واحد بالنظر الى الموضوع بقوله لانه لايجب ان يتحرك شيء الى اخره يعني لو كانت الحركة غيرية او لامساواة او لاموجودا لوجب ان يكون كل غير وكل لامساو وكل معدوم متحركا لوجود تعريف الحركة اي الغيرية واللامساواة واللاموجود فيها لكن لايجب ان يكون كل غير متصف بالغيرية التي هي الحركة عند البعض متحركا لانه يوجد اغيار كثيرة متصفة بالغيرية كجميع الموجودات فان كل واحد غير لاخر وليس شيء منها متحركا بسبب كونه متصفا بالغيرية وكذا يوجد لامساوية كثيرة متصفة باللامساواة كالبقة والفيل والانسان والفرس والهرة والفارة وامثالها مما لايحصى فان كل واحد منها لامساو للاخر وليس شيء منها متحركا بسبب كونه متصفا باللامساواة وكذا كل شيء لاموجود للاخر مثلا الانسان ليس موجودا هو الفرس مع انه ليس بهذا السبب متحركا وكذا السلوب والاعدام الملكية لاموجودة مع انه ليس شيء منها بمتحرك ثم رده بالنظر الى منتهى الحركة ومبداها بقوله بل وليس التبدل الى هذا او من هذا اولى من مقابلاتها يعني لو كان الحركة والتبدل الغيرية او اللامساواة او

او اللاموجود لوجب ان تكون الى شيء من هذه واللازم كاذب لان الحركة الى شيء منها ليست اولى من ان تكون الى مقابلاتها لان الحركة الى الغير ليس اولى من الحركة الى الموافق ولا الحركة الى اللامساوي اولى من الحركة الى المساوي ولا الحركة الى اللاموجود اولى من الحركة الى الموجود لان التكون حركة وتبدل الى الموجود والفساد حركة وتبدل الى العدم فلهذا ليس كون الحركة غيرية اولى من كونها موافقة واتحادا وكونها لامساواة ليس اولى من كونها مساواة وكونها لاموجودة ليس اولى من كونها موجودة ولوجب ان يكون الحركة اما من الغير او من اللامساوي او من اللاموجود لكن الحركة منها لاتكون اولى من ان تكون من مقابلاتها فليس شيء منها بحركة **المتن الثالث عشر قال المص** وانما عرفوها كذلك لانها ترى ان تكون غير محدودة لانها من مبادي الترتيب الثاني من ترتيبي المبادي وهي غير محدودة لكونها عدمية لانها ليست جوهرا ولا كيفا ولا شيئا من سائر المقولات **اقول** اي انما عرف بعض القدماء الحركة بالغيرية وبعضهم باللامساواة وبعضهم باللاموجود لانها غير محدودة ولامعينة فيجب ان تعرف بامر غير محدود ولامتعين والتعريفات المذكورة كذلك واثبت كونها غير محدودة بقوله لانها من مبادي الترتيب الثاني من ترتيبي المبادي عندهم ومبادي الترتيب الثاني غير محدودة عندهم لانها عدمية عندهم وكل عدمي غير محدود فمبادي الترتيب الثاني غير محدودة فيكون الحركة غير محدودة البتة ويثبت كونها عدمية بقوله لانها ليست جوهرا ولاكيفا ولا شيئا من سائر المقولات عندهم وكل ما كان كذلك عدمي فمبادي الترتيب الثاني عدمية ولان تعلم هذا القول كما ينبغي يجب ان تعلم ان المص قال في الفصل الخامس من اول ما بعد الطبيعة ان الفيثاغورسيين الذين عرفوا الحركة بالتعريفات المذكورة جعلوا الاعداد مبادي جميع الموجودات ولما راوا ان كلها يختتم في العشرة لانه كلما عدد جنس من الاجناس اي جنس كان فاذا انتهى التعداد الى العشرة يرجع الى الوحدات قالوا اعداد العشرة اي المعدودة العشرة مبادي وعلل لجميع الموجودات وقسموا اعداد العشرة الى نوعين وجعلوا لكل نوع منها سلسلة وترتيبا وقالوا ان احدى السلسلتين سلسلة صور الخيرات والموجودات وبالجملة سلسلة الاشياء التي تكون لها ذواتها طبيعة محدودة معينة والاخرى سلسلة الشرور والاعدام والاشياء التي ليست لها ذواتها طبيعة محدودة معينة وسلسلة الخيرات العشرة الفيثاغورسية هي المحدود والفرد والواحد واليمين والمذكر والسكون والمستقيم والنور والخير والمربع وسلسلة الشرور هي الغير المحدود والزوج والكثير واليسار والمونث والحركة والمنحني والظلمة والشر والزائد من طرف واحد ومن هذا تعلم ان الحركة من مبادي الترتيب الثاني من ترتيبي المبادي وغير محدودة

المتن الخامس عشر قال المص والحركة ترى ان تكون كمالا ما لكنه كامل لان قابل الحركة
الذي هي فعل له لا كامل ولهذا يتعسر فهم ماهيتها لانها يجب ان تكون اما عدما
او قوة او فعلا على الاطلاق لكنه لا يمكن ان تكون شيئا منها فبقي ان تكون
كما قلنا كمالا ما لا كاملا مشكل الفهم لكن يمكن ان تفهم اقول لما كان لاحد ان يقول
انت يا ارسطو قد قلت فيما سبق ان الحركة كمال وفعل فباى وجه تقول ههنا
انها ليست من الموجودات بالفعل اجاب بان كلا من قوليه صادق لان
الفعل والكمال على ضربين احدهما فعل وكمال كامل والاخر فعل وكمال لا كامل
فالحركة كمال وفعل ما لكنه لا كامل متوسط بين الكمال والفعل الكامل وبين
القوة ولما اثبت فيما سبق كونها كمالا وفعلا ما لم يتعرض لاثباته ههنا
واثبت كونها لا كاملا بقوله لان قابل الحركة الذي هي فعل له لا كامل وكلما
كان قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة لا كاملا تكون حركته ايضا كمالا لا كاملا
لان الفعل والكمال يجب ان يكونا كالموضوع الذي يكونان له لانه يجب ان يكون
بينهما مناسبة لكن قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة لا كامل لانه لم يكن له
هذا الكمال اولا بالفعل واذا تحرك بالفعل من حيث يتحرك بالفعل لا يكون
ايضا كاملا لعدم وصوله الى المنتهى المطلوب فالحركة كمال ما لا كامل ولما كانت
كمالا لا كاملا يتعسر فهم ماهيتها وتعريفها ولهذا لم يتعرفها الفيثاغورسيون وعلل
تعسر تعريفها بقوله لانها يجب ان يكون الى اخره يعني لو لم يكن الحركة عسير التعريف
لوجب ان يكون عدما ما قوة او فعلا على الاطلاق اي لوجب ان يكون عدم السكون
كما قال الفيثاغورسيون او امرا موجودا بالقوة على الاطلاق او امرا موجودا
بالفعل كذلك لسهولة فهم تعريف كل منها اما لو كانت عدما فلسهولة تعريف
ملكتها اي السكون اذ الاعدام المضافة انما تعرف بالقياس الى ملكاتها واما
لو كانت امرا موجودا بالقوة على الاطلاق او امرا موجودا بالفعل على الاطلاق
فلسهولة وجدان جنس كل منهما وفصله اذا كان مركبا لكنها لا يمكن ان تكون شيئا
منها اي الاعدام السكون كما قال الفيثاغورسيون لان الحركة ليست عدم
السكون بل الامر بالعكس اي السكون عدم الحركة كما قال في المتن السابع
من ثامن الثمانية ولا امرا موجودا بالقوة على الاطلاق ولا موجودا بالفعل
على الاطلاق لما عرفت في المتن السابق فبقي ان تكون كمالا لا كاملا عسير الفهم
اي فهم ماهيتها وتعريفها لصعوبة وجدان جنس الامور اللاكاملة وفصلها لكن
ليست بمستحيل الفهم بل يمكن ان تفهم بوجدان جنسها وفصلها ولو عسرا كما
وجدناهما وعرفناها بهما فيما مر فعلم مما قررنا اول الفصل الى ههنا ان تعريفات
القدماء للحركة فاسدة والتعريف الذي ذكره المص صحيح المتن السادس
عشر قال المص ويتحرك ايضا كما كل محرك كما يكون متحركا بالقوة وعدم
تحريكه سكونا لان ما يوجد فيه تحريك فعدم تحريكه او حركته سكون لانه ينفعل

المتن الرابع عشر قال المصنف وانما
يقال ان الحركة غير معينة لانها لا يمكن
ان توضع في الموجودات بالقوة
ولا في الموجودات بالفعل على الاطلاق
لانه لا يجب ان يتحرك ما هو كم بالقوة
ولا ما هو كم بالفعل اقول لما نقل
في المتن السابق عن الفيثاغورسيين
ان الحركة غير معينة وكان الدليل
الذي نقل عنهم فيه فاسد والترتيب
اللذان اخترعوهما من قبيل الخيالات
الباطلة التي نعلم بطلانها بالبديهة
بحيث لا ينبغي ان يلتفت اليه
وذكر كون الحركة غير معينة مستقلا
عنده اراد ان يثبت ههنا
من نفسه فقال وانما يقال ان
الحركة غير معينة الخ توضيحه ان
الحركة غير محدودة لانه لا يمكن
ان نضعها في الموجودات بالقوة
على الاطلاق ولا في الموجودات
بالفعل على الاطلاق وكل ما لا يمكن
ان نضعها في الموجودات بالقوة
ولا في الموجودات بالفعل على الاطلاق
غير محدود فالحركة غير محدودة
واثبت الصغرى بايراد مثال
من الحركة في الكم وقال لانه لا يجب
ان يتحرك الخ يعني لو كانت الحركة
في الكم من الموجودات بالقوة على
الاطلاق لوجب ان يتحرك كل ما
كان في قوته ان يتحرك الى الكم اليه
والتالي باطل لانه يكون شيء في قوة
ان يتحرك الى النمو مثلا ولا يجب
ان يتحرك اليه لان الاغذية
مثلا تكون في قوة ان ينمو
بسببها الطفل ولا تتحرك في الحال
وكذا لو كانت الحركة في الكم من الموجودات
بالفعل على الاطلاق لما تحرك شيء
وتثبت الكبرى بان كل موجود
محدود يوضع اما في الموجودات
بالقوة على الاطلاق او في الموجودات
بالفعل على الاطلاق لان الموجودات
المحدودة تنقسم الى الموجودات
بالقوة على الاطلاق والموجودات
بالفعل على الاطلاق وكل ما لا يمكن
ان نضعها في الموجودات بالقوة
على الاطلاق ولا في الموجودات
بالفعل على الاطلاق كما كانت
الحركة كذلك غير محدود فالحركة
غير محدودة صح صح

انه ينفعل هذا من حيث يفعل تحريكه اياه وينفعل هذا بالتماس فينفعل معا فلهذا
يكون الحركة كمالا لقابل الحركة من حيث انه قابل الحركة اقول قال عامة شراح
اليونان وابن رشد وافوناس واكثر شراح اللاتين ان المص يعرف الحركة
ههنا تعريفا ثانيا جديدا يبين ماهيتها بيانا ابين واظهر من بيان التعريف الذي
ذكره في المتن السادس لها وقالوا نسبة هذا التعريف الى الاول كنسبة
التعريف المادي الى الصوري والنتيجة الى المبدا والتعريف الذي ذكره
ههنا هو كمال لقابل الحركة من حيث انه قابل الحركة قالوا وحصله المص هكذا
المحرك اذا حرك شيئا يتحرك نفسه ايضا والمحرك الذي يكون كذلك
هو الذي يكون اولا في القوة ثم ينتقل الى الحركة ويكون عدم حركته سكونا
له والذي ينفعل ويحرك بالمس ولهذا ينفعل ويتحرك ايضا حين يفعل
ويحرك واذا كان الامر كذلك فمثل هذا المحرك متحرك ايضا ولهذا
لا يكون الحركة كمال المحرك من حيث انه محرك بل كمال للمتحرك من حيث
انه قابل للحركة كما قال المص في اخر هذا المتن ثم اذا قال في المتن الاتي
ويعرض هذا للمحرك بالمماسة تبين ان كون المحرك متحركا ايضا حين
يحرك لا يكون له بالذات من حيث انه محرك والا لكان كل محرك متحركا
حين يحرك واللازم كاذب فكذا الملزوم بل يعرض له لانه يحرك وينفعل
بالتماس الواقع بينه وبين قابل الحركة وبين كون التحرك عارضا للمحرك
بما ذكرا اولا لان هذا اي فعل المتحرك الذي هو حركة يعرض للمحرك من مماسته
التي يلزم منها ان ينفعل ويتحرك ايضا حين يفعل ويحرك فيكون تحركه وحركته
هكذا واقعا بالعرض وبين عدم كونه له بالذات بان صورة ما تكون دائما
ان تكون محركة كالصورة الجوهرية في التبدل الجوهري والصورة الكيفية في
الاستحالة والصورة الكمية في النمو والذبول لان هذه الصور علل ومبادي
للحركات لان كل فاعل طبيعي يفعل ويحرك بصورته لان كل فاعل يفعل من حيث
انه بالفعل كما ان الانسان الموجود بالفعل يفعل انسانا بالفعل من الانسان
بالقوة فلما كان كل جسم طبيعي بالفعل بصورته يلزم ان تكون الصورة مبدا
الحركة فح انما يكون جسم محركا من حيث انه ذو صورة يوجد بها بالفعل
ولما كانت الحركة كمالا للموجود بالقوة كما ذكرا اولا يلزم ان لا يكون الحركة
كمالا للشيء من حيث انه محرك بل من حيث انه متحرك هكذا قال افوناس قال
الشارح وانا لا اريد ان افتش ما قال لكن ستعلم حقيقة الحال حين نذكر في شرح
هذا المتن والاتي وبعد هذا الشرح والبيان شرع الشراح ان يبينوا امرين
احدهما فرق هذا التعريف من التعريف السابق والاخر سبب ذكر هذا
التعريف قال اسكندر الافروديسي لبيان الاول على ما نقل سمپليقيوس ان هذا
التعريف الثاني مغاير للتعريف الاول الذي هو كمال للموجود بالقوة

من حيث انه بالقوة لان التعريف الاول اعم من المعرف اى الحركة لانه يوجد
فى جميع المقولات العشر مع ان الحركة لا توجد فى جميعها مثلا يوجد التعريف الاول
فى المضاف فان عمروا اذا كان فى يمينى وانتقلت الى طرفه الاخر وصار
فى شمالى يتحقق فيه كمال للموجود بالقوة من حيث انه موجود بالقوة ولكنه
ليس بحركة لانها لا تكون فى الاضافة على ما قال فى المتن العاشر من خاتمة الثمانية
ولنترجم على ما قال اسكندر فنقول انه قال فى شرح هذا المتن ويرى المصنف
ان يعرف الحركة ههنا تعريفا اظهر مما قال من انها فعل للموجود بالقوة من حيث
انه بالقوة لان القوة توجد فى كل مقولة لكن ليس كل فعل للموجود بالقوة
حركة ولهذا تكون الاشياء التى تكون بالقوة مضافة من حيث تخرج من القوة
الى الفعل كما ان الضعف تصير من القوة بالفعل ولا يجب ان تتحرك بل ان ياتى
الى ما هو ضعف له فيصير حينئذ فعلا وكمالا من القوة ولا يتحرك لكن كل ما يتحرك
يذهب من القوة الى الفعل وعلى هذا يكون فعل الموجود بالقوة وكماله من حيث
انه بالقوة اعم من نفس الحركة انتهى ولما كان المص يعتقد ان التعريف الاول
اعم من الحركة المعرف وجب عليه ان يعرفها بتعريف مساو لها نعرفها بهذا التعريف
الثانى المساوى لها وقال هى كمال قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة ونقل [illegible]
وبعض الشراح اللاتين عن ثمسطيوس ان المص غير التعريف الاول الى الثانى
لا لانه كان اعم من الحركة المعرف فى نفس الامر بل لانه كان يرى ظاهرا اعم منها وظلما
لان لفظ الموجود بالقوة صادق على كل مقولة وهذا التعريف الثانى لا يرى
ان يكون اعم منها وظلما بل هو مساو لها وظاهر الدلالة لان قابل الحركة لا يصدق
على كل مقولة بل على التى تكون الحركة فيها فقط قال الشارح لكن كل من هذين
التوجيهين بعيد عن الحق لان حاصلهما ان التعريف الاول اعم من المعرف
فى نفس الامر او اعم منه بحسب الظاهر ولا يجوزه احد من المشائين فكيف
يجوزه رئيسهم والدليل المنقول عن اسكندر لا يثبت المطلوب لان اضافة
العمرو واليمينى ليست بكمال الموجود بالقوة بل هى تسمية خارجية وقال
ابن رشد ذكر هذا الفرق ليعرف الحركة بهذا التعريف الاخر الذى هو اظهر
من الاول لكن الاول يبين ماهية الحركة بيانا ازيد من الثانى لانه صورى
وهذا مادى انتهى ولهذا اجاب بعضهم عن السؤال بانه لما كان التعريف
الثانى اظهر كان ينبغى ان لا يذكر الاول لانه سعى بلا فائدة بان التعريف الاول
يبين ماهية الحركة بيانا ازيد من التعريف الثانى والثانى اظهر فذكرهما لتحصل
كلتا الفائدتين هذا ما قالوا قال الشارح اذ سلمنا ان هذا التعريف تعريف
ثان كنا نقول ان الفرق بينه وبين الاول انه يمتاز عن الاول بان الاول
يبين ماهية الحركة يعنى انها كمال للموجود بالقوة من حيث انه بالقوة والثانى
يفيد من الاول لمية كونها فعلا كذا بان يقال الحركة كمال القابل الحركة من حيث انه

انه قابل للحركة وكل ما كان كذلك فهو كمال للموجود بالقوة من حيث انه بالقوة لان
قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة موجود بالقوة فالحركة كمال للموجود بالقوة
من حيث انه بالقوة ويمثل هذا عمل المص فى ثانى النفس فانه عرف النفس
تعريفا اول فى المتن السابع منه بانها كمال اول للجسم الطبيعى الآلى ثم حكم فى المتن
الثانى عشر منه ان الحد المفيد للعلم لا يجب ان يبين ماهية الشئ فقط بل يجب
ان ياتى ايضا بالوجه الذى صار لاجله حدا قال فيه لانه لا يجب ان يبين الحد
المعرف للماهية فقط بل ان يكون علة لها ويبينها ايا ها ولهذا اسعى بعده وذكر
تعريفا ثانيا فى المتن الثانى عشر منه وقال النفس هى التى نعيش به اولى حره
وبهذا التعريف يثبت من الاول لم صار النفس كمالا اولا للجسم الطبيعى الآلى
بان يقال النفس شئ نعيش به وكل ما نعيش به كمال اول للجسم الطبيعى الآلى
فالنفس كمال اول للجسم الطبيعى الآلى فكما ذكر المص التعريف الثانى للنفس
فيه ليثبت به الاول كذلك ذكر ههنا التعريف الثانى ليثبت به الاول قال
هكذا كنت لاحظت اولا على تقدير تسليم كون هذا التعريف مغايرا للاول
كما ذهب اليه عامة الشراح لكنى اظن ان المص لم يرد ان يعرف الحركة ههنا
تعريفا ثانيا جديدا مغايرا لما ذكر اولا لان هذا التعريف الذى قال هؤلاء
الشراح انه ثان جديد مغاير لما ذكر اولا قد ذكره المص فى المتن التاسع حيث
قال فيه وفعل ما يوجد بالقوة ويفعل اذا كان موجودا بالفعل لا من حيث ذاته
بل من حيث انه قابل الحركة هو الحركة على ما قال هؤلاء فى شرح المتن المذكور فكيف
يكون جديدا ثانيا مغايرا لما ذكر اولا ثم ان المص سيقول فى المتن الثامن
عشر ان الحركة كمال للقابل للحركة من المحرك وفى المتن الثالث والعشرين
ان الحركة كمال الفاعل والمنفعل بالقوة من حيث انهما بالقوة فمن يعتقد ان يكون
هذه التعريفات متغايرة جديدة بل كلها واحدة بالمعنى والمآل متغايرة
بالعبارات بل مراده سوى ما ذكر وانما انه لما اشار فى المتن الثامن الى
السؤال بانه لما كان كل محرك بالكسر طبيعى يحرك بالكسر حين يحرك
بالفتح وكل محرك بالكسر انما يحرك بالكسر اذا كان موجودا بالفعل كان
يرى بالضرورة ان تكون الحركة كمالا للموجود بالفعل لا للموجود بالقوة كما
عرفت واجاب عنه بان المحرك التى تحرك بالكسر حين تحرك بالفتح مختلطة
من القوة والفعل فتحرك بالكسر من حيث انها بالفعل وتحرك من حيث
انها بالقوة اراد ان يبين ههنا مفصلا كيف يكون المحركات التى تحرك كذا
فذكر فى هذا المتن احوال الاثلث للمحرك الذى كان يتكلم له ثم حصل نتيجة الجواب
فقال اشير الى الحال الاولى ويحرك كما ذكر كل محرك يكون متحركا بالقوة
وهذه الترجمة طبق عبارته اليونانية والتراجم اللاتينية التى ذكر فيها لانه
كان قابل الحركة غير مطابق لها فليس معنى عبارته ما قالوا من ان المحرك الذي

اذا حرك يتحرك هو الذي ينتقل من القوة الى فعل التحريك لان يحرك قالوا
وانما قال كذا ليخرج الصور المجردة التي تحرك افلاكها حال كونها غير متحركة
لانها لا تنتقل من القوة الى فعل التحريك بل تحركها وانما بل معناها ان المحرك
الذي اذا حرك يتحرك هو الذي يحرك بحيث يكون قابلا لان يتحرك
مع كونه محركا مثلا النار يحرك الماء الى الحرارة وهي ايضا قابلة لان يحركها
الماء ويؤثر فيها بان يطفي كلها او لا اقل بعضها بخلاف المحركات التي لا تتحرك
حين التحريك اصلا فانها لا يكون قابلة لان تتحرك فان العقول المحركة للافلاك
لا تحركها الافلاك وحالة الثانية هو ما قال وعدم تحركه سكونا ويثبت هذه
الحال بان ما يوجد فيه تحريك فعدم تحركه سكون او قل عدم حركته سكون
لمساعدة عبارته اليونانية لهما لكن هذه الاثبات يمكن ان يكون بيانا للحال
المحرك والمتحرك لان السكون عدم الحركة او التحريك كما قال في المتن
السابع من ثامن الثمانية لان الذي يقدر ان يحرك ولا يحرك بالفعل يقال
انه ساكن وكذا الذي يكون قابلا للحركة ولا يتحرك يقال انه ساكن وهذه الحال
لا توجد في العقول المحركة وانما للافلاك لانه لا يوجد فيها عدم التحريك اصلا
ثم يثبت ما ادعى ولا من قوله ويتحرك كل محرك يكون قابلا للحركة بقوله لان
ان يفعل شيئا الى اخره ويشير الى الحال الثالثة بقوله وينفعل هذا بالمماسة
اى يحرك بمماسة المحرك المتحرك منه المتحرك ايضا فينفعل اى يتحرك المحرك
معا اى مع كونه فاعلا ومحركا فاذا حرك يتحرك ويكون صاحب الحركة
من المحرك بالفتح كما يكون ههنا المحرك بالفتح صاحب الحركة من المحرك
بالكسر وهذه الحال ايضا لا توجد في العقول المحركة للافلاك فانها
لا تحركها بالمس فلا تنفعل ولا تتحرك ولا تكون اصحاب الحركة كما سيبين
في المتن الثالث والاربعين من ثامن الثمانية والحاصل ان المحركات
التي تتحرك حين تحرك اجسام لان الاحوال المذكورة انما توجد فيها
ثم استنتج قال فلهذا يكون الحركة كمالا القابل الحركة اى لان المحرك الذي
نتكلم له الان يكون ذا احوال ثلثة مذكورة اى يكون قابلا للحركة وقابلا
لان يسكن من التحريك ويحرك اذا مس المتحرك يكون الحركة كمالا
لقابل الحركة من حيث انه قابل الحركة لا كمالا للمحرك من حيث انه محرك
ومن حيث انه بالفعل **المتن السابع عشر قال المص** ويعرض هذا بمماسة
المحرك فينفعل معا ويملك المحرك دائما صورة ما اما هذا او كيفا او كما
وهي مبدا الحركة وعلتها اذا حرك كما ان الانسان الموجود بالفعل يفعل
انسانا من حيث انه موجود بالقوة **اقول** قال الشارح يجيب عن سؤال
مقدر ويذكر حالا رابعة للمحرك الذي كلامنا فيه فانه لما قال في المتن
السابق ان المحرك الذي يتحرك اذا حرك يفعل التحريك بالتماس

من حيث انه قابل الحركة مه

بان يكون فعلهما

بالتماس اى يتحرك هو ايضا كان لاحد ان يسأل هل يكون هذا ثابتا بالذات
لكل محرك ولازما له ام لا اجاب باختيار الشق الثاني وقال ويعرض هذا
اى التحريك بمماسة المحرك يعني ان كون المحرك محركا للمتحرك بمسه المتحرك
ومس المتحرك اياه لا يتحقق في كل محرك بالذات وليس لازما له بل
انما يتحقق في المحرك الجسمي الطبيعي الذي كنا نتكلم له فاذا حرك مثل هذا
المحرك الطبيعي الجسمي بالمس فينفعل اى فيتحرك ايضا معا لانه يمسه
المتحرك ايضا بخلاف محركات الافلاك فانها لا تمس الافلاك ولا تمسها
الافلاك فلا تنفعل منها ولا تتحرك ثم وضع الحال الرابعة للمحرك الجسمي
الذي اذا حرك يتحرك حيث قال ويملك المحرك الذي اذا حرك يتحرك
اى الجسمي صورة ما اما هذا اى جوهرا اى صورة جوهرية او كيفا او كما والصورة
مبدا الحركة وعلتها وسبب هذه الحال ظاهر فان كل جسم انما يحرك ويفعل من حيث
انه موجود بالفعل وهو يوجد بالفعل بصورته وهذه الصورة اما هذا اي
جوهرا اى صورة جوهرية كما في التبدل الجوهري كما اذا فعل النار بصورتها
واوجد نارا اخرى او كيف كما في الاستحالة كما اذا سخن النار بصورة حرارتها
الماء او كم كما في النمو والذبول فان الجسم النامي ينمو ويذبل بصورة الكم كما
حكم به المص في المتن الحادي والثلثين من اول الكون والفساد وفي المتن
السابع والاربعين من ثاني النفس والمص مثل ههنا بمثال واحد يكون
فيه الصورة الجوهرية مبدا وعلة للحركة وقال كما ان الانسان الموجود
بالفعل يفعل انسانا من حيث انه موجود بالقوة لان كل احد من العقلاء يعلم
ان الانسان يلد بصورته التي هي مبدا وعلة فاعلية كالذي به انسانا اخر
ويفرق المص ههنا المحركات الجسمية التي اذا حركت تحرك وتنفعل من المحركات
اللاجسمية اللامتحركة بان المحركات الجسمية تملك دائما صورة ما فيكون مركبة
بالضرورة والمحركات اللاجسمية لا تملك صورة ما بل هي صور وبسائط وانما
بين حال المحركات التي اذا حركت تحركت ايضا هكذا مفصلا لنظهر ان الحركة
كمال قابل الحركة من حيث انه قابل الحركة لا كمال المحرك **الفصل الثالث في ان
الحركة في المتحرك وفي ان الفعل والانفعال حركة واحدة بالعدد في الخارج
ومتغايران في الذهن المتن الثامن عشر قال المص** ومما ذكرنا ظهر ان الحركة
توجد في المحرك بالفتح لانها فعل له من المحرك وفعل المحرك ليس امرا مغايرا
له لانه يجب ان يكون فعلا لكل منهما لان هذا محرك بالقوة من حيث انه يقدر
ان يحرك وهذا محرك بالفعل من حيث انه يفعل ويحرك بالفعل لكنه فاعل
المحرك بالفتح فيجب ان يكون فعلهما واحدا لانه كما ان البعد من الواحد الى الاثنين
ومن الاثنين الى الواحد امر واحد في الخارج لا بالتعريف والصعود والهبوط
واحد فيه لا بالتعريف كذلك فعل المحرك والمحرك **اقول** لما بين اولا صحة

تعريف الحركة الذي ذكره برد تعريفات القدماء لها وعدم سهولة تعريفها بوجه
اخر وعدم ورود الاسولة الواردة على تعريفاتهم عليه اراد ان يبين
صحته ايضا باندفاع شبهتين مشهورتين في زمانه غير محلولتين فيه فاشار
في هذا المتن اليهما مع دفعهما والشبهة الاولى هي ان الحركة هل توجد في المحرك
بالكسر ام في المحرك بالفتح والى دفع هذه الشبهة اشار بقوله ومما ذكرنا ظهر
ان الحركة توجد في المحرك بالفتح يعني ظهر من التعريف الذي ذكرنا ان الحركة انما
توجد في المحرك بالفتح لا في المحرك بالكسر لان الحركة فعل المحرك بالفتح وكماله كما
ظهر من تعريفها وفعل كل شئ وكماله انما يوجد في الشئ الذي يكون له فهي في المحرك
بالفتح لا في المحرك بالكسر لكنها لما اوجدها المحرك في المحرك بالفتح تكون معلولا
له موجودا في المحرك بالفتح لانها فعل وكمال له والشبهة الثانية هي ان المحرك فعلٌ م
بالكسر وفعل المحرك بالفتح اي التحريك والتحرك هل يكونان متغايرين في الخارج
ام واحدا واشار الى دفعها بقوله وفعل المحرك بالكسر اي التحريك ليس
متغايرا له اي لفعل المحرك بالفتح اي لتحركه يعني انهما متحدان في الخارج متغايران
في الذهن فان تعريف الفعل هو التاثير في شئ وتعريف الانفعال هو التأثر
من الشئ واثبت كونهما واحدا في الخارج بقوله لانه اي فعل المحرك يجب
ان يكون فعلا لكل منهما اي المحرك والمحرك الساعيين معا لحصول الحركة
بالايجاد والقبول واثبت كونه تحريكا فعلا للمحرك بالكسر بقوله لان هذا
الشئ محرك بالقوة من حيث انه يقدر لان يحرك يعني نحن نسمي شيئا محركا
بالقوة بسبب انه قادر لان يحرك وهذا محرك بالفعل من حيث انه يفعل و
يحرك بالفعل يعني ونسمي شيئا محركا بالفعل بسبب انه يحرك بالفعل فلما كان
المحرك بالكسر ينتقل من القوة الى الفعل حين يحرك قابل الحركة بالفعل يكون له
فعل وكمال من حيث انه يفعل ويوجد الحركة فيه وفعله هذا وكماله حركة وكذلك
المحرك بالفتح كان اولا في قوة ان يحركه المحرك ثم نقله المحرك الى الفعل الذي
يتحرك به فيكون له هذا الفعل والحركة بعينه لانه انما ينتقل الى الفعل والحركة
بفعل المحرك لا بشئ اخر والى هذا اشار المص بقوله لكنه اي المحرك فاعل
المحرك بالفتح يعني انه فاعل لفعله وحركته فيجب ان يكون فعلهما اي التحريك والتحرك
واحدا في الخارج ونور هذا بمثالين فقال لانه كما ان البعد من الواحد الى الاثنين
ومن الاثنين الى الواحد واحد في الخارج وان البعد من الواحد الى الاثنين
مغاير للبعد من الاثنين الى الواحد في الذهن لانه من حيث تحركنا من الواحد
الى الاثنين يحصل الضعف ومن حيث تحركنا من الاثنين الى الواحد يحصل النصف
وكما ان الطريق للصعود والهبوط واحد في الخارج واثنان في العقل لانه من حيث
نصعد فيه يسمى صعودا ومن حيث ننزل يسمى هبوطا فكذلك ههنا فعل المحرك
والمحرك اي التحريك والتحرك امرا واحدا في الخارج متعدد في الذهن ومن

فمن حيث ينسب الى المحرك بالكسر يسمى فعلا وتحريكا ومن حيث ينسب الى المحرك
بالفتح يسمى انفعالا وتحركا المتن التاسع عشر قال المص وفيه اشكال منطقي لانه
يجب ان يكون كمال الفاعل وكمال المنفعل متغايرين لان ذلك فعل وهذا انفعال
وعمل ذلك وغايته جعل وعمل هذا وغايته مجعولية لكن لما كان كل واحد منهما
حركة فان كانا متغايرين ففي اي موضوع يوجدان لانه اما ان يوجد كلاهما في المنفعل
والمحرك بالفتح او يوجد الفعل مع الفاعل والانفعال في المنفعل وان وجب
ان يسمى هذا ايضا فعلا يكون مشتركا لفظيا ولكن ان كان هذا يلزم ان يكون
الحركة في المحرك بالكسر لان المعنى واحد في المحرك بالكسر والمحرك بالفتح
فيلزم ان يتحرك كل محرك او لا يتحرك ذو الحركة وان كان كلاهما في المحرك
والمنفعل والتعليم والتعلم اللذان هما اثنان في المتعلم يلزم اولا ان لا يكون
فعل كل واحد منهما فيما هو له وثانيا ان يتحرك شئ بحركتين معا وهو غير معقول
لانه يلزم ان يكون التبدل لشئ واحد والى صورة واحدة وهو محال وهل يكون
كلاهما امرا واحدا والا لكان كمال المختلفين بالنوع واحدا بعينه وهو غير معقول
وكان التعلم والتعليم واحدا والانفعال والفعل واحدا وان يعلم عين ان يتعلم
وان يفعل عين ان ينفعل وكان يجب ان يتعلم كل معلم وينفعل كل فاعل وهو ظاهر
البطلان اقول يعترض على ما قال في المتن السابق من ان كمالي المحرك والمحرك
اي التحريك والتحرك امر واحد في الخارج بان فيه اشكال منطقي اي لفظي غير
مطابق للواقع لانه يجب ان يكون كمال الفاعل اي تحريك المحرك وكمال المنفعل
اي تحرك المحرك بالفتح متغايرين في الخارج ثم اثبت هذا الوجوب اولا بقوله
لان ذلك فعل وهذا انفعال اي كمال الفاعل اي المحرك وتحريكه فعل وتأثير
وكمال المنفعل اي المحرك بالفتح وتحركه انفعال وتأثر والفعل والانفعال ليسا
بامر واحد في نفس الامر بل هما من الاجناس العالية المتخالفة في نفس الامر
فكمال المحرك والمحرك اي التحريك والتحرك ليسا بامر واحد في نفس الامر
بل هما متغايران فيه ثم اثبته ثانيا بان عمل كمال الفاعل والمحرك وغايته جعل شئ
لجعل التحرك في المتحرك وعمل هذا اي عمل كمال المنفعل والمتحرك وغايته مجعولية
شئ وتأثره كقبول التحرك في نفسه من المحرك بالكسر والافعال التي
تتغاير اعمالها وغاياتها متغايرة لان الافعال تتنوع باعمالها وغاياتها ويظهر
اختلافها باختلافها فكمال المحرك بالكسر وكمال المحرك بالفتح اي التحريك
والتحرك متغايران في الخارج ثم قال في دفع هذا الاشكال لكن لما كان كل واحد
منهما حركة فان كانا متغايرين ففي اي موضوع يوجدان يعني لما كان كل واحد
من الكمالين المذكورين اي الفعل والانفعال حركة كما استفيد من المتن السابق
وسيجي في المتن الثالث والعشرين من ان الحركة كمال الفاعل والمنفعل الموجودين
بالقوة من حيث انهما بالقوة فان كانا حركتين متغايرتين كما اثبته المعترض

في هذا المتن فمعنى اي موضوع يوجدان فيه لا يمكن ان يوجدا في شيء على هذا التقدير
لانه لا يخلو اما ان يوجد كلاهما في المحرك بالفتح والمنفعل ويكون الكمال الذي
هو فعل مقابل للانفعال في المحرك بالكسر والفاعل والكمال الذي هو انفعال
في المحرك بالفتح والمنفعل ولبداهة عدم امكان كونهما معا في المحرك بالكسر لم يذكر
الشق كونهما معا فيه والتالي بط بكلا قسميه فكذا المقدم وقبل ان يبين بطلان
التالي اجاب بقوله وان وجب ان يسمى هذا اي الانفعال ايضا فعلا يكون
مشتركا لفظيا عن سؤال مقدر واقع للدفع المذكور باختيار الشق الاول
تقرير السؤال المتحرك موضوع الحركة ومادتها المنفعلة بها وكل موضوع ومادة
علة مادية للاشياء التي تكون فيه وكل علة مادية تفعل الفعل وتقبله فالمتحرك
يفعل الفعل ويقبله فيكون الفعل والانفعال فيه وتقرير الجواب ان العلة
المادية لا تفعل ولا تؤثر في شيء بل انما تقبل الفعل وتنفعل به فان وجب ان يسمى
الانفعال ايضا فعلا يكون الفعل مشتركا لفظيا اي مجازا وكلامنا في الفعل
الحقيقي الذي هو مقابل للانفعال وواحد من المقولات العشرة وانما فسرنا
المشترك اللفظي بالمجاز لانه المراد منه هيهنا اذ المشترك اللفظي عند المص
شامل للمشترك اللفظي المشهور والمجاز والمشكك ثم بين بطلان القسم
الثاني بقوله لكن لو كان هذا اي لو كان الكمال الذي هو فعل مقابل للانفعال
اي التاثير والتحريك في المحرك بالكسر والفاعل والكمال الذي هو
انفعال مقابل للفعل اي التاثر والتحرك في المحرك بالفتح وكمال الفاعل حركة
ككمال المنفعل يلزم ان يكون الحركة في المحرك بالكسر لان المعنى اي تعريف الحركة
واحد في المحرك والمتحرك فان تعريفها كمال الموجود بالقوة من حيث هو
كذلك وهو صادق على تحريك المحرك بالقوة اذا حرك بالفعل كما علم في المتن
فيلزم ان يكون في كل محرك حركة لانه ان كان فيه الكمال الذي هو حركة
يكون فيه الحركة ايضا كما اذا كان في المتحرك الكمال الذي هو حركة يكون فيه
الحركة ايضا ولو كان في كل محرك حركة يجب اما ان يكون كل محرك متحركا لان
كل ما يكون فيه حركة يتحرك او ان لا يتحرك بعض الاشياء التي يوجد فيها
الحركة والتالي بط بقسميه فكذا المقدم اي كون الكمال الذي هو فعل مقابل
للانفعال في المحرك والكمال الذي هو انفعال مقابل للفعل في المتحرك بط
ثم بين بطلان القسم الاول بقوله وان كان كلاهما الكمالان في المتحرك والمنفعل
والتعليم والتعلم اللذان هما اثنان في المتعلم يلزم اولا ان لا يكون الفعل المعين
لكل منهما فيما هو فعل وكمال له لان الفعل والكمال اي التحريك والتعليم فعل
المحرك والمعلم بلا ريب فلو كان في المتحرك والمتعلم لا في المحرك والمعلم يلزم
بالضرورة ان لا يكون الفعل المعين للفاعل المحرك والمعلم فعلا للمتحرك والمعلم
بل لغيره اي المتحرك والمتعلم لان الفعل انما يكون لما يوجد فيه لا لما لا يوجد فيه

السابق م

فيه واللازم بط فكذا الملزوم ويلزم ثانيا ان يتحرك شيء اي المتحرك بحركتين
متغايرتين معا لانه يوجد فيه الفعل والانفعال اللذان هما حركتان متغايرتان
وكل ما يوجد فيه حركتان متغايرتان معا يتحرك بهما معا لان الحركة اذا وجدت
في شيء يتحرك هو بها البتة وهو غير معقول اي بط لانه يكون التبدلان
المتضادان اللذان يكون احدهما من مقولة الفعل والاخر من مقولة الانفعال
المتضادين المتباينين في شيء واحد اي المتحرك معا وهو محال ويكونان
الى صورة واحدة اي يكون هذان التبدلان المتضادان منتهيين الى صورة
واحدة بالعدد وكان يكون التبيض والتسخن مثلا منتهيين الى كيفية واحدة
فقط وهو مشتمل على التناقض لان الحركة لما كانت تتحد وتختلف من المنتهى
كما سيجيء تكون الحركتان المذكورتان واحدة ولا واحدة فلا يمكن ان يكون
الكمالان اي الفعل والانفعال في المتحرك معا واذا لم يمكن ان يوجد الفعل
في الفاعل والانفعال في المنفعل ولا ان يوجدا معا في المنفعل على تقدير التغاير
في الخارج ثبت انهما ليسا بمتغايرين فيه ثم لما كان لاحد ان يلتزم ويقول
ان الحركة كمال المحرك والمتحرك ليس كمالين وحركتين بل كمال واحد
وحركة واحدة اشار المص الى رده واستفهما انكاريا بقوله وهل
يكون من كمالهما امرا واحدا اي لا يكون واستدل عليه اولا بقوله والا لكان
كمال المختلفين بالنوع واحدا بعينه يعني وان كان كمال المحرك والمتحرك امرا
واحدا لكان كمال المختلفين اي تحريك المحرك وتحرك المتحرك المختلفين
بالنوع والجنس العالي من حيث انهما محرك ومتحرك كمالا واحدا وهو
غير معقول اي مخالف لمقتضى العقل والبرهان وثانيا بانه لو كان كمال الفاعل
والمنفعل امرا واحدا في الخارج لكان الانفعال الذي هو من طرف المنفعل
والمفعول عين الفعل الذي من طرف الفاعل ولكان التعلم الذي من طرف
المتعلم عين التعليم الذي من طرف المعلم ولكان ان يعلم المعلم احدا عين ان يتعلم
وان يفعل شيء امرا عين ان ينفعل من هذا الشيء وكان يجب ان يتعلم كل معلم
وان ينفعل كل فاعل والكل ظاهر البطلان لانه اذا علم احد فهو عالم بالفعل
واذا تعلم فهو ليس بعالم بالفعل بل بالقوة فيلزم ان يكون عالما وان لا يكون عالما في زمان
واحد وهو تناقض مستحيل وكذا اذا فعل يكون فاعلا بالفعل واذا انفعل
لا يكون فاعلا بالفعل فيلزم ان يكون فاعلا بالفعل وان لا يكون فاعلا بالفعل
في زمان واحد وهو تناقض مستحيل **المتن العشرون** لكن كون فعل شيء في اخر
ليس بغير معقول لان التعليم فعل المعلم لكنه في شيء وليس بمنفصل عنه بل هو
له فيه ولا يمنع شيء ان يكون فعل اثنين امرا واحدا بعينه لكن لا من حيث انه
واحد كاللباس والكسوة بل كما يكون ما يكون بالقوة بالنسبة الى ما يكون بالفعل
اقول قال الشارح اختار المص ان كمال المحرك وكمال المتحرك اي الفعل

والانفعال حركة واحدة في الخارج لا اثنين متغايرتان فيه لكن من حيث انها صادرة من الفاعل المحرك تسمى فعلا وتحريكا ومن حيث انها تقبل في المنفعل المتحرك تسمى انفعالا وتحركا وانما يتغايران في الذهن بالتعريف فان الفعل هو التاثير في شئ والانفعال هو التأثر من شئ كما اختاره في المتن الثامن عشر وبينه بالبعد من الواحد الى الاثنين ومن الاثنين الى الواحد وبالصعود والهبوط ومن هذا اي من كونهما واحدا في الخارج واثنين متغايرين في الذهن بالتعريف يعرف ضعف الدليل الذي اورده المعترض في اول اعتراضه مقابلا لما ادعاه المص من اتحادهما في الخارج لان الفعل كمال الفاعل والمحرك وغايته وفعل كمال المنفعل والمحرك وغايته ليسا اثنين في الخارج بل متحدين فيه وكانه علم انه سلم ما قيل في دفع الاشكال من انه لا يمكن ان يكون كمال الفاعل والمحرك اي الفعل في الفاعل والمحرك بل وكمال المنفعل والمحرك بالفتح اي الانفعال في المنفعل والمحرك ولهذا اجاب عن الادلة التي ترى ان تكون مقابلة لرايه وكان الدليل الاول منها هو انه لو كان كمال المحرك والمتحرك في المتحرك لكان فعل احدهما في الاخر وهو محال فانكر المص استحالة كون فعل احدهما في الاخر فقال لكن كون شئ في اخر ليس غير معقول واثبت هذا بقوله لان التعليم فعل المعلم لكنه في شئ وليس منفصل عنه اي المعلم بل هو له اي التعليم للمعلم فيه اي في الشئ اي المتعلم يعني ان كون فعل شئ وكماله في اخر يلاحظ على ضربين الاول كونه في اخر بحيث ينقطع وينفصل عنه ويوجد في اخر وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون فعل شئ في اخر ما وكماله في اخر لان فعل شئ وكماله لما كان عرضا له لا يمكن ان ينتقل منه الى موضوع اخر والثاني ان يصدر الفعل والكمال عن شئ بحيث لا ينفصل عنه بل يبقى قائما به ولكن يقبل في اخر ويتعدى اليه والى هذا المعنى الثاني اشار بقوله لان التعليم فعل المعلم ويوجد لكنه في شئ وليس منفصل من المعلم بل هو فعل له فيه يعني التعليم فعل المعلم الاستاد لكن يقبل ويوجد في المتعلم وليس منفصلا من المعلم بل هو فعل له باق معه مقبول في المتعلم وسببه ظاهر لان فعل الفاعل لا ينتهي الى الفاعل ولا يتجاوز اليه بل الى المنفعل ولهذا يتعدى منه ويقبل فيه وكان الدليل الاخر لو كان فعل المحرك والمتحرك في المتحرك لكان كمال المختلفين بالنوع واحدا بعينه وهو غير معقول فاجاب عنه بقوله ولا يمنع شئ ان يكون فعل اثنين واحدا بعينه يعني لا يمنع شئ ان يكون فعل واحد لشيئين مختلفين بالنوع والجنس لكن لا بوجه يكون به مدلول اللباس والكسوة واحدا بلا فرق بل يكون لاحدهما كما للموجود بالقوة وللاخر كما للموجود بالفعل **المتن الحادي والعشرون قال المص** ولا يلزم ان يتعلم المعلم ولا ان يكون ان ينفعل وان يفعل واحدا لكن لا بحيث يكون تعريفهما المفيد للماهية واحدا كاللباس والكسوة بل كالطريق من تبا الى

الى آثينه ومن آثينه الى تبا كما ذكرا وكلا لانه لا يكون الجميع واحدا في الاشياء التي تكون بوجه ما واحدا بل انما يكون واحدا في الاشياء التي تكون ماهيتها واحدة وان كان التعليم والتعلم عينا لا يلزم ان يكون ان يتعلم وان يعلم عينا كما لا يلزم ان كان مسافة الموضعين المتباعدين واحدة ان يكون ان يبعد من هنا الى هناك و من هناك الى هنا واحدا وعينا **اقول** يجيب ههنا عن الادلة الثلثة الاخيرة المذكورة بعد قوله وهو غير معقول بطريق اللف والنشر المشوش لانه يجيب ههنا عن الاخيرين وفي المتن الاتي عن الاول وكان الدليل الاخير هكذا لو كان كمال الفاعل والمحرك وكمال المتحرك والمنفعل كمالا واحدا لوجب ان يتعلم كل معلم وينفعل كل فاعل وهو ظاهر البطلان لانه ان كان معلما يكون صاحب العلم وان تعلم لم يكن صاحب العلم بل يجتهد ان يحصله فاجاب المص ههنا برد الملازمة اعلم ان عبارة جميع النسخ اليونانية كانت هكذا ولا ان كان ان ينفعل وان يفعل واحدا اي ولا يلزم ان يتعلم المعلم ان كان ان ينفعل وان يفعل واحدا لكن لا بحيث يكون تعريفهما واحدا وهكذا ترجمها مترجمو اللاتين وقال الشارح اني اظن انه ينبغي ان يكون العبارة هكذا ولا ان يكون ان ينفعل وان يفعل واحدا ويكون المعنى لا يجب ان يتعلم المعلم ولا يجب ان يكون ان ينفعل وان يفعل واحدا وهذا المعنى اطبق بالملازمة المذكورة قال وانما ظننت كذا لان المص يذكر في المتن الاتي ان يكون التعليم والتعلم واحدا وان يكون الفعل والانفعال واحدا وهو الحق المطابق لنفس الامر فكيف يقول ههنا ولا ان كان ان ينفعل وان يفعل واحدا لانه يفهم منه ان الفعل والانفعال واحد ثم قال وان سلمنا صحة عبارة جميع النسخ نقول ان المص يريد ان يفعل بالالفاظ المذكورة وما بعدها تقسيما لبيان جميع الاشياء التي تكون من هذا القبيل وقال ان كون الفعل والانفعال وكذا افرادهما كالتعليم والتعلم وامثالهما واحدة يلاحظ بوجهين احدهما ان يكونا واحدا اما بالماهية او بالوجود والموضوع فقط و الثاني ان يكونا واحدا بالماهية وان يفعل وان ينفعل وان يعلم وان يتعلم وامثالهما لا تكون واحدة بالماهية والوجود معا لانه ليس ماهية الفعل اي التاثير عين ماهية الانفعال اي التأثر ولا ماهية التعليم عين ماهية التعلم بل تكون واحدة بالوجود والموضوع اي المتحرك فقط ومثل بالطريق الموصل من آثينه الى تبا والموصل من تبا الى اثنه واثنه بلدة الحكماء في الروم وتبا بلدة في جزيرة مورة فان هذا الطريق واحد بالوجود والموضوع واثنان بالماهية فان الطريق المبتداء من اثنه الموصل الى تبا من حيث هو كذلك مغاير للطريق المبتداء من تبا الموصل الى اثنه من حيث هو كذلك وكذلك فيما نحن فيه ان يفعل وان ينفعل وان يعلم وان يتعلم متحدة بالوجود والموضوع فقط متغايرة بالماهية ثم ذكر سبب عدم لزوم كون التعليم والتعلم وامثالهما واحدة بالماهية والحد لكونهما

واحدة بالوجود والموضوع حيث قال لانه لايكون الجميع واحدا في الاشياء
التي تكون بوجه ما واحدة بل انما يكون واحدا في الاشياء التي تكون ماهيتها
واحدة يعني اذا كان بعض اشياء عينا بوجه ما لايجب ان يصدق على احدها
كل ما يصدق على الاخر بل انما يجب هذا اذا كانت متحدة بالماهية ولما كان
التعليم والتعلم وامثالهما متخالفة بالماهية لايكون احدهما عين الاخر بالذات
وان كان عينه بالموضوع والوجود وكان الدليل الثاني المذكور في المتن
لوكان كمال الفاعل وكمال المنفعل عينا وكمالا واحدا يلزم ان يكون ان يفعل
عين ان ينفعل وان يعلم عين ان يتعلم وهو ظاهر البطلان انكر المص هذه الملازمة
بقوله ولايلزم من ان يكون التعليم والتعلم عينا ان يكون ان يعلم وان يتعلم عينا
وجواب هذه الملازمة قد علم ظاهرا من الجواب المذكور على الملازمة الاخيرة
لكن المص اراد ان يجيب عنها بجواب اخر دقيق فقال ولايلزم من ان يكون
الى اخره يعني لو سلمنا ان التعليم والتعلم واحد لكن لانم انه يلزم منه ان يكون
ان يعلم وان يتعلم واحدا وبين الشارح سبب الانكار بان التعليم والتعلم
يستعملان في اصطلاحهم في المعنى المصدري المنتزع الغير الملحوظ وان يتعلم
وان يعلم وكذا ان ينفعل وان يفعل يستعملان في اصطلاحهم في المعنى الغير المنتزع
الملحوظ مع ما يقوم به قالوا ومن ثمه اذا ذكرنا التعليم والتعلم والفعل والانفعال
لاندل بها على المعلم والمتعلم والفاعل والمنفعل واذا قلنا ان يعلم وان يتعلم
وان يفعل وان ينفعل زيد وندل بالاول ان يعلم المعلم ويفعل الفاعل وبالثاني
ان يتعلم المتعلم وان ينفعل المنفعل فلما دل ان يعلم وان يفعل على خلاف ما دل
عليه ان يتعلم وان ينفعل وبالعكس فلا يلزم ان كان التعليم والتعلم
واحدا ان يكون ان يعلم وان يتعلم واحدا ونور انكاره بمثال المسافة والطريق
الواقع بين الموضعين فان المسافة والطريق من حيث يراد به المعنى المنتزع
من غير ملاحظة الطرفين يكون امرا واحدا لا اثنين ومن حيث يراد به المعنى
الغير المنتزع بل الطريق الواقع بين الطرفين اي اثينه وثيبا مثلا لايكون واحدا
بل اثنين لانا لانقول ان اثينه المتباعدة من ثيبا عين ثيبا البعيدة من اثينه ولا
ان يبعد من هنا اي اثينه الى هناك اي ثيبا عين ان يبعد من هناك اي ثيبا
الى هنا اي اثينه اي لانقول ان البعد المضاف الى اثينه عين البعد المضاف
الى ثيبا **المتن الثاني والعشرون قال المص** واقول على الاطلاق ليس التعليم
مع التعلم ولا الفعل مع الانفعال واحدا بالحقيقة بل الحركة التي تكون هي فيها واحدة
لان كون فعل الفاعل في المنفعل وكون فعل المنفعل من الفاعل مختلفان **اقول**
كان الدليل الاول من الادلة المذكورة لو كان كمال الفاعل والمنفعل حركة
المحرك بالكسر والمحرك بالفتح فعلا وحركة واحدا لكان الفعل والانفعال
والتعليم والتعلم واحدا والتالي بط فكذا المقدم فرد المص ههنا الملازمة و

ويقول ليس التعليم مع التعلم ولا الفعل مع الانفعال واحدا بالحقيقة اي بالماهية
والحد بل الحركة التي تكون هي اي التعليم والتعلم والفعل والانفعال فيها واحدة
يعني تكون واحدة مع الحركة التي تكون فيها وتتحد معها الحركة الفاعل والمنفعل
والمحرك والمتحرك واحدة في الخارج وبالماهية والفعل والانفعال شئ
واحد مع الحركة فيكونان واحدة في الخارج لكن متغايران بالماهية والحد لان
كون فعل الفاعل في المنفعل وكون فعل المنفعل من الفاعل مختلفان يعني الفعل
فعل الفاعل الصادر منه والانفعال فعل الفاعل الواقع في المفعول والكون
من شئ والكون في شئ متغايران بالماهية والحد فالفعل والانفعال متغايران
بالماهية والحد **المتن الثالث والعشرون قال المص** فقد ذكر ماهية الحركة جنسا
ونوعا لانه ليس بالظاهر كيف تعرف كل نوع من انواعها لان الاستحالة كمال
المستحيل بالقوة من حيث انه بالقوة وايضا الاظهر ان الحركة كمال الفاعل والمنفعل
الموجودين بالقوة من حيث انهما بالقوة جنسا ونوعا كالابتناء والمعالجة
وبهذا الوجه يقال لساير انواع الحركة **اقول** يعني قد ذكر وعلم فيما سبق ماهية
الحركة وتعريفها جنسا ونوعا اي ماهية جنس الحركة وماهية انواعها وتعريفاتها
ولما كان ذكر ماهية انواعها خفيا لانها لم تذكر ماهياتها وتعريفاتها صراحة فيما سبق
اصلا بين هذا بقوله لانه ليس بالظاهر الى اخره يعني ظهر مما قلنا الى ههنا لبيان
تعريف جنس الحركة وماهيته كيف ينبغي ان يعرف كل نوع من انواعه لانه لما
عرفنا جنس الحركة بانه كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة فلو شئت
ان تعرف الاستحالة بعد ما عرفت هذا التعريف تقول انها كمال الموجود
القابل للاستحالة من حيث انه قابل للاستحالة ولو شئت ان تعرف النمو تقول هو
كمال الموجود القابل للنماء و بمثل هذا تعرف البواقي قال وايضا الاظهر ان
الحركة كمال الفاعل والمنفعل الموجودين بالقوة من حيث انهما موجودان بالقوة
جنسا ونوعا وانما كان هذا التعريف اظهر مما سبق لانه لما كان الفاعل اي
المحرك والمنفعل اي الموضوع والمتحرك يعتبران معا لان يوجد الحركة وكانا مذكورين
صراحة في هذا التعريف لا في التعريف السابق يكون اظهر من السابق ثم مثل لنوعي
جنس الحركة اي الحركة الاينية والاستحالة فقط فقال كالابتناء والمعالجة
ثم قال وبهذا الوجه يقال هذا التعريف لساير انواع الحركة فعرفها
على ما قلنا وههنا تم بيان تعريف الحركة ثم سيذكر احوالها واقسامها وامثالها
ولما اقتضى المقام ان تفتش بعض ما سبق اردنا ان نذكر بحثا مشتملا على مقدمة
وستة فصول **المقدمة** اعلم ان الحركة من الاثار الاول للطبيعة وان الطبيعة
لاتفعل شيئا الا بها ولاتفهم ماهيتها الا بها كما قال المص اذ لم تعلم الحركة لم تعلم
الطبيعة وهي كالحياة في الاجسام الطبيعية كما قال في اول الثامن من الثمانية
وقال في المتن الثاني والعشرين منه ان جميع العلوم وجميع الاراء يستعملون الحركة

من حيث انه قابل للنماء

اقول والعلم الطبيعي يستعملها ازيد من استعمال البواقي اياها ولهذا سمي بعلم الطبيعة
وبحث المص عنها في كتب الطبيعيات ازيد من بحثه في سائرها **الفصل الاول
في انكار بعض القدماء وجود الحركة والجواب عنه** قال انكر بارمنيدس
ومليسوس وجود الحركة لانهما كانا يقولان ان جميع الموجودات واحد لا متحرك
كما نقل عنهما المص في الفصل الاول والثالث من اول الثمانية وفي المتن الثالث
والعشرين من ثامن الثمانية ايضا وفي الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة
قال ويمكن ان يستدل على هذا الراي اولا بان يقال ان ما يبتدي ان يصير شيئا
ولم يتم بعد ليس بموجود لان ما يبتدي ان يصير سريرا ولم يتم بعد ليس بسرير
والحركة لما كانت امرا سيالا لا يوجد اجزاؤه السابقة ولا اللاحقة في الان وما
يوجد في الان ليس بحركة لانها تدريجية لا توجد في الان فلا توجد لكن المقدم
حق فكذا التالي وبانه لو وجدت لكانت صادرة من الواجب الوجود
بالذات والتالي بط لان الواجب تعالى لما كان لا متحركا فهو من حيث انه لا متحرك
يكون ضد المتحرك واللامتحرك المضاد للحركة لا يمكن ان يصدر منه الحركة
التي هي ضد له لما قال المص في المتن الحادي والخمسين لا يمكن ان يفعل التكاثف
التخلخل او هذا التكاثف وكذلك كل ضد اخر فكذا المقدم ثم قال وكذا انكر
زينون اللاتي وجودها في الخارج وذكر المص ادلته في المتن السادس عشر
والسابع والعشرين من سادس الثمانية وردها واقوى ادلته على زعمه هو
انه لو وجدت الحركة لوجب ان تتصل كل جزء منها بجزء من اجزاء المسافة الغير
المتناهية وان تتجاوز تلك المسافة تدريجا وتنتهي الى غاياتها في زمان متناه
والتالي ظاهر البطلان وبيان الملازمة بان المسافة التي يكون الحركة عليها لها
اجزاء غير متناهية لانها قابلة لان تنقسم الى غير النهاية وتلك الاجزاء الغير
المتناهية يجب ان تتصل الحركة بكل منها واحدا بعد واحد تدريجا وتقطع كل
واحد منها بالكلية لان ما يتصل بالكل ويتجاوز عنه يجب ان يتصل بكل جزء من اجزائه
ويتجاوز عنه بالكلية فلو استحال ان تتصل الحركة بكل جزء من اجزائها الغير المتناهية
في زمان متناه استحال وجود الحركة في الخارج لكن المقدم حق فكذا التالي ورد
انكارهم هذا كل من سمع كلامهم لا العلماء فقط بل الجهال ايضا ردا شديدا قولا
وفعلا واما فعلا فبان مشوا ورموا احجارا وسهاما الى الهواء واما قولا فبان
قالوا قولهم مصادم لما هو معلوم بالحواس الصحيحة ولما هو معلوم بالبرهان لان
الحركة والسكون متقابلان تقابل العدم والملكة والسكون موجود عندهم
وان وجد احد المتقابلين يجب ان يوجد الاخر ايضا كما قال المص في المتن
الثامن عشر من ثاني الافلاك فيجب ان توجد الحركة ولان الحركة معلول الطبيعة
لانها ليست الا مبدا الحركة والسكون فلو لم توجد الحركة لا توجد الطبيعة والتالي
بط فكذا المقدم وكل ما هو مصادم لما هو معلوم بالحس والبرهان باطل فانكارهم

بط واجابوا عن الدليل الاول المورد من طرف بارمنيدس ومليسوس
بان ما يبتدي ان يصير شيئا ولم يتم بعد ليس بموجود يجب ان يفهم في الاشياء
الكاملة الباقية وبهذا المعنى الذي يبتدي ان يصير انسانا ولم يتم ليس بانسان
والذي يبتدي ان يصير ابيض ولم يتم ليس بابيض وان يعلم انه لا يجري في
الاشياء التي تكون كطريق وكشيء يوجد بسبب اخر كالتكون والتكلم فانهما اذا
كانا بالفعل يوجدان وكذلك الحركة اذا ابتدأت ان تحصل وحصل بعضها
بالفعل دون بعضها توجد بالفعل لكن لا كاملة واذا وصلت الى المنتهى وتمت
تعدم وعن الثاني بان الكثرة كما تنشأ من الوحدة وهذه مبداء لها
مع انها ضد لها كذلك تصدر من الواجب تعالى اللامتحرك الذي هو مبداء
الكل قال ثاوفرسطيس في الفصل الاول من كتابه لما بعد الطبيعة ان الله تعالى
طبيع الملائكة ومنه يوجد جميع الموجودات وبه تتبقى وما قال في بطلان التالي
من ان الواجب تعالى لما كان لا متحركا فهو من حيث انه لا متحرك يكون ضدا
للحركة باطل لان لا حركة الواجب ليس ضدا للحركة بل هو فوق الحركة
وعبارة عن جلاله عز شانه لا عن السكون المقابل للحركة فانه عز وجل كما
انه ليس بمتحرك لانه ليس بجسم كذلك ليس بساكن لانه ليس بجسم بل
هو موجدهما في الاجسام بقدرته التامة الكافية في ايجاد الاضداد من غير حركة
ولا سكون في ذاته وعما استدل به زينون بان اجزاء المسافة ليست بموجودة
في المسافة بالفعل بل بالقوة فقط ومن ثمه تكون المسافة متناهية وكذلك
الحركة والزمان متناهية بالفعل لكنها قابلة لان تنقسم الى غير النهاية ومما ذكرنا
علم ان الحركة موجودة **الفصل الثاني في ان حد الحركة الذي ذكره المصنف
صحيح او لا** قد حد الحركة في المتن السادس بانها كمال ما يوجد بالقوة
من حيث هو كذلك واعترض عليه بان الحركة لا يمكن ان تحد لانها ليست نوعا
من انواع المقولات ولهذا لم يضعها المص فيها بل فيما بعد المقولات وكل ما تحد
يجب ان يكون نوعا من انواع المقولات لانه يجب ان يكون مركبا من الجنس
والفصل فالحركة لا يمكن ان تحد وبان الحد المذكور لا يبين نسبة الحركة الى مبدئها
ومنتهاها والحد الصحيح للحركة هو المبين لنسبتها اليهما لان لها نسبة اليهما بالذات
لانها لا يمكن ان توجد الا من شيء الى شيء ولان ذاتها تتعين من المنتهى كما سيجيء
فالحد المذكور ليس بصحيح وبانه مشتمل على الكمال او الفعل المشترك بالاسم
وكل حد مشتمل على المشترك اللفظي فاسد على ما يستفاد من الفصل الخامس
عشر من ثاني البرهان فالحد المذكور فاسد وتثبت الصغرى بان لفظ الكمال
يدل على الصورة الجوهرية وبهذا المعنى عرف المص النفس في المتن السابع
من ثاني النفس حيث قال النفس كمال اول للجسم الطبيعي وقد يدل على الصورة
الجوهرية الناظرة وبهذا المعنى عرف المص النوس في المتن الحادي عشر من الكتاب

المذكور حيث قال النوري كمال السفينة وقد يدل على الصورة العرضية وقد يدل
على الواجب تع عندهم لما قال المص في المتن التاسع والاربعين من الثاني
عشر من ما بعد الطبيعة ان الموجود الاول كمال ليس له مادة وبان هذا التعريف
لا يصدق على جميع افراد المعرف وكل تعريف لا يصدق على جميع افراده
فاسد فهذا التعريف فاسد اما الصغرى فلانه لا يصدق على الف الذي
هو من افراد الحركة كما يفهم من ايراده بين امثلتها في المتن السابق لان الف
ليس بكمال لما يكون الف وله لانه يكون معدوما واما الكبرى فظاهرة وبان
الكمال لا يصدق على الحركة لانه بمعنى الصورة والصورة لا تصدق على الحركة
لان الصورة تجعل موضوعها نوعا متعينا والحركة لا تجعل موضوعها نوعا متعينا
والا لدخلت في احدى المقولات العشر فالكمال لا يصدق على الحركة فلا يصح
ان يقال الحركة كمال الموجود بالقوة لا يقال الكمال ضربان احدهما كامل والاخر
لا كامل والكمال الكامل يجعل موضوعه نوعا متعينا واللاكامل لا يجعله نوعا متعينا
والمراد من الكمال المذكور في تعريف الحركة الكمال اللاكامل فيصح ان يقال الحركة
كمال الموجود لانا نقول الصورة اللاكاملة ايضا تجعل موضوعها نوعا متعينا
كالحرارة الفاترة ولما لم تجعل الحركة موضوعها نوعا متعينا لا يصح ان يقال الحركة
كمال لا كامل اي صورة لا كاملة للموجود بالقوة وبان الحركة لا يصح ان تعرف
بالكمال للموجود لان الحركة صفة وكل صفة انما تعرف بموضوعها المناسب لها
كما عرفت النفس بانها كمال الجسم الطبيعي فان الجسم الطبيعي مناسب لها و
عرف النور بانه كمال الجسم الشفاف فانه المناسب له والموجود ليس بموضوع
مناسب للحركة لانه يوجد موجودات ليست قابلة للحركة فالحركة لا يصح ان تعرف
بالكمال للموجود وبان تحديدها بانها كمال للموجود بالقوة باطل لان الحركة كمال
للمتحرك وكل متحرك موجود بالفعل لا بالقوة لان المعدوم لا يتحرك بل الموجود
فالحركة ليس كمالا للموجود بالقوة بل هي كمال للموجود بالفعل **بيان حد الحركة**
اعلم ان الحد المذكور للحركة صحيح قبله جميع من جاء بعد المص وقد بينه المص
في المتون السابقة واوضحناه في شرحها كمال الايضاح ولنجمل بيانه ههنا
وندفع الاعتراضات عنه فاسمع لما نقول واعلم انه قال في تحديدها اولا
انها كمال وهو قائم مقام الجنس وانما قال كذا لان ما يصير به شئ بالفعل
بعد كونه بالقوة كمال وفعل والجسم القابل للحركة الذي كان في القوة لان
يلحق به صورة الحركة يصير متحركا بالفعل بالحركة فالحركة كمال او قل فعل
وما يصير به شئ بالفعل بعد كونه بالقوة اي الكمال او الفعل على ضربين
كما ان القوة الانفعالية كذلك في قابل الحركة الاولى بالنظر الى ان يبتدي
القابل بالفعل لان يصير صورة فيه الثانية بالنظر الى الصورة الحاصلة بالفعل
فيه فكذلك ما يصير به قابل الحركة بالفعل اي الكمال او الفعل ضربان الاول

الاول ما يصير به قابل الحركة متصفا بالفعل تماما بصورة كذا او كذا وهذا كمال
وفعل كامل اي صورة كاملة والثاني ما يصير به قابل الحركة مبتدأ بالفعل وسالكا
لان يتصف بها بالفعل تماما والحركة كمال بالمعنى الثاني اي ما يصير به قابل الحركة
مبتدأ بالفعل وسالكا لان يتصف بالفعل بصورة كذا او كذا تماما ولهذا يسمى
كمالا وفعلا لا كاملا ومن ثمة قال المص في المتن الخامس عشر الحركة كمال ما لكنه
لا كامل لان قابل الحركة الذي هو فعل له لا كامل انتهى فالحركة كمال لا كامل
لانه به يصير قابل الحركة مبتدئا بالفعل وسالكا لان يتصف بالفعل بصورة
كاملة وهذا هو معنى ما قال بعضهم ان الحركة صورة ما سيالة كاسبة للكمال
بالتدريج كالتبيض فانه صورة سيالة على الاتصال لقابل البياض الكاسب
لون البياض درجة بعد درجة الى ان يبيض بالفعل ويكمل بياضه وكذا التسخن
فانه ايضا صورة سيالة على الاتصال لقابل السخونة الكاسب للسخونة درجة
بعد درجة الى ان يتسخن بالفعل ويكمل سخونته ثم قال لما يوجد بالقوة يعني
ان الحركة كمال لقابل الحركة الذي في القوة الانفعالية لان يقبل الحركة والصورة
الحاصلة بها كما ان قابل الاستحالة من حيث انه قابل الاستحالة في القوة بالنظر
الى الاستحالة التي هي حركة وبالنظر الى الصورة الحاصلة بها اي الحرارة او البرودة
مثلا وانما قلنا انه في القوة بالنظر الى الاستحالة وبالنظر الى الصورة الحاصلة
بالحركة لانه يوجد في قابل الحركة قوتان احدهما بالنظر الى الكمال اللاكامل الذي
هو الحركة والاخرى بالنظر الى الكمال الكامل الذي هو الصورة الحاصلة بالحركة كما مر
وقد بينهما المص ايضا في المتن الرابع والخمسين من هذا الكتاب وفي المتن
الحادي عشر من تاسع ما بعد الطبيعة وقسم القوة فيه ايضا الى ما ينتقل الى
الفعل دفعة كما اذا احترق العود وصار نارا والى ما ينتقل اليه تدريجا
بحيث لا ينعدم بالكلية ولا يبقى تاما كقوة الهيولى الاولى وقوة انقسام
المتصل قال ابن رشد والقوة المأخوذة في حد الحركة من هذا الجنس لان
هذه القوة لو خرج الى الفعل تنقطع الحركة ثم قال من حيث انه بالقوة مبينا
به الفعل اللاكامل الذي هو الحركة لانه ليس كل فعل لا كامل حركة كما ان الحرارة
في اربع درجات للماء الكائن في الابريق ليست بحركة اذا ارتفعت النار من تحته
وانما تتحقق الحركة حين يتسخن درجة بعد درجة انا فانا ولم يستقر في درجة ما
بل ينتقل من درجة ادنى الى الاعلى بلا انقطاع **في رد الادلة المذكورة لابطال
حد الحركة** اما الدليل الاول فيرد بان الحركة يمكن ان تحد وتحديدا صحيحا لكن
يجب ان نعلم ان المركبات تحد بوجه والبسائط كالاشياء الاعراض منها المنتزعة
بوجه اخر فان المركبات تحد بالجنس والفصل كما يحد الانسان بانه الحيوان
الناطق واما الاعراض المنتزعة فتحد بما يقوم مقام الجنس ويذكر مرفوعا
على الخبرية ويضاف الى موضوعها القائم مقام الفصل اما بواسطة حرف الجر

اولا بواسطة كالتحدد والقطوسة بانها تتعرا لانف والحركة من الاعراض القائمة
بالموضوع المنتزعة فيذكر في حدها ما يقوم مقام الجنس اي الكمال مرفوعا بالخبرية
ويضاف الى موضوعها القائم مقام الفصل بان يقال كمال لما يوجد بالقوة
كما يقال في حد النفس الناطقة المجردة وجه بحيث حد به الاعراض المنتزعة
كمال اول لجسم طبيعي آلي لا يقال ان هذين التعريفين ليسا بحد تام لانه يجب
ان يتركب من الجنس والفصل القريبين وهما انما يؤخذان من الهيولى والصورة
على ما اتفق عليه كلمة القوم وليس للحركة والنفس هيولى ولا صورة حتى
يؤخذ منهما الجنس والفصل ويتركب منهما الحد التام لانا نقول ليس المراد
منهما الهيولى والصورة الجوهريتين الجزئيتين من الجسم الطبيعي بل المراد منهما
القوة والفعل وهما يوجدان فيهما لانهما ليسا بقوة ولا فعل محضين فيؤخذ
من القوة ما يقوم مقام الجنس ومن الفعل ما يقوم مقام الفصل فيتركبا
فيحصل من تركيبهما حدهما التام او الحد التام لا يجب ان يتركب من الجنس المقولي
الموضوع في الخط المستقيم لسلسلة المقولات ومن الفصل الموضوع في الخط
المنحرف عنها فقول المعترض في كل ما يحد ويجب ان يكون نوعا من انواع
المقولات غير صحيح حق لانه يجب ان يكون مركبا من الجنس والفصل صحيح لكنه
اعم من الكبرى فلا يستلزمها واما الثاني فيرد بان الحد المذكور وان لم يبين
نسبة الحركة الى مبدئها ومنتهاها صريحا لكنها تتبادر منه لانه اذا قيل كمال لما يوجد
بالقوة من حيث انه بالقوة يدل دلالة ظاهرة على ان هذا الكمال الذي هو
الحركة يعرض للموجود بالقوة فيدل على المبداء الذي انتقل منه موضوعها
وعلى المنتهى الذي تذهب اليه وايضا ان الحد المذكور يدل على ان الحركة
جريان وسيلان ما وهو انما يكون من شئ الى شئ فقد بين نسبتها اليهما بيانا
ظاهرا فان اراد المعترض ان الحد المذكور لا يبين نسبة الحركة الى مبدئها
ومنتهاها صريحا فحق لكن لا يكون قوله والحد الصحيح للحركة هو المبين لنسبتها
اليهما صريحا باطلا لان اللازم انما هو البيان المطلق وان اراد انه لا يبين
نسبة الحركة اليهما مطلقا فكاذب لما عرفت من انه بينهما بيانا ظاهرا واما
الثالث فقال الشارح في دفعه انا نسلم ان الكمال مشترك لفظي لان له
معان مختلفة لانه قد يجئ بمعنى الصورة الجوهرية وبمعنى الصورة العرضية
وبمعنى الواجب بالذات على ما يستفاد من الفصل الاول من ثاني النمط
لكن المراد به ههنا هو الكمال الناقص الذي يصل به قابل الحركة الى كونه
كذا او كيف كذا او كم كذا او مكان كذا واستعمال الالفاظ المشتركة لفظا
المراد بها معنى معين في الحد وليس بفاسد والا لكان تحديد النفس
بكمال الجسم الطبيعي فاسدا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ للمعترض
ان يقول لو كان الامر كما قال الشارح لكان قول القوم يجب ان يحترز

ان يحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريفات عبثا اذ كل مستعمل اياه
فيها يقدر ان يقول ان مرادي منه معنى معين منه وان يرد قوله والا لكان
تحديد النفس الى آخره بان يقول صحة تحديدها بالكمال ليست بمسلم عندي
لاستعمال الكمال الذي هو مشترك لفظي فيه فاقول انا في دفعه ان استعمال
المشترك اللفظي في التعريفات انما يكون قبيحا ويجب الاحتراز عنه اذا لم يكن
قرينة ما معينة للمعنى المراد منه فيها اما اذا وجدت قرينة معينة له فلا يكون
استعماله فيها قبيحا ولا يجب الاحتراز عنه وقد وجدت القرينة المعينة للمعنى
المراد من لفظ الكمال في تعريف الحركة والنفس فان اضافته الى الموجود
بالقوة يدل دلالة ظاهرة على انه ليس المراد منه الواجب تعالى وهو ظاهر
ولا النفس الناطقة فانها ليست كمالا للموجود بالقوة بل للموجود بالفعل
الذي هو الجسم الطبيعي ولا الصورة الناظرة كالنوعية فانه كمال للموجود
بالفعل الذي هو السفينة مثلا ولا الصورة العرضية الكاملة فانها ايضا
كمال للموجود بالفعل لا للموجود بالقوة فبقي ان يكون المراد منه الكمال الناقص
الذي هو الحركة لا غير واما الرابع فاجاب عنه الشارح ايضا بان الحركة ليست
كمالا على الاطلاق لما يكون له والا لوجب ان يوجد في الواجب تعالى والا
لكان ناقصا بسبب عدم وجود الحركة التي هي كمال على الاطلاق وهو مستحيل
قطعا لانه تعالى متصف بجميع الكمالات بل هي كمال ما بالنسبة الى قوة قابل الحركة
من حيث ان هذه القوة تخرج الى الفعل بتوسط الحركة قال واذا تمهد هذا
فاقول في الدفع ان الف ويمكن ان يلاحظ على وجهين الاول يلاحظ من حيث
انه يخرج به القوة الكائنة في الموضوع الى الفعل ولما كان الفعل في ذاته
امرا احسن من القوة يجوز ان يقال حركة الف كمال ويلاحظ من حيث
انه عدم للموضوع ولصورته فهو بهذه الملاحظة ليس بكمال اصلا لا للموضوع
ولا للقوة ثم اجاب ثانيا بان الف متصل في تمام الكون من حيث انه في
شئ كون لا آخر كما قال المصنف في المتن السابع عشر من اول الكون والفساد و
الكون كمال فلاجل هذا يصير الف ايضا كمالا واما الخامس فيجاب عنه
بان الكمال الكامل اي الصورة الكاملة الحاصلة بالتمام تجعل موضوعها نوعا معينا
بلا ريب لكن الحركة كمال لا كامل اي صورة لا كاملة غير حاصلة بالتمام فلهذا لا تدخل
في نوع معين من انواع الموجود ولا تجعل شيئا نوعا معينا بل ترده الى نوع منتهاها
مثلا التسخن الذي هو حركة يرده الى نوع الحرارة من انواع الكيف وكذلك
سائر الحركات والحرارة الفاترة المذكورة فيه الكائنة في الموضوع يمكن
ان يلاحظ بوجهين يلاحظ من حيث انها تذهب الى درجات عالية من الحرارة
فهي بهذا الاعتبار حركة وتسخن في نفس الامر فلا تجعل شيئا نوعا من انواع
المقولات باستقلالها بل بالارجاع وتلاحظ من حيث انها صورة ثابتة

باقية فهي بهذا الاعتبار ليست بحركة بل كيفا فتجعل موضوعها داخلا في نوع
الحار وهي بهذا الاعتبار كمال وصورة تامة في درجتها واما السادس فيجاب
عنه بان الموجود الماخوذ في تعريف الحركة لا يلاحظ من حيث انه شامل لكل
ما يوجد بل بقدر ما يكفي ان يكون موضوعا مناسبا للحركة الطبيعية على ما يقتضيه
مقام التعليم فيكون المراد منه هو الموضوع المناسب لها وهو الجسم الطبيعي
امر واحد في نفس الامر ويكون مناسبا للحركة ولما لم يبين الى هذا الان ان كل ما
يتحرك حركة طبيعية يجب ان يكون جسما طبيعيا وكان معلوما بالبديهة ان كل ما يتحرك
حركة طبيعية يجب ان يكون امرا موجودا راى ذكر الموجود في تعريفها اولى من ذكر
الجسم الطبيعي فيه واما السابع فيجاب عنه بان قابل الحركة يمكن ان يلاحظ قبل
الحركة وحين يتحرك بالفعل وقابل الحركة الملحوظ بالوجه الاول اي قبل ان يتحرك
يلاحظ بوجهين ايضا يلاحظ من حيث انه امر موجود على الاطلاق ومن حيث انه
مستعد لان يتحرك بحركة كذا وكذا حتى يكون كذا وكذا مثلا النحاس يلاحظ
اولا من حيث انه جسم معدني ثم يلاحظ من حيث انه قابل لان يكون طسا وكذلك
الماء يلاحظ من حيث انه جسم بسيط ومن حيث انه قابل لان يتسخن وقابل الحركة
الملحوظ بهذا الوجه الثاني هو قابل الحركة حقيقة فلما كان يجب ان يعرف الحركة
بقابل الحركة وهو يكون كذا من حيث انه يكون بالقوة كذا لا من حيث انه موجود
بالفعل كذا فتعريفها بانها كمال لما يوجد بالقوة اي للمتحرك بالقوة صحيح حينئذ
لا تعريفها بانها كمال للموجود بالفعل اي للمتحرك بالفعل ولو لوحظ قابل الحركة
من حيث يتحرك بالفعل يمكن ان ينسب الى الاجزاء السابقة واللاحقة
وقابل الحركة الملحوظ بالوجه الاول اي بالنسبة الى الاجزاء السابقة يكون
متحركا بالفعل وبهذا المعنى يكون الحركة كمالا وفعلا له وقابل الحركة الملحوظ
بالوجه الثاني اي يكون منسوبا الى الاجزاء اللاحقة يكون متحركا بالقوة
مثلا الماء اذا اتسخن بالفعل وصار حارا باربع درجات الحرارة لو
نسب الى الدرجة الاولى والثانية [والثالثة] يكون حارا بالفعل ويكون الحركة كمالا
له لكن لو نسب الى الدرجة الخامسة والسادسة الى غير ذلك يكون بالقوة
والمص جمع هذين الوجهين في التعريف وقال الحركة كمال الموجود بالقوة

الفصل الثالث في ان تعريف الحركة المذكور هل يصدق على كل تبدل طبيعي ام لا

اعلم ان الحركة تستعمل بمعنيين احدهما اعم وبهذا المعنى الاعم تصدق
على كل تبدل تدريجيا كان او دفعيا فتصدق على الكون والفساد وبهذا
المعنى اخذها المص فيما بعد المقولات وفي المتن الرابع من هذا الكتاب
وقسمها الى اقسام ستة اي الكون والفساد والنمو والذبول والاستحالة
والنقلة والثاني اخص وهي بهذا المعنى انما تصدق على كل تبدل تدريجي
فقط ولا تصدق على الكون والفساد اللذين هما تبدلان دفعيان وبهذا

وبهذا المعنى اخذها المص في الخامس من الثمانية حين يفرق التبدل الذي هو
الكون والفساد حقيقة من الحركة الحقيقية وتدعى في المتن الثامن منه انه يستحيل
ان يكون الكون والفساد حركة فالمباحثة بين الشراح ههنا انما هو في ان الحركة
التي عرفها المص بالتعريف المذكور انما هل هي الحركة الماخوذة بالمعنى الاعم
الشامل لكل تبدل تدريجي او دفعي او الماخوذة بالمعنى الاخص الشامل لكل
تبدل تدريجي فقط فذهب باندنش وتولتش وذنبقش وسوتش وبرتيش
وبعض اخر الى ان المص انما عرف ههنا الحركة بالمعنى الاخص الذي هو الحركة
حقيقة لا الحركة بالمعنى الاعم الشامل للتبدل الجوهري ايضا واستدلوا عليه
بان الكون والفساد الملحوظين بالذات المغايرين للحركات المتقدمة لا يكونان
بالتدريج بحيث يكون الكائن والفاسد من جهة بالقوة ومن جهة بالفعل بل
يكونان دفعة بالفعل والحركة المعرفة بالتعريف المذكور هي الحركة التي تكون
بالتدريج بحيث يكون المتحرك بها من جهة بالفعل ومن جهة اخرى بالقوة لان
التعريف المذكور اي كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة انما يصدق
عليها لا عليهما فالكون والفساد ليسا بمعرفين بالتعريف المذكور ولا داخلين
فيه وبان الكون والفساد ليسا بكمال لا كامل لان الصورة والمركب منها
ومن المادة الحاصلين بالكون يحصلان دفعة في ان الكون الحاصل ايضا دفعة
لا بالتدريج بحيث يكون المكون به بالفعل من جهة وبالقوة من اخرى وانعدامهما
الحاصل بالفساد ويحصل دفعة في ان الفساد الحاصل ايضا دفعة لا بالتدريج
بحيث يكون الفاسد به فاسدا بالفعل من جهة وبالقوة من اخرى والحركة التي
عرفها المص هو كمال لا كامل على ما قال المص في المتن الخامس عشر من هذا
الكتاب فالكون والفساد ليسا بحركة معرفة بالتعريف المذكور ولا داخلا
في التعريف المذكور وذهب الشارح الى ان الحركة التي عرفها المص ههنا
هي الحركة بالمعنى الاعم الشامل للكون والفساد وسائر انواع الحركة والتعريف
صادق عليهما من حيث انهما يحصلان بالحركات المتقدمة كما يصدق على سائر
انواعها قال وهذا هو ما اراده المص واستدل عليه اولا بقول المص
في المتن الرابع من هذا الكتاب حين كان يسعى ان يجد تعريف الحركة فانه قال
فيه وليست الحركة خارجة عن الاشياء لانه يتبدل وانما يتبدل اما جوهرا
كما او كيفا او مكانا ثم عرف الحركة التي ليست بخارجة عن الاشياء وكانت
تبدلا اما جوهرا او كما او كيفا او مكانا في المتن السادس بانها كمال لما يوجد
بالقوة من حيث هو كذلك فعلم منه ان الكون والفساد داخلان في الحركة
التي عرفها المص فيه وثانيا بانه لما بين التعريف الذي ذكره فيه وفي المتن
السابع عشر بامثلة الاستحالة والنمو والذبول والكون والفساد والنقلة
علم انه اشمل التعريف المذكور على الكون والفساد والا لكان ذكرهما في اثنا

الامثلة بطريق التمثيل امرا روياخارجا عن طريق التعليم لكنه بيّنه بها فعلم انه اشمله عليهما وثالثا بان التبدل الآني اى الكون والفساد والجوهريين ليس من عوارض الجسم الطبيعي لانه يكون بالحركة الطبيعية فلو لم يكن داخلا في التعريف المذكور للحركة لكان يجب على المص ان يعرفه بتعريف اخر شامل لهما لكن المص لم يعرفه بتعريف اخر اصلا وانما فرقه عن الحركة التدريجية الحقيقية في الكتاب الخامس فعلم منه انه اوخله بقسميه في هذا التعريف والى هذا الراى كان ذهب شراح اليونان واقوناس واجاب الشارح عن اول ادلة الخصوم بانهم ان ارادوا بصغراه القائلة بان الكون والفساد لا يكونان بالتدريج لا يكونان بالتدريج الزماني بحيث يكون الكائن والفاسد من جهة بالقوة في زمان ومن جهة بالفعل في زمان اخر فمسلم لكن لقائل ان ارادوا بالتدريج الواقع في الكبرى القائلة بان الحركة المعرفة بالتعريف المذكور هي الحركة التي تكون بالتدريج الزماني بحيث يكون المتحرك بها من جهة بالفعل في زمان ومن جهة بالقوة في زمان اخر فغير مسلم لان التدريج على الاطلاق اى سواء كان بالذات او بالزمان يكفي لان يعرف به الحركة اذ الواجب في الحركة هو ان يكون الصورة الحاصلة بها بعد ها اما بالذات وان كانتا حاصلتين في زمان واحد كالصورة الجوهرية الحاصلة بالتكون فانه متقدم عليها بالذات لان تقدم التكون على الصورة الكائنة بالذات بديهي لتوقفها في حصولها عليه اذ به تصير كائنة لا بالزمان لانه لا بد ان تحصل الصورة حين يتحقق تكونها فالصورة الجوهرية تكون بالقوة من جهة تأخرها بالطبع عن علتها التي هي التكون وبالفعل من جهة حصولها معه في زمان واحد واما بالزمان كصور الحركات التدريجية تدريجا زمانيا وان ارادوا به التدريج على الاطلاق سواء كان بالطبع او بالزمان لا يتكرر الحد الاوسط فلا ينتج دليلهم مدعاهم فيكون فاسدا واجاب عن الثاني بان الكون والفساد كمال لا كامل لانه واسطة لحصول الصورة الكاملة وانعدام الاخرى لانه تبدل والتبدل انما يكون لشئ لحصول اخر وهو طريق الى الصورة كما قال المص في المتن الرابع عشر من الكتاب السابق والتبدل والطريق كمال لا كامل فكذا الكون والفساد كمال لا كامل فبطل ما قالوا فيه ان الكون والفساد ليسا بكمال لا كامل فثبت انهما داخلان في تعريف الحركة الذي ذكره المص بلا ريب

الفصل الرابع في ان تعريف الحركة المذكور هل يصدق على الحركات الغير الطبيعية كالصناعية والقسرية والروحانية ام لا وهل هو متواطئ او مشكك استدل بُرّيش وبعض اخر على انه لا يصدق على الحركات الصناعية والقسرية بان الحركة التي عرفها المص بالتعريف المذكور هو الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة والحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة هو

هو الحركة الطبيعية لا الحركة الصناعية ولا القسرية فالحركة التي عرفها المصنف بالتعريف المذكور هي الحركة الطبيعية لا الحركة الصناعية ولا القسرية فلا يصدق التعريف المذكور على شئ منهما وبان المتحرك بالحركة الصناعية والقسرية ليس في قوة ان يتحرك حركة صناعية او قسرية لان ما يكون في قوة ان يكون شيئا انما يكون ذلك الشئ طبيعيا له لا قسريا ولا صناعيا وكل متحرك بالحركة المعرفة بانها كمال لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك يكون البتة في القوة بالنظر الى الحركة والى منتهى هذه الحركة فالمتحرك بالحركة الصناعية والقسرية ليس متحركا بالحركة المعرفة بانها كمال لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك فحركتهما ليست بكمال لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك انتهى لكن الحق ان تعريف الحركة المذكور صادق عليهما ايضا لان كلا منهما كمال لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك فان الحركة تلاحظ بعلتها وتلاحظ بنفسها فان لوحظت بعلتها فان كانت علتها طبع المتحرك تكون طبيعية والا فغير طبيعية وان لوحظت بنفسها من غير ملاحظة علتها تكون حركة على الاطلاق ولا تسمى طبيعية ولا لا طبيعية وان كانت واحدة منهما في نفس الامر فهبوط الحجر الى الاسفل الذي هو حركته الطبيعية وصعوده الى الفوق الذي هو حركته القسرية كمال للحجر الموجود بالقوة للحركة اللاحقة من حيث انه كذلك وكذلك الحركة الكائنة اذ احرك النجار القدوم الى الاسفل لنحت الخشبة والحركة الكائنة اذ انزل القدوم الى الاسفل بالطبع كمال للقدوم الموجود بالقوة للحركة اللاحقة على السوية فالحركة القسرية والصناعية داخلتان في التعريف المذكور للحركة وايضا قد مثل المص في المتن السابع لبيان التعريف المذكور بالحركات القسرية والصناعية كالابناء والمعالجة والتدحرج فهما داخلتان في التعريف المذكور فعلم مما ذكرنا ان ما قال المص بُرّيش والبعض الاخرين لحجج ويرد على صغرى دليلهم الاول القائلة بان الحركة التي عرفها المص ههنا هي الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة كاذبة لما عرفت من ان المص مثل لبيان التعريف المذكور بالحركات الغير الطبيعية ايضا وعلى الثاني بان كون شئ في القوة يكون على وجهين الاول ان يكون في القوة الطبيعية كما ان الحجر في قوة ان يتحرك الى الاسفل وان يسكن فيه وان النار في قوة ان يتحرك الى الفوق ويسكن فيه الثاني ان يكون في قوة مطيعة لان يكون شيئا وهذه القوة ليست خارجة عن سعة القوة الطبيعية لانها تابعة للفاعل الطبيعي المخرج اياها الى الفعل كما ان الحجر في القوة المطيعة لان يصعد الى الفوق او يكون صنما فصغرى الدليل الثاني القائلة بان المتحرك بالحركة الصناعية والقسرية ليس في قوة ان يتحرك حركة صناعية او قسرية كاذبة وما قالوا في اثباتها من ان ما يكون في قوة ان يكون شيئا انما يكون ذلك الشئ طبيعيا له لا قسريا مخالف للواقع لانه يوجد

في جسم طبيعي واحد قوتان احديهما طبيعية والاخرى مطيعة داخلة في سعة القوة الطبيعية فان من طبع الجسم ان يكون مطيعا لفعل الفاعل الخارج صناعيا كان او قسريا وقد تكلمنا في هذه القوة المطيعة في الفصل الحادي عشر من البحث عن المبداء الصوري في خاتمة الكتاب الاول **في ان الافعال الروحانية هل حركات ام لا** اعلم ان الافعال المسماة في اصطلاحهم بالافعال الروحانية على قسمين احدهما هو الذي يكون مبداؤه امرا خارجيا غير ذي حيوة كالتنوير الذي هو عبارة عن حصول المنير عند الجسم الشفاف على ما قال المص في المتن التاسع والستين من ثاني النفس وثانيهما هو الذي يكون مبداؤه امرا داخلا ذا حيوة وهو على ضربين احدهما هي الافعال الصادرة عن القوى الحاسة كالابصار والسمع والتخييل والاخر هي الافعال الصادرة عن العقل كالتعقل والحكم والانتقال والضرب الاول منهما لا تدخل تحت تعريف الحركة المذكور على ما يستفاد من المتن التاسع والستين من ثاني النفس فانه ذكر فيه مقابلا لانبذوقلس كون النور متحركا وكونه قائلا بالحركة فانه كان يقول ان النور يتحرك حركة سريعة بحيث لا نعلم حركته فانكره المص لانه لو تحرك ولم نعلم حركته في مسافة قصيرة لا يبعد لكن عدم علمنا اياها في مسافة المشرق والمغرب سؤال كبير عوى يريد انه لا يتحرك واذا لم يتحرك فلا يكون التنوير حركة ولا يصدق تعريفها المذكور عليه وسببه ظاهر لان النور ليس كيفية طبيعية هيولانية كما تبينت في التعليم الرابع والعشرين من جو الكائنات بل كيفية روحانية وليس له ضد اصلا ولهذا يظهر في كل موضع دفعة واما القسم الاول من الضرب الثاني اي الافعال المتعلقة بالقوى الحاسة فلا يخ اما ان يتكلم للافعال التي بها تحرك المحسوسات الحواس كما ان قابل الابصار اي الجسم الملون يحرك القوة الباصرة بادخال صورته ومثاله في العين والصوت يحرك القوة السامعة بالقاء صورته ومثاله في الاذن اما ان يتكلم للافعال المخرجة عن الحواس فان تكلمنا للافعال التي بها تحرك المحسوسات الحواس وتلقي صورها فيها فافعال المبصرات غير داخلة في التعريف فان هذه الافعال والتحريكات روحانية كالتنوير فكما انه لا يدخل في التعريف المذكور فكذلك هي واما افعال المسموعات اي الاصوات والمشمومات اي الروائح فان صورها لما كانت تصل الى الصماخ والانف بواسطة ايصال الهواء اليهما فربما تكون داخلة في تعريف الحركة وكذلك فعل المذوقات والملموسات وتحريكها الذائقة واللامسة داخل فيه ايضا وان تكلمنا للافعال المخرجة عن الحواس فتنظر بوجهين تنظر اولا من حيث انه تحصل بفعل المحسوسات وتحريكها حركة ما في ارواح الحواس والاتها فتنفعل الحواس بحركة الارواح والالات الكائنة في الحواس داخلة في التعريف المذكور للحركة لانها تكون بالتدريج وتنظر ثانيا من حيث انها اعمال الحواس وادراكاتها في تدخل في التعريف المذكور

المذكور لانها تقوم بها وتقبل فيها دفعة واما القسم الثاني منه اي الافعال المتعلقة بالعقل فتحريك المعقولات فيه وعمل العقل ليس بداخل في تعريف المذكور لان الافعال الكائنة فيها روحانية واقعة وقوعا دفعيا لا تدريجيا ولهذا قال المص في المتن الثامن والعشرين من ثالث النفس حين كان يعز لارجاع الحواس من القوة الى الفعل الذي يكون من المحسوسات والمعقولات ان هذا الارجاع نوع اخر من الحركة فانه قال فيه يرى ان المحسوس يحيل الحاسة التي بالقوة بالفعل لانها لا تنفعل ولا تتحول ومن ثمه يكون هذا نوعا اخر من الحركة لان الحركة كانت فعل للاكامل والفعل الذي يكون للكامل مر اخر **في ان تعريف الحركة متواطئ او مشكك** ذهب اكثر شراح اللاتين الى انه متواطئ لان ماهية الحركة واحدة تصدق على جميع افرادها على السوية وكل ما يصدق على جميع افراده على السوية متواطئ فتعريف الحركة متواطئ اما الصغرى فظاهرة لان كل واحد من افراد الحركة اي الكون والفساد والاستحالة والنمو والذبول والنقلة كمال لما يوجد بالقوة من حيث انه كذلك على السوية لا بالتقدم والتأخر واما الكبرى فبينة غير محتاجة الى البيان ولان الحركة المعرفة بالتعريف المذكور منقسمة الى الانواع الستة المذكورة كما علم من المتن الرابع والسادس وكل منقسم الى الانواع جنس وكل جنس متواطئ على ما حقق فرفوريوس في رسالة ايساغوجي فالحركة المعرفة بالتعريف المذكور متواطئ وذهب شراح اليونان كاسكندر الافروديسي وثمسطيوس وسمبليقيوس ويحيى النحوي الى انه ليس متواطئا ولا جنسا حقيقة بل مشككا وبهذا الاعتبار يمكن ان يقال ان الحركة جنس مشكك واليه ذهب ابن رشد القرطبي والبرتس الكبير واستدلوا عليه بان الحركة تكون كما تكون منتهيات جزئياتها ومنتهيات جزئياتها ليست بمتواطئة لان بعضها جوهر كما في التكون وبعضها كيف كما في الاستحالة وبعضها كم كما في النمو والذبول وبعضها اين كما في النقلة فالحركة ليست بمتواطئ وبان الحركة المعرفة بالتعريف المذكور ليست نوعا ولا جنسا حقيقيا لما تحته لانها ليست موضوعة في الخط المستقيم لسلسلة مقولة من المقولات بل ليست بالنظر الى ذاتها داخلة في مقولة ما بل ترجع الى المقولة التي يكون منتهاها منها وكل نوع وجنس حقيقي موضوع في الخط المستقيم لسلسلة مقولة من المقولات فالحركة المعرفة بالتعريف المذكور ليست نوعا ولا جنسا حقيقيا لما تحتها وظاهر انها ليست بفصل ولا خاصة بالمعنى الرابع ولا شيء مما ليس بواحد منها بمتواطئ لما تحته فالحركة ليست بمتواطئ لما تحتها وبان التعريف المذكور اي الحركة تقال على افرادها بالتقدم والتأخر كما هو ظاهر فالكلام من المتن السادس والخمسين من ثامن الثمانية لان حركة التكون الجوهري اقدم من سائر الحركات والنقلة اقدم من البواقي ولا شيء مما يقال على افراده

بالتقدم والتاخر بمتواطئ بل هو مشكك فالحركة ليست متواطئا بل مشككا و
ادلة اصحاب الرأي الاول باطلة اما الاول فلان الصغرى القائلة بان ماهية
الحركة واحدة تصدق على جميع افرادها على السوية ووليها فكاذبة لان
ماهيتها وان كانت واحدة لكنها لا تصدق عليها على السوية لما عرفت من انها
انما تقال عليها بالتقدم والتاخر واما الثاني فلانه ان ارادوا بقولهم وكل
منقسم الى الانواع جنس كل منقسم الى الانواع جنس حقيقة فباطل لان الجنس
المشكك ايضا ينقسم الى انواعه كالبرهان فانه جنس مشكك بالاتفاق مع انه
ينقسم الى البرهان اللمي والاني وان ارادوا والكل منقسم الى الانواع جنس
حقيقيا كان او لا فلا يصدق قولهم وكل جنس متواطئ لانه ليس كل جنس
حقيقيا او مشككا بمتواطئ **الفصل الخامس في ان الحركة هل تمتاز عن منتهاها
اولا وان امتازت عنه فباي وجه يمتاز عنه وعن موضوعها** اعلم ان الحركة
تنسب الى ما تبتدئ منه اي المبدا والى ما تنتهي اليه اي منتهاها والى ما تقوم
به اي موضوعها وهي تمتاز عن مبدئها في الخارج امتياز جزئي عن جزئي اخر
لان مبدا الحركة اما امر عدمي كما اذا صار الان من اللان والابيض
من اللابيض وامر وجودي كما اذا صار الابيض من الاسود وظاهر ان الحركة
ممتازة عن كل منهما في الخارج امتياز جزئي عن جزئي اخر فانها تتحقق عند زوالهما
والا لاجتمع العدم وملكته والضدان في ان واحد وهو محال وفي مغايرتها لمنتهاها
اقوال ثلثة ذهب سوتحنس وذومنقس سوتس وتولس وبرزنيس
وبعض اخر الى ان الحركة ليست بمغايرة لمنتهاها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي
اخر فيه بل مغايرة له مغايرة عقلية معتبرة لها مبنى في نفس الامر وذهب
قاپراونس وفاولس وتنس وبزلانس وبعض اخر الى انها مغايرة
له في الخارج مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه وذهب الراهب شارح ورهابي
قوتمبر جنيس وزوينس الى انها مغايرة له مغايرة بالصورة التي تقال
ايضا مغايرة ذاتية بالصورة واستدل اصحاب الرأي الثاني على رأيهم
اولا بان الحركة تنقطع والمنتهى لا ينقطع والشيئان اللذان ينقطع احدهما والاخر
لا ينقطع متغايران في الخارج تغاير جزئي لجزئي اخر لما علمه الفيلسوف في الفصل الاول
من سابع الجدل من انه ان ارتفع احد الشيئين لا الاخر لا يكونان متحدين انتهى
ولانه لو لم يتغايرا كذلك للزم ان يزول شيء ولا يزول معا لكن الحركة تزول
ولا تبقى والمنتهى لا يزول ويبقى فان التسخن اي الحركة في السخونة تزول و
لا تبقى والسخونة لا تزول وتبقى وثانيا بان الحركة امر موجود تدريجي والمنتهى امر
موجود لا تدريجي وكل موجود تدريجي مغاير للموجود اللاتدريجي في الخارج مغايرة
جزئي لجزئي اخر فيه والا لاتحدا فيه واتحاد التدريجي الموجود في الخارج و
اللاتدريجي الموجود فيه ايضا في الخارج مستحيل قطعا وثالثا بان الحركة لا تنتهي

لا تنتهي الى الحركة والحركة تنتهي الى المنتهى فالحركة ليست عين المنتهى في الخارج
بل مغايرة له مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه ورابعا بانه لو لم يتغايرا في الخارج
واتحدا فيه لما صدق عليهما فيه امور متناقضة لكنه يصدق على الحركة انها طريق
الى المنتهى ويصدر عنها المنتهى وانها سريعة او بطيئة صاعدة او هابطة ويصدق
على المنتهى انه ليس طريقا الى المنتهى وليس يصدر عنه وليس سريعا ولا
بطيئا ولا صاعدا ولا هابطا فهما متغايران فيه تغاير جزئي لجزئي اخر فيه و
خامسا بان الحركة ومنتهاها متغايران بالنوع لان منتهى حركة التسخن داخل
في نوع الكيف ومنتهى حركة النمو داخل في نوع الكم ومنتهى حركة التكون
داخل في الجوهر كلها بالاستقامة والحركة الملحوظة بالذات ليست بداخلة
في نوع من الانواع المذكورة بالاستقامة وكل شيئين متغايرين بالنوع
متغايران في الخارج تغاير فرد نوع كزيد مثلا لفرد نوع اخر كهذا الفرس مثلا
فالحركة ومنتهاها متغايران في الخارج تغاير فرد نوع لفرد نوع اخر قال الشر
في الجواب ان منتهى الحركة اثنان احدهما داخل والاخر خارج ويمكن ان يفهم
هذا بايراد نظير له مثلا ان منتهى الخط الداخل فيه هي النقطة التي ينتهي بها
الخط ومنتهاه الخارج منه هو الجسم المماس به الذي ينتهي اليه الخط انتهاء
خارجيا ولينكشف هذا كما ينبغي نفرض خطا ثمانية اذرع ونفرض ان هذه
الاذرع الثمانية محاذية لثمانية درجات الحرارة واذا تمهد فاعلم ان المنتهى
الداخل لهذا الخط هو الذراع الثامن له ومنتهاه الخارج هو الذراع التاسع
الذي للجسم الاخر المماس لهذا الخط واذا علم هذا فاقول كل حركة مغايرة
لمنتهاها الخارج في الخارج مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه لان كل ما هو خارج عن شيء
في الخارج مغاير له في الخارج مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه كما ان حركتك الى الجدار
المانع لحركتك اليه والى ما وراءه مغايرة في الخارج للجدار الذي هو منتهاها
الخارج عنها مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه وكذا اذا تسخن الحطب وصار حارا
بدرجات سبعة فان الدرجة السابعة منتهى تسخنه الداخل والدرجة الثامنة
التي في النار منتهى حرارته الخارج فهذا المنتهى الخارج مغاير في الخارج لتسخنه
الذي هو الحركة مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه لان حركة التسخن قائمة بالحطب
والدرجة الثامنة من الحرارة قائمة بالنار والحطب الموضوع لحركة التسخن
مغاير للنار الموضوعة للدرجة الثامنة وهما متغايران في الخارج مغايرة جزئي
لجزئي فحركة تسخن الحطب الى الدرجات السبع مغايرة في الخارج لمنتهاها
الخارج الذي هو الدرجة الثامنة لحرارة النار مغايرة جزئي لجزئي اخر
فيه لان مغايرة الموضوعين في الخارج مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه مستلزم
لمغايرة العرضين القائمين بهما مغايرة جزئي لجزئي اخر في الخارج ثم قال
واقول ثانيا ان الحركة لا تغاير لمنتهاها الداخل عنها في الخارج مغايرة جزئي

لجزئي آخر فيه كما ذهب اليه فارآوليس وموافقوه ولا تغاير له مغايرة عقلية
معتبرة فقط كما ذهب اليه سوبخنس وموافقوه بل تغايره مغايرة ذاتية
صورية كما ذهب اليه شارح وموافقوه لانهما وان كانا موجودين بوجود
واحد في الخارج لكنهما متغايران بالماهية والتعريف في نفس الامر لان الحركة
من حيث انها حركة تعرف بوجه ومنتهاها من حيث انه منتهاها يعرف بوجه
آخر اما انها لا تغاير منتهاها الداخل فيها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي
آخر فيه فلان الحركة ليست الا كمالا ما لا كاملا متوجها الى الكمال الكامل اي
المنتهى الداخل لا نهاية ليست الا كون جزء بعد جزء على التوالي متوجها الى المنتهى
والكمال اللاكامل المتوجه الى الكمال الكامل اذا صار كاملا لا يكون شيئا مغايرا
لنفسه فلما كانت الحركة كون جزء بعد جزء على التوالي متوجها الى الكمال
الكامل الذي هو المنتهى الداخل فلا تكون مغايرة له في الخارج مغايرة جزئي لجزئي
آخر فيه لكن المقدم حق فكذا التالي ولان الحركة صورة ما مبتدئة بالفعل لان
تصير كاملة كما ان التسخن حرارة ما في الابتداء والمنتهى هي الصورة الحاصلة
بالفعل كالحرارة الحاصلة بالفعل ولا شيء من صورة مبتدئة لان تكون كاملة
بمغايرة في الخارج لنفس هذه الصورة الكاملة بالفعل مغايرة جزئي لجزئي
فيه فالحركة ليست بمغايرة للمنتهى الداخل في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر
فيه واذا سلم وجود الحركة فقط في الخارج مثلا اذا سلم وجود التسخن فقط
في الماء وقطع النظر عن وجود الحرارة التي هو منتهاه لا يلزم وان يوجد منتهاه
في الماء البتة لان تسخن الحطب يمكن ان ينقطع في اي حد شئت من الحدود
ولا يوجد فيه منتهاه فظهر ان الحركة ليست بمغايرة في الخارج لمنتهاها الداخل
مغايرة جزئي لجزئي فيه واما انها لا تغاير منتهاها الداخل فيه مغايرة عقلية
معتبرة فقط فظاهر لانهما متغايران مع قطع النظر عن ملاحظتهما ايضا في نفس
الامر فبقي انهما متحدان في الخارج متغايران مغايرة ذاتية صورية اي بالتعريف
لا بالمغايرة في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه ولا بالمغايرة العقلية المعتبرة
فقط وهذا هو الحق فان حد الحرارة مثلا من حيث انها في ابتداء التكون
ومن حيث انها حركة وتسخن مغاير لحدها من حيث انها حاصل بالفعل تماما
ومنتهى التسخن وما ذكرنا كان للفرق بين الحركة ومنتهاها ولنبين بعد الفرق
بينها وموضوعها فنقول انها مغايرة لموضوعها في الخارج مغايرة جزئي
لجزئي آخر فيه لان الحركة عرض وموضوعها جوهر اي المادة التي يكون عليها
الصورة والجسم المستحيل من كيف الى كيف والجسم النامي والذابل والجسم
المنتقل من مكان الى مكان آخر وكل عرض وجوهر متغايران في الخارج مغايرة
جزئي لجزئي آخر فيه فالحركة مغايرة لموضوعها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي
آخر فيه قال ومما ذكرنا سهل الجواب عن الادلة المقامة لاثبات انها

انها مغايرة لمنتهاها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي آخر فيه اما عن الاول فبان
يقال انه لا يستلزم مدعاهم اي مغايرة الحركة ومنتهاها في الخارج مغايرة
جزئي لجزئي آخر فيه لان تغاير امرين متحدين في الوجود بالصورة والتعريف
فقط يكفي لان ينقطع وينعدم الموجود الواحد من وجه ويبقى من وجه آخر
كما ان الهيولى الاولى وعدم الصورة التي ستلحقها متحدان في الخارج و
متغايران بالتعريف مع انه ينعدم عدم الصورة عند لحوق الصورة بالهيولى
وتبقى الهيولى قال المص في المتن الستين من الكتاب الاول السابق يجب
ان يوضع دائما شيء يقع التكون عليه وانه وان كان واحدا بالعدد في الخارج
لكنه ليس بواحد بالصورة لان مرادي بالصورة هو المعنى لان ماهية الانسان
واللاموسيقي ليست بواحدة فان ذلك يبقى وهذا لا يبقى وقال في المتن الثامن
والثمانين منه لهذا المركب من الهيولى وعدم الصورة انه يفسد من جهة ولا يفسد من جهة
اخرى وكما ان الكل واجزائه متحدان بالوجود في الخارج متغايران بالصورة
والحد مع انه قد يفسد الكل ويبقى الاجزاء كما بينا في الفصل الثالث من البحث
الاول الواقع بعد المتن السابع عشر من الكتاب الاول السابق ولا ينفهم
ما نقلوا عن المص فيه من انه ان ارتفع احد الشيئين لا الاخر لا يكونان متحدين
لان مراده بقوله لا يكونان متحدين متغايران بوجه ما وهو حق ولم يقل انهما لا يكونان
متحدين في الخارج ويتغايران فيه تغاير جزئي لجزئي آخر فيه ونحن نقر ان الحركة
ومنتهاها الداخل فيها لا يكونان متحدين بكل وجه بل متغايران بالتعريف فما قالوا
فيه من ان الحركة تنقطع والمنتهى يبقى ان ارادوا به ان الحركة تنقطع عن ان توجد
وتنعدم فمسلم ولكن لا يفيد تغايرهما في الخارج تغاير جزئي لجزئي آخر فيه كما ان
انقطاع تحقق عدم الصورة بعد حصولها وبقاء الهيولى لا يفيد تغايرهما في الخارج
تغاير جزئي لجزئي آخر فيه وكما انعدام الكل وبقاء اجزائه لا يفيد تغايرهما فيه
وان ارادوا انه تنقطع ماهيتها وتعريفها ويبقى ماهية المنتهى وتعريفه فكاذب لان
تعريفها موجود في العقل ما انقطع عنه واما عن الثاني والثالث والرابع فبان
يقال ان صدق الامور المتضادة والمتناقضة على شيء واحد في الخارج باعتبار الجهات
المختلفة جائز بل واقع وانما المحال صدقها عليه من جهة واحدة وههنا ليس كذلك
واما عن الخامس فبان يقال ليس جميع الاشياء التي تختلف بالنوع متغايرة في الخارج
تغاير جزئي لجزئي فيه بل يكفي ان تكون متغايرة بالماهية والتعريف كما ان فردي
الفعل والانفعال مختلفان بالنوع بل بالجنس وليسا متغايرين في الخارج
تغاير جزئي لجزئي آخر فيه بل هما متحدان وحركة واحدة فيه متغايرة بالماهية
والتعريف اما انهما متغايران بالماهية والتعريف فلان ماهية الفعل وتعريفه
هو التأثير وماهية الانفعال وتعريفه التأثر من الغير وهما متغايران ولانهما
تعقل جنسين عاليين مختلفين واما انهما متحدان حركة واحدة في الخارج فبيان

بانه نلاحظ في حركة التسخين مثلا امورا ثلثة نلاحظ اولا امرا بسيطا سيالا
صادرا عن الفاعل مقبولا في الماء وهذا هو الحركة ونلاحظه ثانيا من حيث انه
صادر عن الفاعل وناظر اليه على انه فاعله وهو بهذا الاعتبار فعل وتسخين
ونلاحظه ثالثا من حيث انه مقبول في الماء وصار الماء به متسخنا وهو بهذا الاعتبار
انفعال ولهذا يكون الحركة بالنظر الى الفعل والانفعال كالهيولى المشتركة بينهما
والفعل والانفعال صورتان في تلك الهيولى المشتركة بينهما وقد ذكر المص
نظائر لهذا منها ما ذكره في المتن الثامن عشر من ان البعد من الواحد الى الاثنين
ومن الاثنين الى الواحد امر واحد في الخارج لا بالتعريف وان الصعود والهبوط
واحد فيه لا بالتعريف ومنها ما ذكره في المتن الحادي عشر من ان الطريق من اثينة
الى ثيبا ومن ثيبا الى اثينة واحد وقال في المتن الثامن عشر فظاهر ايضا ان الحركة
توجد في المحرك بالفتح لان الفعل له من المحرك بالكسر ثم قال فيجب ان يكون
فعلهما واحدا انتهى ما قال الشارح لكني اقول ان اكثر ما قال الشارح باطل
فان ما قال اولا من ان منتهى الخط الداخل فيه هي النقطة التي ينتهي به الخط كذب
لان طرف النقطة لو كانت داخلة في الخط لكانت جزءا منه بالضرورة ولو
كانت جزءا منه لانقسم كالخط الكل الى غير النهاية كما ان جزء الجسم الطبيعي منقسم
الى غير النهاية كالجسم الطبيعي والتالي باطل لما في حد واقليدس من ان النقطة
ما لا جزء له فكذا المقدم ثم ما قال للخط المفروض ثمانية اذرع ان المنتهى الداخل
له هو الذراع الثامن له باطل ايضا فان منتهى الخط هي النقطة فقط لما قال
اقليدس في حد والمقالة الاولى والخط ينتهي بالنقطة حتى عرفوها بانها نهاية
الخط فلو كان الذراع الثامن ايضا منتهى له لا ينتقض بهذا التعريف ولانه قال
اولا ان المنتهى الداخل للخط هي النقطة فلو كان الذراع الثامن منتهى له ايضا
لكان لخط واحد نهايتان في طرف واحد وهو ظاهر البطلان ثم ما قال من ان الحركة
لا تغاير لمنتهاها الداخل فيه في الخارج مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه كما ذهب اليه
فاير آونس وموافقوه افتراء عليهم فانهم لم يقولوا بالمنتهى الداخل في الخط
بل هو من اختراعاته الباطلة فهذه القضية السالبة صادقة لكن لا لما يقول الش
بل لانه ليس للحركة منتهى داخل فيه ثم ما قال اما ان الحركة لا تغاير منتهاها الداخل
فيها في الخارج مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه الى اخره اشتغال بالعبث لانه لم يقل
احد بانها مغايرة لمنتهاها الداخل فيه حتى يرده مع انه يرد عليه انه لما قسم
منتهى الحركة الى الخارج والداخل وحكم بان الحركة ليست بمغايرة لمنتهاها
الداخل كان يجب عليه ان يقسم مبدأها ايضا الى المبداء الخارج والداخل
وان يحكم بان الحركة ليست بمغايرة في الخارج لمبدئها الداخل فيها مغايرة جزئي
لجزئي لان نسبة الحركة الى المبداء والمنتهى على السوية فلما لم يكن مغايرة في الخارج
لمنتهاها الداخل فيها مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه عنده كان يجب ان لا تكون مغايرة

مغايرة لمبدئها الداخل فيه مغايرة جزئي لجزئي اخر فيه عنده ايضا والتالي باطل
لانه حكم في اول الفصل ان الحركة تمتاز عن مبدئها في الخارج امتياز جزئي لجزئي
اخر فيه على الاطلاق فكذا المقدم فيلزم ان تكون الحركة مغايرة في الخارج لمنتهاها
الداخل وان لا تكون مغايرة له عنده واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم ثم
ما قال لاثبات القضية السالبة المذكورة ان الحركة ليست الا كمالا اولا كمالا
متوجها الى الكمال الكامل اي المنتهى الداخل باطل لان الكمال الكامل ليس داخلا
في الحركة بل هو امر حاصل بسبب الحركة عند انقطاعها وانعدامها ثم ما قال و
الكمال اللاكامل المتوجه الى الكمال الكامل اذا صار كاملا لا يكون شيئا مغايرا
لنفسه بط ايضا لان الكمال اللاكامل اي الحركة المتوجه الى الكمال الكامل الحاصل
بسببها عند انقطاعها الذي هو وجوده في حركة التكون وكم في النمو والذبول
وكيف في الاستحالة ومكان في النقلة تنقطع وتنعدم عند حصول هذه الامور
بسببها ومما عرفت الى هنا تعرف فساد قوله فكلما كانت الحركة تكون جزء
بعد جزء الى اخره وفساد قوله ولان الحركة صورة ما مبتدئة بالفعل لان تصير
كاملة الى قوله واما انها لا تغاير منتهاها الداخل فيه مغايرة عقلية معتبرة
فقط وهذا القول الى قوله فبقي حق وقوله فبقي انهما متحدان في الخارج متغايران
مغايرة ذاتية صورية لا في الخارج ولا بالمغايرة العقلية المعتبرة فقط لا تفرع
الى ما سبق لما عرفت من عدم صحة ما قال الى ههنا وعدم ابطال كونهما متغايرين
في الخارج تغاير جزئي لجزئي اخر فيه قوله وهذا هو الحق قد عرفت انه ليس بحق
بل الحق هو ما ذهب اليه فاير آونس وموافقوه من انهما متغايران
في الخارج تغاير جزئي لجزئي اخر فيه ثم قال ومما ذكرنا يسهل الجواب الى اخره
قد عرفت ان ما ذكره كان فاسدا فلا يسهل الجواب عن الادلة المقامة لاثبات
انها مغايرة لمنتهاها في الخارج ثم قال اما عن الاول فبان يقال انه لا يستلزم
مدعاهم اقول يستلزمه لان دليلهم الاول يحرز بان الحركة تنقطع وتنعدم
ومنتهاها الذي هو خارج عنه لما عرفت انه ليس بداخل فيها لا ينقطع ولا ينعدم
وكل شيئين ينقطع وينعدم احدهما ولا ينقطع ولا ينعدم الاخر الخارج عن الاول
متغايران في الخارج تغاير جزئي لجزئي فيه وقد اعترف الشارح بان الحركة
مغايرة في الخارج لمنتهاها الخارج عنها ثم ظن ظنا فاسدا ان هذا المنتهى
الذي بحثوا عنه في ان الحركة هل تكون مغايرة لمنتهاها في الخارج ام لا داخل
في الحركة وقد عرفت انه ليس بداخل فيه ثم ما استدل على عدم استلزام
دليلهم الاول لمدعاهم بقوله لان تغاير امرين متحدين في الوجود بالصورة
والتعريف فقط يكفي لان ينعدم الموجود الواحد من جهة ويبقى من جهة اخرى
ليس بشيء لان الحركة ومنتهاها الذي هو خارج عنها البتة ليسا امرين متحدين
في الوجود حتى يكفي تغايرهما بالصورة والتعريف فقط لان ينعدم ما من جهة

وسيقال من جهة اخرى وتنظيره بالهيولى وعدم الصورة ليس بشيء ايضا لان
اتحادهما في الخارج ليس بمعنى انهما متحدان في الوجود اي بمعنى انهما موجودان
بوجود واحد في الخارج والا لكان العدم موجودا في الخارج مع اشتراك
الهيولى وهو بديهي البطلان بل بمعنى ان الهيولى الموجودة في الخارج تتصف
فيه بعدم الصورة التي ستلحقها ولهذا لم يقل المص في المتن الستين الذي
ذكره في دليله وان كان الموضوع والعدم واحدا بالعدد بل قال وان كان
اي الموضوع اي الهيولى واحدا بالعدد في الخارج واما تنظيره بالكل الطبيعي
المركب من الهيولى والصورة الجوهريتين واجزائه المتصلة ليس بجيد فان الكل
الطبيعي واجزاءه لما وجدا بجعل واحد اي بجعل الكل فقط لا بجعلين اي بجعل
الكل وبجعل الاجزاء وجد الكل بوجود ومجعول بالقصد فوجد الاجزاء المتصلة
بوجود والكل المجعول بالقصد وما قال ولا ينفعهم ما نقلوا عن المص خلاف الظ
لان كلام المص المنقول يدل على مدعاهم ظاهرا وقوله ونحن نقول ان الحركة
ومنتهاها الداخل الى اخره بط لما عرفت واما ما قال فما قالوا فيه من ان الحركة
تنقطع والمنتهى يبقى ان ارادوا به ان الحركة تنقطع عن ان توجد وتنعدم فاقول
هذا مرادهم فقوله مسلم ولكن لا يفيد تغايرهما في الخارج تغاير جزئي الجزئي الاخر
فيه اقول يفيده لان كلا من الحركة ومنتهاه موجود بوجود [illegible] مغاير لوجود
الاخر لكون الحركة موجودا والجعل اي تحريك المحرك ومنتهاها بجعل اخر اي بسبب
الحركة كما ان كلا من جزئيين موجود بوجود مغاير لوجود الاخر لكون كل منهما موجودا
بجعل مغاير لجعل الاخر وتنظيره بانقطاع عدم الصورة بعد حصولها وبقاء الهيولى
لا يفيده لما عرفت ثم ما قال واما عن الثاني والثالث الى قوله وههنا ليس
كذلك [illegible] لان ماله ان هذه الادلة الثلثة لا يستلزم المدعى لصدق الامور المتضادة
والمتناقضة باعتبارات مختلفة على موجود واحد ايضا واما قوله واما عن الخامس
فبان يقال ليس جميع الاشياء التي تختلف بالنوع متغايرة في الخارج تغاير
جزئي الجزئي الاخر فيه بل يكفي ان تكون متغايرة بالذات والتعريف فسياتي
الجواب عنه في اخر الفصل الاتي الفصل السادس في ان الفعل الملحوظ بالذات
هل يوجد في الفاعل او في المنفعل الفعل ضربان متعد وباق والمبحوث عنه ههنا ليس
هو الفعل الباقي فان المص قال في المتن السادس عشر من سابع ما بعد الطبيعة
انه باق فيما صدر عنه كالابصار والسمع والتعقل واتفق الحكماء على ان جميع
الافعال الباقية قائمة بالفاعل موجودة فيها وجود العرض في المعروض و
نازعوا في ان الافعال المتعدية الطبيعية كالضرب والقطع والاحراق و
التسخين فعل حتى قائمة بالفاعل وموجودة فيه وجود العرض في المعروض
ام لا قال الشارح الفعل المتعدي الطبيعي يلاحظ بالصورة وبالذات
ويلاحظ بين الفاعل والمفعول والفعل الملحوظ بالذات هو المقولة الخامسة

من المقولات العشرة المغايرة لمقولة الانفعال والفعل الملحوظ
بين الفاعل والمفعول هو الحركة الصادرة عن الفاعل الواقع في المنفعل
المشتركة بين مقولتي الفعل والانفعال والنزاع ليس في الفعل الملحوظ بين
الفاعل والمفعول لان الجميع اتفقوا على انه قائم بالمفعول وموجود فيه
وجود العرض في المعروض لان الفعل الملحوظ بينهما هو الحركة والاثر وهو انما
توجد في المفعول وجود العرض في المعروض كما قال المص في الفصل الثالث
من هذا الكتاب فالنزاع ليس الا في الفعل الملحوظ بالذات الذي هو المقولة
الخامسة من المقولات العشرة في بيان راي الذين ذهبوا الى ان الفعل المتعدي
الملحوظ بالذات يوجد في الفاعل وجود العرض في المعروض فذهب سقوليتس
وجميع تلاميذه واتباعه ومآشتريش وجميع اتباع توماس اقوناس وزيل
وناراريش وقايتانش وقواريس الى ان الفعل الملحوظ بالذات عرض
قائم بالفاعل موجود فيه وجود العرض في المعروض به يصير الفاعل فاعلا
قال الشارح واثبت هذا الراي اولا ببعض اقوال المص وتوماس اقوناس
قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الفلسفة ان الفعل يوجد
في الشيء الذي يكون فعلا له وهو فعل الفاعل على ما قال في المتن الثاني عشر
من هذا الكتاب فيوجد في الفاعل وقال في الفصل الاول من كتاب النوم
واليقظة الفعل يكون لما يكون القوة له وقوة الفعل توجد في الفاعل فيوجد
الفعل ايضا ويحصل ايضا من المتن السادس الى المتن التاسع من ثامن الثمانية
فانه قال فيه لو ابتداء الواجب تعالى ان يحرك ويفعل العالم في الزمان
لتغير وتغيره تعالى لا يلزم الا بسبب لزوم كون الفعل المجعول في الزمان موجودا
فيه تعالى جديدا ومنه يعلم انه كان ذهب الى ان الفعل الملحوظ بالذات موجود
في الفاعل وجود العرض في المعروض وقال اقوناس لما كان الفعل في الفاعل
والانفعال في المنفعل لا يمكن ان يكون الفعل والانفعال عرضا واحدا بالعدد
لانه عرضا واحدا لا يمكن ان يوجد في موضوعين مختلفين وقال ايضا ان الفعل
الذي ليس بجوهر الفاعل يوجد فيه وجود العرض في المعروض ولهذا
يدخل في المقولات التسع وكذا قال في مواضع متعددة وبين وجه كونه
عرضا للفاعل وان رأي بحسب الفهم انه يكون منه وقال ان الفعل من حيث
انه فعل يلاحظ من الفاعل ومن حيث انه عرض يلاحظ في موضوع الفاعل
وقال في موضع اخر لا مانع من ان يكون شيء قائما بشيء ولا يدل عليه بعبارة
تدل على انه قائم به موجود فيه كما لا يدل على الفعل بعبارة تدل على انه في الفاعل
بل على انه من الفاعل لكنه ظاهر جلي انه يوجد في الفاعل واثبت بالدليل اما اولا
فلان الفعل عرض يسمى به الفاعل فاعلا كما ان البياض عرض يسمى به الجدار
مثلا ابيض وكل عرض يسمى به الفاعل فاعلا موجود فيه وجود العرض في المعروض

فالفعل موجود في الفاعل وجود العرض في المعروض كما ان البياض موجود في الجدار وجود العرض في المعروض لتوضيحه ان الفعل عرض وكل عرض لا بد ان يوجد في موضوع ما فالفعل لا بد ان يوجد في موضوع ما فلو لم يكن موجودا في الفاعل بل في المنفعل يلزم ان لا يسمى الفاعل فاعلا بالاشتقاق وان يسمى المنفعل فاعلا واللازم باطل فكذا الملزوم فثبت ان الفعل موجود في الفاعل وجود العرض في المعروض لا في المفعول اما ان الفعل عرض وان كل عرض لا بد ان يوجد في موضوع ما فظ واما الملازمة بالنظر الى جزئها الاول فلظهور بطلان ان يسمى شيء بعرض ليس بموجود فيه واما بالنظر الى جزئها الثاني فلانه يستحيل ان يوجد عرض في شيء ولا يسمى هو به ولا يطلق عليه اشتقاقا كما يستحيل ان يوجد البياض في شيء ولا يطلق عليه انه ابيض واما بطلان اللازم فلان المنفعل من حيث انه منفعل ليس بفاعل بالاتفاق لانه يلزم ان يكون فاعلا لنفسه وهو بديهي الاستحالة لا يقال ان تسمية شيء بامر واطلاق امر على شيء على ضربين احدهما واخلية وهي ما توخذ عن عرض وامر قائم بالموضوع المسمى به اشتقاقا كما ناخذ اسم الابيض عن البياض القائم بالثلج وتسميته ابيض والاخرى خارجية وهي ما توخذ عن عرض وامر غير قائم بالموضوع المسمى به اشتقاقا كما تسمى الاجسام الملونة مبصرة من الابصار القائم بعين الحيوان فعلى هذا ان اراد المستدل بقوله وكل عرض يسمى به الفاعل فاعلا موجود فيه وجود العرض في المعروض كل عرض يسمى به الفاعل فاعلا تسمية واخلية ماخوذة عنه من حيث انه قائم به موجود فيه وجود العرض في المعروض فمسلم لكن الفاعل لم يسم فاعلا بتسمية واخلية ماخوذة من الفعل القائم به بل بتسمية خارجية ماخوذة من الفعل القائم بالمنفعل وكذا ان اراد بقوله في التوضيح لو لم يكن الفعل موجودا في الفاعل بل في المنفعل يلزم ان لا يسمى الفاعل فاعلا وان يسمى المنفعل فاعلا يلزم ان لا يسمى الفاعل فاعلا وان يسمى المنفعل فاعلا تسمية واخلية فمسلم لكن التالي ليس بباطل فان الفاعل لم يسم به تسمية واخلية بل تسمية خارجية ماخوذة عن الفعل القائم بالمفعول وان اراد تسمية خارجية فالملازمة مردودة اذ قد يسمى شيء بامر غير قائم به ولا موجود فيه بل بامر قائم باخر موجود فيه كالجسم الملون المسمى به اشتقاقا بالابصار الغير القائم به ولا موجود فيه بل بالابصار القائم بعين الحيوان الموجود فيها لانا نقول لا يندفع بهذا قول المستدل لو لم يكن الفعل موجودا في الفاعل بل في المنفعل يلزم ان يسمى المنفعل تسمية واخلية فاعلا واللازم باطل فكذا الملزوم وهو يكفي في ابطال كونه موجودا في المنفعل ثم نقول ان تسمية شيء بعرض وصفة واطلاقه عليه اشتقاقا حقيقة لا يكون الا بتسمية واخلية واما تسميته

تسميته به واطلاقه عليه اشتقاقا حقيقة بتسمية خارجية ماخوذة من امر قائم باخر موجود فيه لا في المسمى فغير واقع نعم قد يشتق من اسم جامد صفة ويطلق على امر حقيقة كاللابن والحداد والقواس لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان قلت قد سمي الاجسام الملونة بالابصار واطلق عليها الابصار اشتقاقا وكذا سميت الاصوات بالسمع والروائح بالشم والطعوم بالذوق فانه يطلق على الاجسام الملونة انها مبصرة بالفتح والاصوات مسموعة والروائح مشمومة والطعوم مذوقة مع ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق ليس قائما بشيء منها وموجودا فيه بل الابصار قائم بالعين وموجود فيها والسمع قائم بالقوة السامعة وموجود فيها والشم بالشامة وموجود فيها والذوق بالذائقة وموجود فيها قلت ان اردت بقولك مع ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق ليس قائما بشيء من الاشياء المذكورة وموجودا فيه ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق بالمعنى المبني للفاعل المتعدي الى الاشياء المذكورة اي الكون مبصرا بالكسر والكون سامعا والكون شاما والكون ذائقا ليس قائما بشيء منها وموجودا فيه بل الابصار اي الكون مبصرا بالكسر قائم بالعين وموجود فيها والكون سامعا بالسامعة وموجود فيها والكون شاما بالشامة وموجود فيها والكون ذائقا بالذائقة وموجود فيها فحق لكن الاجسام الملونة لا تسمى اشتقاقا بالابصار بالمعنى المبني للفاعل فان المشتق منه هو المبصر بالكسر وهو لا يطلق عليها وانما تسمى اشتقاقا بالابصار المبني للمفعول اي المبصر بالفتح فانه فقط يطلق عليها لا المبصر بالكسر وكذا الاصوات والروائح والطعوم لا تسمى اشتقاقا بالسمع والشم والذوق المبنية للفاعل اي لا يطلق على الاصوات انها سامعة ولا على الروائح انها شامة ولا على الطعوم انها ذائقة وانما تسمى اشتقاقا بالسمع والشم والذوق المبنية للمفعول فيطلق على الاصوات انها مسموعة وعلى الروائح انها مشمومة وعلى الطعوم انها مذوقة وان اردت به ان شيئا من الابصار والسمع والشم والذوق المبنية للمفعول اي الكون مبصرا والكون مسموعا والكون مشموما والكون مذوقا ليس قائما بشيء منها وموجودا فيها بل الابصار اي الكون مبصرا والسمع اي الكون مسموعا والشم اي الكون مشموما والذوق اي الكون مذوقا قائم بعين الحيوان وقوته السامعة والشامة والذائقة ومع ذلك سميت بها الاشياء المذكورة باسماء مشتقة منها تسمية خارجية فانه يطلق على الاجسام الملونة انها مبصرة بالفتح وعلى الاصوات انها مسموعة وعلى الروائح انها مشمومة وعلى الطعوم انها مذوقة فظاهر البطلان فان الكون مبصرا والكون مسموعا والكون مشموما والكون مذوقا ليس بقائم بعين الحيوان وسامعته وشامته وذائقته بل بالاجسام الملونة والاصوات والروائح والطعوم وموجود

فيها وجود العرض في المعروض ووجود الصفة في الموصوف ولهذا اشتق منها
المبصر والمسموع والمشموم والمذوق فسميت بها الاشياء المذكورة بتسمية
داخلية لا خارجية واطلق على الاجسام الملونة المبصرة وعلى الاصوات المسموعة
وعلى الروائح المشمومة وعلى الطعوم المذوقة ومنه علم ان التسمية الخارجية
التي ذكرها الخصم غير واقعة بل علم ان ما قيل انها تسمية خارجية ليست تسمية
خارجية بل تسمية داخلية واما ثانيا فلان الفعل المتعدي الملحوظ بالذات
كمال الفاعل من حيث انه فاعل لانه به يوجد مثل صورته في الاخر كما ان النار
يوجد بفعله صورته في الحطب وايجاد الفاعل صورته في الاخر كمال عظيم
له من حيث انه فاعل فالفعل المتعدي الملحوظ بالذات كمال الفاعل من حيث
انه فاعل ولانه يخرج به قوة الفاعل الى الفعل وكل ما يخرج به قوة الفاعل
الى الفعل كمال للفاعل من حيث انه فاعل فالفعل كمال الفاعل من حيث انه
فاعل وكل كمال الفاعل من حيث انه فاعل قائم به وموجود فيه وجود العرض
في المعروض ووجود الصفة في الموصوف ففعل الفاعل المتعدي الملحوظ
بالذات قائم بالفاعل وموجود فيه وجود العرض في المعروض ووجود
الصفة في الموصوف قال الشارح لكن المص ذهب الى الفعل المتعدي
الملحوظ بالذات اي الايجاد والتاثير كالوجود والاثر قائم بالمفعول
والمنفعل وموجود فيه وجود العرض في المعروض ووجود الصفة في الموصوف
كالوجود والاثر وانه والانفعال متحدان في الخارج قال وهكذا قال شراح اليونان
وقاآزآولس وثسوبخس وفرآريس وسارنج وبرريس وقوميلتنس
وزوبيس وآورتا واويدو وآرجبا ثم قال وثبت كون هذا مذهب
المص بان المص بين من المتن الثامن عشر الى الثاني والعشرين ان الفعل و
الانفعال امر واحد بالوجود وبين ان هذا الامر الواحد بالوجود موجود
في المتحرك اي المنفعل وجود العرض في المعروض فالفعل موجود في المنفعل
وجود العرض في المعروض عنده وقال اصحاب الرأي الاول ان المصنف
لم يبين في المتون المذكورة ان الفعل المتعدي الملحوظ بالذات اي التاثير والايجاد
قائم بالمنفعل وموجود فيه وجود العرض في المعروض بل مراده بالفعل
الذي قال انه قائم بالمنفعل وموجود فيه وجود العرض في المعروض هو
الاثر الحاصل فيه من فعل الفاعل المتعدي اليه وتاثيره فيه اي الحركة لا
الايجاد والتاثير والتحريك والفعل بمعنى الاثر والحركة قائم بالمنفعل و
موجود فيه وجود العرض في المعروض في نفس الامر والفعل بمعنى الايجاد
والتاثير والتحريك قائم بالفاعل وموجود فيه وجود العرض في المعروض
عنده وفي نفس الامر وقال الشارح ان قولهم هذا باطل فان كلمات المص
في مواضع متعددة تدل دلالة ظاهرة على انه يتكلم للفعل والانفعال من حيث

من حيث انهما مقولتان من المقولات العشرة ولهذا يكونان متغايرين بالذات
والتعريف كما صرح به في المتن الثامن عشر والعشرين فلم يرد بالفعل الواقع
في كلماته الا الفعل المتعدي الملحوظ بالذات الذي هو من مقولة الفعل المغاير
بالذات والتعريف للاثر الذي هو من مقولة الانفعال لا الفعل الذي هو
الاثر الذي هو من مقولة الانفعال ثم قال ووجدت هذا البحث مسطورا
في كلام المص مبينا بادلة الطرفين ثم وجدت فيه حكم المص بان الفعل ليس
بموجود في الفاعل فانه فتش في المتن التاسع عشر ان الفعل والانفعال
هل يكونان فعلا وكمالا واحدا او فعلين وكمالين متغايرين وان كانا متغايرين
ففي اي موضوع يوجدان واستدل اولا من الطرف القائل بانهما فعلان وكمالان متغايران
في الخارج بان احدهما فعل والاخر انفعال وبان عملهما وغايتهما متغايران
لان عمل الفعل وغايته جعل وعمل الانفعال وغايته مجعولية ثم استدل من الطرف
الاخر بانه لو لم يكن الفعل والانفعال فعلا وكمالا واحدا بل اثنين ففي اي
موضوع يوجدان اي لا يوجدان في موضوع ما لانه اما ان يكون كلاهما في المنفعل
والمتحرك او يكون الفعل في الفاعل والانفعال في المنفعل لكنه لا يمكن ان يكون
الفعل في الفاعل والانفعال في المنفعل لانه لو كان الفعل في الفاعل يلزم اما
ان يتحرك كل فاعل ومحرك لان الفعل حركة وكل ما يوجد فيه الحركة يتحرك
بالضرورة واللازم بط لان بعض الفواعل اي الفاعل الاول ليس متحركا
فكذا الملزوم واما ان يوجد الحركة في شئ ولا يتحرك هو واللازم بط فكذا
الملزوم ولا يمكن ان يكون كلاهما في المنفعل والمتحرك لانه لو كان الفعل
فيه لم يكن فعل كل منهما فيما هو له ولكان التعليم الذي هو فعل عين التعلم
الذي هو انفعال وان يعلم عين ان يتعلم والتالي بط فكذا المقدم ثم وضع
في المتن العشرين ان الفعل والانفعال كما واحد وحركة واحدة كما بينه
في المتن الثامن عشر واختار عدم كون الفعل في الفاعل والانفعال في المنفعل
للدليل القائل بانه لو كان الفعل والتحريك موجودا في الفاعل لتحرك كل
فاعل ومحرك والتالي بط فكذا المقدم واجاب عن الادلة القائمة
على ان الفعل لا يوجد في المنفعل اما عن الاول ففي المتن العشرين حيث قال
ليس كون عمل شئ في اخر غير معقول لانه ليس بمنقطع ومنفصل عنه بل هو فعل
له وموجود في الاخر من غير انفصال عنه واما عن الاخر ففي المتن الحادي و
العشرين والثاني والعشرين فانه بين فيهما عدم لزوم ان يتعلم المعلم وعدم
لزوم كون ان يفعل وان ينفعل واحدا وعدم لزوم ان يكون ان يتعلم وان
يعلم عينا ان كان التعليم والتعلم عينا وبين عدم كون التعليم والتعلم والفعل
والانفعال متحدة بالذات والتعريف بل بالوجود والموضوع وايضا قال
في المتن التاسع والثلثين بعد المائة من ثاني النفس الحركة والفعل والانفعال

توجد في المتحرك والمنفعل لان فعل الفاعل والمنفعل في المنفعل ولهذا لا يلزم
ان يتحرك المحرك وقال في المتن الواقع بعده كما ان الفعل والانفعال
يوجدان في المنفعل لا في الفاعل كذلك يوجد فعل المبصر بالفتح في المبصر بالكسر
ثم قال الشارح ووجدت هذا البحث منطوقا في المتن السادس عشر
من سادس ما بعد الطبيعة ايضا فان المص قسم فيه الافعال بان بعضها يكون
المقصود منها انفسها فقط بحيث لا نقصد بها فعل اخر سواها ولا نفعل
كالابصار فان المقصود منه نفسه لانا نبصر لنبصر ولا نقصد ولا نفعل به شيئا
مغايرا له وبعضها يكون المقصود غير معاني نفسها لانها تفعل لاجله لا لنفسها
كالبناء والتعمير فان المقصود منه هو البيت لا نفس التعمير ثم حكم فيه بان القسم
الاول منها اي الافعال الباقية توجد في الفاعل وان القسم الثاني اي الافعال
المتعدية توجد في المنفعل ثم قال والى ما قلنا من ان المص ذهب الى ان الفعل المتعدي
الملحوظ بالذات يوجد في المنفعل ذهب اليه ايضا ثوماس اقويناس في شرح
المتن المذكور وفي مواضع متعددة اخرى ثم قال وهذا هو الحق واستدل عليه
بما قال المص في المتن السادس عشر من سادس ما بعد الطبيعة من ان البناء يحصل
ويوجد في المبني ويوجد مع البيت انتهى وصورته هكذا الفعل المتعدي الملحوظ
بالذات متحد في الخارج مع المنتهى الداخل الذي يقصده هذا الفعل ويحصل بهذا
الفعل ويغايره بالذات والتعريف فقط كما بينا في الفصل السابق فهذا الفعل
يوجد في الموضوع الذي يوجد فيه المنتهى الداخل الذي يحصل به والمنتهى الداخل
يوجد في المنفعل ويكون مع الفعل فالفعل الملحوظ بالذات يوجد في المنفعل
وجود العرض في المعروض كما ان البناء يحصل ويوجد في المبني وبما قال المص
في المتن الثامن والسادس عشر من هذا الكتاب وفي المتن التاسع والثلثين
والمائة من ثاني النفس فانه بعد ما قال فيه الحركة والفعل والانفعال توجد
في المتحرك والمنفعل لان فعل الفاعل والمنفعل في المنفعل قال ولهذا لا يلزم
ان يتحرك المحرك وصورة الشارح هكذا الفعل المتعدي الملحوظ بالذات
يكون دائما مع الحركة فلو وجد في الفاعل والمحرك وجود العرض في الموضوع
لوجد فيه الحركة بالضرورة وكل ما يوجد فيه الحركة يجب ان يتحرك فلو وجد
الفعل المتعدي الملحوظ بالذات في الفاعل والمحرك يجب ان يتحرك والتالي
بط لان بعض الفواعل والمحركات كالواجب تعالى والعقول لا يمكن ان يتحرك
ثم قال ويجب عما استدلوا به باقوال المص اما عن الاول الماخوذ من المتن
السادس والعشرين من ثاني النفس من ان الفعل يوجد في الشيء الذي من شأنه ان يكون فعلا
له فبانه لم يقل كذلك بل قال فعل كل شيء مستعد بالذات لان يكون فيما هو
بالقوة وفي المادة المخصوصة وهذا القول يؤيد ما ذهبنا اليه لا ما ذهبوا فضلا
عن ان يكون مثبتا لرأيهم لكن المص يتكلم هناك ويقول ان الفعل والنفس

والنفس لا يتعلق الى اي بدن وجسم كان من الاجسام سواء كان بينهما علاقة
ومناسبة او لا كما كان يقول القدماء من ان النفس تتعلق بلا فرق وعلى السوية
باي جسم كان من الاجسام بل تتعلق بجسم مناسب لها واما عن الثاني الماخوذ
من الفصل الاول من كتاب النوم واليقظة من ان الفعل يكون لما يكون له القوة
او قوة الفعل توجد في الفاعل فيوجد الفعل فيه ايضا فبان الفعل فعل الفاعل
الذي يكون له قوة الفعل لكنه منه ولا يوجد فيه الا بتسمية خارجية بل انما
يوجد في المنفعل وجود العرض في الموضوع وليس مراد المص انه يوجد وجود
العرض في الموضوع في الفاعل الذي يوجد فيه قوة الفعل بل مراده ان ما
يفعل ليس الا ما يقدر ان يفعل واما عن الثالث الماخوذ من المتن السادس
الى المتن التاسع من ثامن الثمانية من انه لو ابتداء الواجب تع في الزمان
ان يحرك ويفعل العالم فيه لتغير الى اخره فبانه لا يقول المص لتغير بسبب لزوم
كون الفعل المجعول في الزمان امرا جديدا موجودا في الواجب تع وجود
الصفة في الموصوف بل لانه لو ابتداء فيه ان يحرك ويفعل العالم فيه لوجب
ان لا يريد ايجاده او لا ثم اراده ويريده وان لا يكون قادرا بالفعل لان يحركه
ثم يكون وعما استدلوا بقول اقويناس من ان الفعل يكون في الفاعل بان مراده
ان الفعل يكون في الفاعل تسمية لا وجود العرض في المعروض وعن دليلهم
اما عن الاول فبان كبراه اي كل عرض سمي به الفاعل فاعلا موجود فيه وجود
العرض في المعروض ليست بصادقة على الاطلاق بل اذا سمي به تسمية داخلية
واما اذا سمي تسمية خارجية فلا يوجد فيه وجود العرض في المعروض والفاعل
انما سمي بالفعل اشتقاقا تسمية خارجية لا تسمية داخلية فلا يوجد الفعل
فيه وجود العرض في المعروض والمسمى به اشتقاقا تسمية داخلية هو المفعول
فلهذا يوجد فيه ومن هذا يظهر الجواب عن توضيحه فان تسمية شيء بعرض ليس
بموجود فيه ليس بظاهر البطلان فان الاجسام الملونة تسمى مبصرة والاصوات
مسموعة والروائح مشمومة والاطعمة مذوقة مع ان شيئا من الابصار والسمع
والشم والذوق لا يوجد في شيء منها واما عن الثاني فبان الفعل المتعدي الملحوظ
بالذات كمال المنفعل كما يستفاد من المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة
ان البناء كمال المبني وكمال الفاعل بالتقدم فقط وذلك لانه يجب لان يفعل
الفاعل وان يجعل الغير مشاركا في الوجود ويجعله موجودا وان يخرج من القوة
الى الفعل وهذا الخروج كمال ما له يتبعه الفعل ومن ثمه اذا وجد فاعل لم يخرج من القوة
بل كان موجودا وانما لا يفيد الفعل المتعدي كمالا له اصلا انتهى ما قال الشارح
وانا اقول ان ما قال المص في المتن الثاني عشر وشرحه الشارح وتبعه من ان
فعل المحرك بالكسر اي تحريكه ليس مغايرا الفعل المحرك بالفتح اي تحركه يعني
انهما متحدان في الخارج لانه يجب ان يكون فعل المحرك اي التحريك فعلا لكل منهما

وكمالا له لانه انما سمي المحرك بالكسر محركا بالقوة بسبب انه قادر لان يحرك
وسمي محركا بالفعل بسبب انه يفعل الحركة في المحرك بالفتح ومحرك له بالفعل
فلما كان ينتقل من القوة الى الفعل حين يحرك بالفعل يكون له فعل وكمال
من حيث يوجد الحركة في المحرك وكذلك المحرك بالقوة بالفتح كان في قوته
اولا ان يحركه المحرك ثم نقله المحرك الى الفعل الذي يتحرك به فيكون له
هذا الفعل بعينه لانه انما ينقل الى الفعل والحركة بفعل المحرك لا بشيء اخر
فيجب يكون فعلهما واحدا في الخارج كما ان البعد من الواحد الى الاثنين ومن الاثنين
الى الواحد واحد في الخارج وان الصعود والهبوط واحد فيه فيعارض
له بان فعل المحرك بالكسر اي تحريكه وفعل المحرك بالفتح اي تحركه متغايران
في الخارج لا متحدان فيه لان فعل المحرك بالكسر وتحريكه علة لفعل المحرك
بالفتح وتحركه في الخارج كما ان الكسر علة للانكسار فيه وكل علة خارجية
مغايرة لمعلولها في الخارج ففعل المحرك بالكسر اي تحريكه مغاير لفعل المحرك
بالفتح اي تحركه في الخارج وما استدل به على دعواه من انه يجب ان يكون
فعل المحرك بالكسر وتحريكه فعلا لكل منهما وكمالا له غير مسلم كيف ولو كان
تحريك المحرك بالكسر فعلا وكمالا لكل منهما لوجد في كل منهما لان فعل كل شيء
وكماله يوجد في الشيء الذي يكون فعلا وكمالا له كما قال الشارح في شرح المتن
اثنا عشر ولو وجد التحريك في كل منهما يلزم ان يكون عرض واحد بالعدد
ككسر الزجاج المعين موجودا في موضوعين مختلفين كالكاسر والزجاج
واللازم بط فكذا الملزوم قوله في اثباته لانه انما سمي المحرك الى قوله فيكون
له هذا الفعل والحركة بعينه ان اراد بالفعل في قوله فيكون له هذا الفعل
والحركة بعينه الفعل الذي هو من مقولة الفعل المقابلة لمقولة الانفعال اي
التحريك فلا يلزم بهذا القول لما قبله اي نقل المحرك بالكسر المحرك بالفتح
الى الفعل الذي يتحرك به اي التحرك المقابل للتحريك فلا يلزم ان يكون
فعلهما واحدا فيفسد الدليل قوله لانه انما ينقل الى الفعل والحركة بفعل
المحرك لا بشيء اخر لا يلزم منه ان يكون للمتحرك هذا الفعل اي التحريك
بعينه بل انما يلزم ان يكون له التحرك والحركة لا يقال لما نقل الى الفعل والحركة
بفعل المحرك وتحريكه لا بشيء اخر يلزم ان يكون له الفعل والتحريك لانا نقول لا يلزم
بمجرد نقله الى الحركة بتحريكه ان يكون له تحريك بل ان يكون له ما نقله اليه من الحركة
وان اراد به اثر الفعل اي التحرك وان كان خلاف ظاهر العبارة فيكون
دليله فاسدا لانه لا يستلزم المدعى اذ لا يلزم منه ان يكون الفعل والانفعال
اي التحريك والتحرك واحدا في الخارج فان قلتم نحن نقول انه يجب ان يكون
فعل المحرك بالكسر وتحريكه فعلا لكل منهما وكمالا له بمعنى انه يكون صادرا عنه
واقعا وموجودا في المتحرك من غير انقطاع وانفصال عنه اي المحرك بالكسر

بالكسر ولو كان كذلك لا يلزم منه ان يوجد الفعل والتحريك في المحرك بالكسر لان
كون فعل كل شيء وكماله موجودا في الشيء الذي يكون فعلا وكمالا له انما يكون اذا كان
الفعل والكمال واقعا في هذا الشيء اما اذا كان صادرا عنه واقعا على غيره فلا يوجد
فيه بل في غيره فلا يلزم ان يكون عرض واحد بالعدد موجودا في موضوعين مختلفين ومجرد
صدوره عنه يكفي لان يكون كمالا له قلت لما كان صادرا عنه فلا يخلو اما ان يكون
صدوره من غير سبق زمان عليه او يكون بعد سبق زمان عليه فان كان الاول
يلزم ان يكون موجودا فيه بالفعل لان ما لا يوجد في شيء بالفعل لا يمكن ان يصدر
عنه من غير سبق زمان وان كان الثاني يلزم ان يكون فيه اولا بالقوة والان
لما صدر عنه بعد واذا صدر عنه غير منقطع ومنفصل عنه كان موجودا فيه اذ
لو وجد في المحرك بالفتح لكان منقطعا ومنفصلا عنه فلو وجد في المحرك بالفتح
ايضا كما قال المص يلزم ان يكون عرض واحد بالعدد موجودا في موضوعين
مختلفين ومنه يعلم ان ما قال في المتن العشرين ان كون فعل شيء في غيره ليس
غير معقول غير معقول لان مراده من الفعل هو الفعل المقابل للانفعال كالتعليم
والتحريك على ما يدل عليه قوله لان التعليم فعل المعلم لكنه في شيء وليس بمنفصل
عنه بل هو له فيه فان قلت قد بين الشارح مراد المص بحيث لا يرد عليه كونه غير
معقول فانه قال في شرحه ان كون فعل شيء وكماله في اخر يلاحظ على ضربين
الاول كونه بحيث ينقطع وينفصل عنه ويوجد في اخر وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون
فعل شيء ما وكماله في اخر لان فعل شيء وكماله لما كان عرضا له لا يمكن ان ينتقل منه
الى موضوع اخر والثاني ان يصدر الفعل والكمال عن شيء بحيث لا ينفصل
عنه بل يبقى قائما به ولكن يقبل في اخر ويتعدى عنه اليه والى هذا المعنى اشار
بقوله لان التعليم فعل المعلم لكنه في شيء وليس بمنفصل من المعلم بل هو له فيه
يعني التعليم فعل المعلم الاستاذ لكن يقبل ويوجد في المتعلم وليس منفصلا من المعلم
بل هو فعل له باق معه مقبول وموجود في المتعلم قلت لا يندفع به الايراد
فانه اذا صدر الفعل والكمال عن شيء بحيث لا ينفصل عنه بل يبقى قائما به
يلزم ان يكون موجودا فيه لان قيام العرض بشيء ليس الا وجوده فيه
ولو كان موجودا في المنفعل كما قال لكنه يقبل ويوجد في المتعلم يلزم وجود
عرض واحد في موضوعين وهو مح ثم اقول ما مثل لكون الفعل والانفعال
امرا واحدا في الخارج من كون البعد من الواحد الى الاثنين ومن الاثنين الى
الواحد امرا واحدا ومن كون الصعود والهبوط امرا واحدا ايضا غير مطابق
بالممثل له فان البعد المذكور غير صادر من الواحد والاثنين ولا قائما بشيء
منهما بل هو امر واقع بينهما وكذلك الصعود والهبوط بخلاف الفعل والانفعال
والتحريك والتحرك فان الفعل والتحريك صادر عن الفاعل وقائم به
والانفعال والتحرك قائم بالمنفعل والمتحرك فقياسها بالبعد والصعود

والهبوط قياس مع الفارق ومن هذا يعلم ان راى من قال انه يجب ان يكون
كمال الفاعل وكمال المنفعل متغايرين فى الخارج تغاير جزئى بجزئى واستدل عليه
بان كمال الفاعل والمحرك فعل وتحريك اى تاثير وكمال المنفعل والمتحرك
انفعال وتحرك اى تاثر وهما وهما متغايران بالجنس العالى لان المحرك
من مقولة الفعل وانفعال المتحرك من جنس الانفعال وصاحب [illegible]
[illegible] انه حق وما اعترض عليه المص فى المتن التاسع عشر بقوله لكن لما
كان كل واحد منهما حركة فانهما متغايرين فى الخارج الى اخره فغير وارد
عليه لانه مبنى على كون الفعل والتحريك على الاطلاق اى سواء كان ازليا
او لازليا حركة وهو مردود فان الفعل والتحريك الازلى لا يصدق عليه
انه كمال الموجود بالقوة من حيث انه بالقوة لانه ليس كمالا للموجود بالقوة
بل انه كان كمالا للموجود الازلى بالفعل ولما قال الشارح فى اخر هذا البحث
اذا وجد فاعل لم يكن فى القوة بل كان موجودا دائما لا يفيد الفعل المتعدى
كمالا له انتهى فح نختار ان الفعل فى الفاعل والانفعال فى المنفعل قوله فى المتن
المذكور ان كان هذا يلزم ان يكون الحركة فى المحرك بالكسر قلنا ان اراد يلزم
ان يكون الحركة فى كل محرك فلا يلزم اذ تحريك المحرك الازلى ليس بحركة حتى
يلزم ان يكون فى المحرك وان اراد فى بعض المحرك اى المحرك بالقوة
فمسلم لكن اللازم ليس بباطل اذ لا يلزم منه ان يكون كل محرك متحركا
او لا يتحرك ذو الحركة اذ ليس معنى الحركة واحدا فى كل محرك ومتحرك اذ
لا يصدق تعريفها على تعريف المحرك الازلى فما قال فيه والا اى وان كان
كلاهما فى المحرك بالفتح والمنفعل والتعليم والتعلم اللذان هما اثنان فى المتعلم
يلزم اولا ان لا يكون الى اخر المتن حق وما اختار فى المتن العشرين على ما
شرحه الشارح واعتقد انه حق من ان فعل المحرك بالكسر والمحرك بالفتح
اعنى الفعل اى التحريك والانفعال اى التحرك امر واحد فى الخارج فقط
لا اثنان متغايران فيه بل فى الذهن بالتعريف فقط وانكر استحالة كون
فعل احدهما فى الاخر وقال لكن كون شئ فعل شئ فى اخر ليس غير معقول
باطل لما عرفت من انهما متغايران فى الخارج قوله فيه لاثبات ما قال لان
التعليم فعل المعلم فى شئ وليس بمنفصل عن المعلم بل هو له فى المتعلم قد عرفت
بطلانه فيما مر ثم جوابه عما سبق من انه لو كان فعل الفاعل وتحريكه وانفعال
المنفعل وتحركه امرا واحدا فى الخارج لكان فعل المختلفين بالنوع واحدا
بعينه وهو غير معقول بقوله ولا يمنع شئ ان يكون فعل اثنين مختلفين
بالنوع واحدا بعينه بل يكون لاحدهما كمالا للموجود بالقوة وللاخر كمالا للموجود
بالفعل فمع قطع النظر عن كونه منعا مع السند وهو فى مقام الاستدلال
لانه مفيد للعلوم ومتلقا وبالمنع باطل فى نفس الامر لانه لا يجوز ان يكون

ان يكون التحريك والتحرك امرا واحدا فى الخارج كما مر مرارا ومما ذكرنا الى الان
تعرف ايضا ما قال فى المتن الحادى والعشرين والثانى والعشرين
من الجواب ثم اقول ان الفعل المتعدى الملحوظ بالذات موجود فى الفاعل
وجود العرض فى المعروض او وجود الصفة فى الموصوف كما ذهب اليه
اقوناس واتباعه وشقوتوش واتباعه وماسترئيس وزبل وتانارئيس
وقايتانس وقوارئس للدليلين اللذين مرا واما ما اجاب به الشارح عن
الاول بان كبراه اى كل عرض سمى به الفاعل فاعلا موجود فيه وجود العرض
فى المعروض ليست بصادقة على الاطلاق بل اذا سمى به تسمية داخلية واما
اذا سمى به تسمية خارجية فلا يوجد فيه وجود العرض فى المعروض و
الفاعل انما سمى بالفعل تسمية خارجية لا تسمية داخلية فلا يوجد الفعل اشتقاقا م
فيه وجود العرض فى المعروض والمسمى به اشتقاقا هو المنفعل فلهذا
يوجد فيه ومن هذا يظهر الجواب عن توضيحه الى قوله واما عن الثانى فقد
ذكرنا هذا الجواب مفصلا فى ذيل دليلهم ودفعناه فيه دفعا بحيث لا يمكن
انكاره فانظر اليه واما ما اجاب به عن الثانى بان الفعل المتعدى الملحوظ
بالذات كمال المنفعل على ما يستفاد من المتن السادس عشر تاسع ما بعد
الطبيعة كما ان البناء كمال المبنى اى البيت وكمال الفاعل انما هو بالتقدم
وكونه علة لمعلوله لان الفاعل يجب ان يخرج قوته الى الفعل حتى يفعل بالفعل
الى اخره فنقول فى رفضه ان كون الفعل المتعدى الملحوظ بالذات اى كون التاثير
والتحريك والايجاد الملحوظ بالذات كمال المنفعل بديهى البطلان فانه لو كان
كمالا له لكان عرضا له قائما به وموجودا فيه فكان فاعلا ومؤثرا ومحركا بالكسر
وموجدا لان كل شئ يتصف بكماله اشتقاقا ولم يكن منفعلا ومتاثرا ومحركا
بالفتح وموجدا بالفتح والتالى ظاهر البطلان فكذا المقدم واستدلاله بكلام
المص لا يسمع بلا دليل لانه لو لم يوجه بما وجهه وحمل على ما حمله الشارح
لكان خطاء عظيما وتسليم كمال كون كمال الفاعل بالتقدم وكونه علة لمعلوله
مستلزم لتسليم كون الفعل المتعدى اى التاثير والتحريك والايجاد كمالا
له وموجودا فيه فانه لو لم يوجد فيه فعله وتاثيره وايجاده لما امكن ان يكون
متقدما وعلة حتى يكون كماله بالتقدم والعلية وتمثيله بان البناء كمال المبنى
فان اراد به الكون بانيا فهو ليس كمالا للبيت ولا يوجد فيه فكيف يكون
كمالا له وان اراد به الكون مبنيا فهو كماله لكنه لا يجديه نفعا لانه ليس فعلا
متعديا بل فعلا باقيا فيه وما استدل به الشارح بقول المص ان البناء
يحصل ويوجد فى المبنى ويوجد مع البيت وصورته بان الفعل المتعدى الملحوظ
بالذات متحد بالذات مع المنتهى الداخل الذى يقصده هذا الفعل ويحصل
بهذا الفعل ويغايره بالذات والتعريف كما بينا فى الفصل السابق فهذا

الفعل يوجد في الموضوع الذي يوجد فيه المنتهى الداخل الذي يحصل به والمنتهى
الداخل يوجد في المنفعل ويكون مع الفعل فالفعل الملحوظ بالذات ليس متحدا
بالذات مع المنتهى الداخل يوجد في المنفعل وجود العرض محل العرض كما ان
البناء يحصل ولو جد في المبني ويكون مع البيت فليس بشئ فان الفعل المتعدي
الملحوظ بالذات ليس متحدا بالذات مع المنتهى الداخل الذي يقصده بهذا
الفعل ويحصل بهذا الفعل لان المنتهى المقصود له اثره والفعل ليس بمتحد
مع اثره لانه سبب له والسبب ليس بمتحد مع مسببه قوله كما بينا في الفصل
السابق قد عرفت فساده فيه واذا لم يكن الفعل الملحوظ بالذات متحدا
مع المنتهى الداخل الذي يقصده بهذا الفعل ويحصل بهذا الفعل لايتفرع قوله
فهذا الفعل يوجد في الموضوع الذي يوجد فيه المنتهى الداخل الذي يحصل
به فلا يلزم منه قوله فالفعل الملحوظ بالذات الى اخره قوله كما ان البناء يحصل
ولو جد في المبني ويكون مع البيت انما يصح اذا اخذ البناء بالمعنى المبني للمفعول
لا بالمعنى المبني للفاعل وبما ذكرنا الى الان يعرف فساد الاستدلال الثاني
بما قال المص في المتن الثامن والتاسع من هذا الكتاب وبما قال في المتن السابع
والثلثين والمائة من ثاني الفنون وتصويرها ويعرف عدم ورود
اكثر ما اورده الشارح على ادلة اصحاب الرأي الاول وينبغي ان تعلم
انه ان بين كلام المص في مواضع متعددة القائل بان الفعل قائم بالمنفعل
وموجود فيه وجود العرض في المعروض بان المراد من لفظ الفعل هو الاثر
الحاصل فيه من فعل الفاعل المتعدي اي الحركة لا الايجاد والتاثير فهو صحيح
والا فهو فاسد الفصل الرابع في غير المتناهي وبيان مذاهب القدماء فيه
المتن الرابع والعشرون قال لما كان من وظايف المعلم الطبيعي ان يبحث
عن المقادير والحركة والزمان التي يجب ان يكون كل منها اما غير متناه
او متناهيا وان لم يكن كل شئ متناهيا او غير متناه كالانفعال والنقطة
لانه لايجب ان يكون شئ منهما في شئ منهما يناسب ان يبحث المعلم الطبيعي
عن غير المتناهي وينظر هل يوجد ام لا وان كان يوجد فما هو اقول لما فرغ
المص من تعليم الحركة شرع في تعليم غير المتناهي لان الحركة غير متناهية
بالقوة وبين في هذا المتن ان البحث عن غير المتناهي مناسب للعلم الطبيعي
بسبب انه من يبحث عن المقدار والحركة والزمان التي يجب ان يكون كل واحد
منها اما متناهيا او غير متناه يناسبه ان يبحث عن غير المتناهي ايضا لان كلا
منها اما غير متناه او متناه وبعد ما وصف المقادير والحركة والزمان بوجوب
كونها اما غير متناه او متناهيا قال وان لم يكن كل شئ متناهيا او غير متناه
دفعا لان يتوهم احد ان كل ما يبحث عنه الطبيعي كذلك اي اما غير متناه او
متناه لان شيئا منهما ليس متناهيا ولا لا متناهيا وكما قال المص لانه لا يجب

ان يكون شئ منهما اي من الانفعال والنقطة في شئ منهما اي واخلا
في شئ من المتناهي وغير المتناهي لان الانفعال والنقطة ليسا بذي مقدار
حتى يدخل ويتصف شئ منهما المتن الخامس والعشرون وفي كون البحث
عن هذا مناسبا لهذا العلم علامة لان جميع الحكماء الذين يظنون انهم وصلوا
كما ينبغي الى الحكمة الطبيعية تكلموا في غير المتناهي ووضعه كلهم مبداء للموجودات
فقال بعضهم كالفيثاغورسيين وافلاطون انه جوهر موجود بالذات لا في شئ
اخر كالعرض لكن الفيثاغورسيين ذهبوا الى انه في المحسوسات لانهم لم يجعلوا
العدد منفصلا والى ان ما يوجد خارج الفلك غير متناه واما افلاطون
فذهب الى انه ليس خارج الفلك جسم ولا المثل لانها لا تكون في مكان
لكن قال ان غير المتناهي يكون في المحسوسات وفيها اقول قال الشارح تبين
كون بحث غير المتناهي مناسبا للعلم الطبيعي ببحث القدماء الظانين وصولهم
كما ينبغي الى الحكمة الطبيعية عنه وينقل رأي بعض الحكماء منهم الغير القائلين على
مقتضى الطبيعة في غير المتناهي ويبين اختلافهم فيه فيقول وفي كون البحث الى اخره
اي في كون البحث عن غير المتناهي مناسبا للعلم الطبيعي دليل فان جميع الحكماء
الذين يظنون انهم وصلوا الى الحكمة الطبيعية كما ينبغي اي الوجه يقبل كلامهم بحثوا
عن غير المتناهي فيها واما الذين لم يصلوا اليها كما ينبغي فلا ينبغي ان يلتفت اليهم
ثم شرع ان يبين اراء القدماء فيه على ما هو شاؤه فقال ووضعه كلهم مبداء
للموجودات اي الطبيعية لكن لما كان بعضهم بحثوا عنه على مقتضى علم الطبيعة وبعضهم
لا على مقتضاه فرقهم فرقتين وشرع ان يبين رأي الفرقة الثانية وقال
فقال بعضهم كالفيثاغورسيين وافلاطون انه جوهر موجود بالذات لا عرض
موجود في الغير وينبغي ان يقدر ههنا القسم الاخر يعني وقال بعضهم انه عرض
موجود في جوهر ما كالماء او الهواء ووضعوا هذا الجوهر مبداء للاجسام
الطبيعية بحيث يكون متصفة بعدم التناهي لكون عرضه غير متناه ثم بين الاختلاف في
الواقع بين الفيثاغورسيين وافلاطون بوجهين اما اولا فلان الفيثاغورسيين
ذهبوا الى انه في المحسوسات فقط لانهم وضعوه في الاعداد وقالوا انها
متصفة بعدم التناهي وجعلوها مبادي ذاتية داخلة في الاجسام الطبيعية
والمبادي الذاتية الداخلة في الاجسام الطبيعية انما يكون في المحسوسات والى هذا
اشار بقوله لانهم لم يجعلوا العدد منفصلا اي عن المحسوسات فيكون غير المتناهي
على رأيهم في المحسوسات دائما واما ثانيا فلانهم ذهبوا الى ان ما يوجد خارج
الفلك غير متناه ولهذا ذهبوا الى ان عالم الاجسام غير متناه واما افلاطون
فلم يذهب اليه بل ذهب الى انه ليس خارج الفلك جسم بل ولا المثل
لانها ليست باجسام فلا توجد في مكان ما اصلا وذهب الى ان غير المتناهي
يوجد في المحسوسات وفي المثل وعلم من هذا ان افلاطون وافق الفيثاغورسيين

من جهة وخالفهم من اخرى واتفقهم من جهة فيما قالوا من ان غير المتناهي يوجد
في المحسوسات وخالفهم بانه قال ان غير المتناهي لا يوجد في المحسوسات فقط
بل يوجد في المثل المجردة عنها ايضا وهم لم يقولوا به وبانه قال انه لا يوجد
في خارج الفلك جسم وهم فذهبوا اليه وقالوا انه غير متناه المتن الرابع
والعشرون قال المص وقال هؤلاء ان الزوج غير متناه لان الزوج المحاط
والمحدد بالفرد يعطي الموجودات اللاتناهي وان علامة هذا هو ما يقع
في الاعداد ولانه اذا وضعت المسطر على الواحد ويوجد اخر قد يحصل صورة
اخرى دائما وقد يحصل صورة واحدة دائما وقال افلاطون غير المتناهي
اثنان الكبير والصغير اقول قال الشارح قد بين في المتن السابق الاختلاف
الواقع بين الفيثاغورسيين وافلاطون بوجهين ويبينه ههنا بوجه اخر وهو
مبني يبني عليه الفيثاغورسيون وافلاطون قولهم بغير المتناهي لان الفيثاغورسيين
وضعوا غير المتناهي في الزوج وافلاطون وضعه في الكبير والصغير وكان
يقول فيثاغورس واتباعه ان الزوج غير متناه والفرد متناه والزوج
يعطي الاشياء عدم التناهي وكان يبين فيثاغورسيون كون الزوج غير
متناه بالدليل والعلامة ونقلها المص ههنا لكن لانه تعلم هذا كما ينبغي يجب
ان تعلم ما نقول مجملا فاعلم ان فيثاغورس واتباعه لما كانوا يستقبحون افشاء
مسائل الحكمة واسرارها الى عوام الناس اجمعا وان يتكلموا ويكتبوا كتبهم
برموز والغاز وعلامات معلومة الدلالة عندهم فقط ولما كان الامر كذلك
ناسب لنا ان نبين ههنا مرادهم من زوج الاعداد وفردها وسائر رموزهم
المتعلقة بمبحثنا هذا فنقول انهم قالوا على الاطلاق ان الاعداد مبادي الاجسام
وداخلة فيها وركبوها ووضعوا اولا الوحدة التي هي اول سائر الموجودات
ومبدأها ومحيطة بها بالقوة وكانوا يريدون بهذه الوحدة الموجود الاول الموجب
لجميع ما سواه ويقولون ان صور العقل العالي صدرت عنه ويسمونها اعدادا
اول وصورا والدة للاعداد ويضعون تحت هذه الوحدة عشرة اضداد
او عشر متقابلات هي مبادي قريبة لسائر الموجودات وقسموا هذه الاضداد
الى سلسلتين احديهما تدل على الفعل والصورة والكمال والاخرى على القوة
والهيولى والعدم ومعاني السلسلتان ذكرها المص في الفصل الس ومن اول
ما بعد الطبيعة وذكرناهما نحن ايضا في شرح المتن الثالث عشر من هذا الكتاب
فلنذكر عددهما ههنا ايضا سلسلة الفعل والصورة والكمال هي المتناهي والفرد
والواحد واليمين والمذكر والسكون والمستقيم والنور والخير والمربع وسلسلة
القوة والهيولى والعدم هي اللامتناهي والزوج والكثير واليسار والمؤنث
والحركة والمنحني والظلمة والشر والمستطيل وعلم من هذا انهم وضعوا الفرد
في سلسلة الفعل والصورة والكمال والزوج في سلسلة القوة والهيولى والعدم

الف دم

والعدم وكانوا يضعون الوحدة اي الواجب بالذات الواحد المحيط بالقوة
للكل فوق جميع الاضداد وبمعنى انه هو المطلق والمجرد فقط عن كل تركيب وتقابل
بالعزة والجلال واراد فيثاغورس واتباعه بالزوج الهيولى الاولى و
بالفرد الصورة ولهذا كانوا يقولون ان الزوج والفرد مبدأن اجزاء
للاجسام الطبيعية ثم قال الشارح ولا يضطربك ما قال بعض الشراح لا يمكن ان
يفهم المص من الفرد الذي قال فيثاغورس انه من مبادي الاجسام الصورة
الجوهرية لان فيثاغورس كان من القدماء والصورة الجوهرية كانت غير
معلومة لهم كما ظهر من الفصل الاول من الكتاب السابق ومن الفصل الس
من اول ما بعد الطبيعة وبينا نحن ايضا في الفصل الاول من البحث عن المبداء
الصوري في خاتمة الكتاب السابق لانك تقدر ان تجيب بان القدماء وان
لم يعلموها علما تاما ولم يبينوها بيانا واضحا لكن قد وصل بعضهم اليها وصولا ناقصا
منهم فيثاغورس اقول ولعل انبذقلس الواصل اليها ايضا على ما قال المص
في المتن الثاني عشر من الكتاب السابق اخذها منه فانه من تلاميذه على ما صرح
في كتب تواريخ الحكماء اليونانية واللاتينية ثانيا نقول لو سلم ان القدماء لم يعرفوا
الصورة الجوهرية موقعها صورة اخرى عرضية وقد علم من وضع فيثاغورس
السلسلتين المذكورتين احديهما الفعل والصورة والكمال والاخرى القوة و
الهيولى والعدم على ما اتفق عليه كلمة القوم وبينها المص في مواضع كثيرة
من كتبه انه وصل اليها والمص كان عالما بوصوله اليها فصح ما قلنا ان مراده
من الفرد هي الصورة ثم قال الشارح فان قلت لم سمي الهيولى الاولى زوجا والصورة فردا
قلنا لانه كما ان كل عدد زوج قابل للانقسام الى متساويين ولا شيء من العدد
الفرد بقابل للانقسام اليهما لانه لا يمكن ان تنقسم الوحدة حتى يمكن ان ينقسم
الفرد بسببها كذلك الهيولى الاولى قابلة للانقسام الى جزئين متساويين والصورة
غير قابلة للانقسام ولانه كما ان اول الاعداد الزوجات الذي هو الاثنان
منشأ الكثرة والانقسام كذلك الهيولى الاولى منشأ الكثرة والانقسام
لان كل ما يتكثر بالعدد من الاشياء والتي تكون متحدة بالنوع يكون في الهيولى
على ما قال المص في المتن التاسع والاربعين من الثاني عشر ما بعد الطبيعة و
اما الفرد والصورة فبحسب الوحدة واللاانقسام لما قال المص في المتن
الثاني من ثاني النفس الصورة هي التي بالنظر اليها يقال هذا الشيء ولانا كما
اذا تحركنا من الواحد نأتي الى الاثنين اولا كذلك تصدر الهيولى الاولى من الواحد
الواجب بالذات اولا وقبل سائر المخلوقات الهيولى الاولى التي تخرج عنها
الواجب تعالى الصور ويكون منها جميع الاجسام والتي تكون موضوعة للكونات
والفسادات لان جميع القدماء وضعوا الجميع الكونات موضوعا ويؤيد
ما قلنا ما نقل المورخ القديم ديوجينيس لائرتيوس في ترجمة فيثاغورس

عن كتاب الكندروس المسمى بتعاقبات الحكماء ان الكندروس وجد
مسطورا في كتب الفيثاغورسيين ان مبداء جميع الموجودات هي الوحدة
ومنها صدرت الاثنينية الغير المتناهية كأنها مادة موضوعة لانه يفعل الوحدة
عليها افعالها وحدث من هذه الوحدة والاثنينية الغير المتناهية الاعداد اوجد
منها النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط الاثخان ومنها الجسم المحسوس
وحصل منه العناصر الاربعة النار والتراب والماء والهواء فتغيرت وتبدلت
فحصل منها هذا العالم النفسي والعقلي المستدير المحيط بالارض التي هي مسكن
الحيوانات من كل جانب بحيث يكون لبعض سكانها مقاطر البعض والجهة
التي تكون بالنظر الينا تحتا يكون بالنظر الى مقاطرينا فوقا انتهى فهو اي
فيثاغورس واتباعه شبهوا الهيولى الاولى باول ازواج الاعداد اي
الاثنين فسموها زوجا وشبهوا الصورة الجوهرية باول افرادها اي الثلثة
وحصل من الحاصل لمجموع الازواج والافراد اي الاثنين اي الهيولى والثلثة
اي الصورة العدد الخماسي الذي يريد به فيثاغورس الجسم المركب من الهيولى
والصورة ومن هذا يعلم معنى الكلام المشهور بين القدماء والمتأخرين ان
الله تعالى يحب العدد الفرد لانه تعالى كمال محض وعلى ما قال حكماء المصر صورة
جميع الموجودات المحيطة بها ولهذا رسمه فيثاغورس بانه روح سار في كل
جزء من اجزاء الموجودات معط لجميع الاحياء الحيوة والصورة والكمال
ايضا اول الافراد العددية فبهذه المناسبة قالوا ان الله يحب العدد
الفرد اي الصورة والى ما قال فيثاغورس يرجع ما قال الحكيم زردشت
من ان الثلاثية اي الصورة تنور في مجموع العالم اقول ولعل فيثاغورس
اخذ منه اصطلاح التكلم بالاعداد ولانه قراء عليه على ما صرح في تواريخ الحكماء
اليونانية واللاتينية ثم قال وما ذكرنا يكفي لبيان وجه التسمية ولنشرح
كلام المص فنقول قال المص وقال هؤلاء اي الفيثاغورسيون ان الزوج
غير متناه واستدلوا عليه بقولهم لان الزوج المحاط الداخل في الجسم والمحدد
بالفرد يعطي الموجودات اللاتناهي لصورة الزوج اي الهيولى الاولى
داخل في الجسم الطبيعي ومحددها ومعينها الفرد اي الصورة الجوهرية
فكل ما هو داخل في الجسم الطبيعي ومحدوده ومعينه الفرد اي الصورة الجوهرية
غير متناه ولا متعين بالذات فالزوج اي الهيولى الاولى ~~اي الهيولى~~ غير متناه
ولا متعين بالذات اما الصغرى فظاهرة فان كون الهيولى الاولى داخلة
في الجسم ومحدودة ومعينة بالصورة مسلم عند كل من اثبتها حتى سمى المصنف
الصورة في هذا الكتاب والرابع وفي الكون والفساد واول النظر
بالغاية والنهاية واما الكبرى فقد حكم بها المص في مواضع عديدة من كتبه
ثم قال وقال هؤلاء ايضا ان علامة هذا هو ما يقع في الاعداد واثباتهم هذا
ماخوذ من طبيعة الاعداد وحاصله ان الزوج غير متناه والفرد متعين
ومتناه انتهى ما قال الشارح ولما لم يشرح المتن تماما بل احاله وقالوا ان
علامة هذا هو ما يقع في الاعداد الى اخره يعني ان علامة كون الزوج سبب عدم
تناهي الموجودات اي الاجسام لا الفرد هو ما يقع في الاعداد وعند تركبها
مع الواحد لان الفرد الاول اعني الثلثة اذا ركبت مع الواحد يفعل مربع
الاثنين اي الاربعة واذا ركب الفرد الثاني مع هذا المربع يفعل مربع الثلثة
اي التسعة واذا ركب الفرد الثالث اي السبعة مع هذا المربع يفعل مربع
الاربعة اي الستة عشر واذا ركب الفرد الرابع اي التسعة مع هذا المربع يفعل
مربع الخمسة اي الخمسة والعشرين وهكذا جميع الافراد اذا ركبت مع المربعات
القريبة منها تفعل صورة واحدة اي صورة المربع والزوج الاول اذا ركب
مع الواحد يفعل الثلثة واذا ركب مع الثلثة الزوج الثاني اي الاربعة يفعل
السبعة واذا ركب معها الزوج الثالث اي الستة يفعل الثلثة عشر وهكذا
جميع الازواج اذا ركبت مع الافراد القريبة منها تفعل صورا مختلفة الى غير
النهاية وهذا هو المراد من قوله اذا وضعت المساطر ثم قال وقال افلاطون
ان غير المتناهي اثنان الكبير والصغير اي الهيولى الاولى لما مر في المتن الثامن
من الكتاب الاول وشرحنا له ان افلاطون وتابعيه سموا اللاموجود اي الهيولى
الاولى كبيرا وصغيرا بلا فرق بين الهيولى والعدم ولم يريدوا بهذين اللفظين
متفرقين او مجتمعين الا الهيولى الاولى وظهر من هذا ان اختلاف الفيثاغورسيين
وافلاطون المذكور في هذا المتن ليس الا في التعبير **المتن السابع والعشرون قال**
المص والباحثون عن غير المتناهي على مقتضى علم الطبيعة فمنهم من قال به ومنهم من
لم يقل به فمن قال به فمنهم من وضع تحته طبيعة واحدة من طبايع العناصر كالماء
او الهواء او المتوسط ومنهم من وضع تحته مبادي غير متناهية كانا قساغوراس
وديمقريطس قال ذلك غير المتناهي متصل حاصل من تماس الاجزاء المتشابهة
وقال هذا هو حاصل من تماس الجسيمات الصغيرة اللامنقسمة المختلفة بالاشكال
الكائنة بذورا للاجسام المتكونة ومن لم يقل به فهم الذين جعلوا العناصر متناهية
اقول لما فرغ من بيان رأي الفيثاغورسيين وافلاطون في غير المتناهي شرع
والفرق بينهما شرع ان يبين اراء الباحثين عنه على مقتضى علم الطبيعة الذين
علموا مبادي الاجسام الطبيعية على مقتضى علم الطبيعة واثبتوا الحركة وانما قيد
بحثهم بكونه على مقتضى علم الطبيعة تميزا لهم عن الفيثاغورسيين وافلاطون الذين
لم يبحثوا عنه على مقتضى علم الطبيعة وفرق الباحثين عنه على مقتضى علم الطبيعة
على ثلث فرق فقال فمنهم من قال به ومنهم من لم يقل به ومن قال به فمنهم من وضع تحته
طبيعة واحدة من طبايع العناصر كالماء والهواء او المتوسط يعني انهم لم يضعوه
جوهرا موجودا بالذات كما كان يضعه الفيثاغورسيون وافلاطون بل وضعوه

اما عرضيا لعنصرها وقد كانوا وضعوه مبدا هيولانيا للاجسام الطبيعية فالذين
كانوا يضعون المبدا الهيولاني واحدا فقط وقابلا للحركة ذهبوا الى انه غير متناه
بالعرض اي بالمقدار القائم به كالماء على ما ذهب اليه ثالس والهواء على ما ذهب
اناقسيمنس والمتوسط بين النار والهواء على ما ذهب اليه اناقسمانذروس
فانهم قالوا انها غير متناهية بالمقدار وهذه هي الفرقة الاولى ومنهم من وضع
تحته مبادي غير متناهية كاناقساغوراس وتلميذه ذيموقريطوس وهذه هي الفرقة
الثانية القائلة بكون المبادي غير متناهية وتفرق من الفرقة الاولى بانهم وضعوا
ان يكون غير المتناهي طبيعة واحدة متصلة بمقدار واحد لان الماء او الهواء
او المتوسط متصل عندهما يقولان ان يكون غير المتناهي متصلا بتماس حسيا غير
متناهية بالعدد وبالفعل ويفترق كل منهما عن الاخر بان اناقساغوراس يجعل
غير المتناهي من تماس الاجزاء المتشابهة التي قد بيناها في شرح المتن الثالث
والثلثين من الكتاب الاول وذيموقريطوس يجعله من تماس الجسيمات الصغيرة
اللامنقسمة المتخالفة بالاشكال الكائنة بذور اللاجسام المتكونة ولم يقل
به وضع العناصر مبادي كما وضع انبذوقلس العناصر الاربعة مبادي وبارمنيدس
النار والارض وبقراقليطس النار والهواء ولم يقل احد منهم بكون شيء منها
غير متناه المقدار والتحقيق لما قال المص في المتن السابع والثلثين من هذا
الكتاب الامور الكثيرة لا يمكن ان تكون غير متناهية ولان الامتياز والفصل
الكائن بين العناصر المذكورة يدل على ان لها مبداءا ولو كان لها مبداء
لكان لها غاية ونهاية لما قال المص في المتن الثلثين من هذا الكتاب ليس
لغير المتناهي مبداء والا لكان له غاية ولانه لو كان واحد منها فقط غير متناه
والتحق لافسد سائره وهذه هي الفرقة الثالثة المتن الثامن والعشرون
والتاسع والعشرون وقال بعد ذلك ان كل جزء منها مشابه لمجموع اجزاء
الخليط لانه كان يرى ان يتكون كل من كل لانه من هذا يرى ان يقول ان جميع
الاجسام كاللحم والعظم وكذا كل جسم كانت مجتمعة في زمان لان مبداء الفصل
ليس لواحد فقط بل يكون للكل ايضا لان كل ما يتكون يتكون من جسم
كذا والتكون يكون للكل لكن لا بالمعية ويجب ان يكون مبداء ما للتكون
وهو واحد فقد كان يسميه عقلا والعقل يفعل من مبداء ما اذا علم فيجب
ان يوجد الكل اولا معا في زمان ويبتدي ان يتحرك في زمان اخر و
ذيموقريطس لم يقل بتكون شيء من الاول من الاخر لكن قال ان جميع الاجزاء
المتغايرة بالمقدار والشكل مبداء لجميع الاجسام المركبة فظهر مما ذكرنا
ان هذا النظر مناسب للطبيعيين اقول فعل في هذا المتن امورا ثلثة
ذكر فرقا ثانيا بين اناقساغوراس وذيموقريطس وبين سبب ذهاب
كل واحد منهما الى ما ذهب اليه في غير المتناهي ثم ذكر النتيجة التي ادعاها

ادعاها في المتن الرابع والعشرين والفرق بينهما ان اناقساغوراس كان يقول
ان كل جزء من اجزاء المتشابهة الغير المتناهية متشابهة لمجموع اجزاء الخليط يعني
كان يظن ان كل جزء من الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية الموجودة في الخليط
العظيم ولو كان صغيرا جدا يكون طبيعته مماثلة لطبيعة مجموع الاجزاء الموجودة
فيه بحيث يوجد جميع الاجسام متخالطة فيه كما كان توجد متخالطة في الخليط
لان كل واحد في كل واحد ويتكون من كل واحد واما ذيموقريطس فلما لم يقل
بكون شيء من الاول اي الجسيمات الصغيرة اللامنقسمة في اخر لم يقل بتكون
شيء منها من اخر قال ان جميع الاجزاء اي الجسيمات الصغيرة المتغايرة بالمقدار
والشكل مبداء لجميع الاجسام الطبيعية المركبة ثم ذكر سبب ذهاب اناقساغوراس
الى ما ذهب وقال لانه كان يرى تكون كل واحد من الاجسام من كل واحد منها
يعني كان يرى مثلا تكون الدم والسوداء والصفراء والبلغم واللحم والشحم
والعرق والعصب والعظم والشعر والعضل من الغذاء ثم استدل مما كان
يرى بانه لما تكونت هذه الاجسام من الغذاء فاما ان يتكون من شيء موجود
فيه او من لا شيء والثاني باطل لانه لا يصير من اللاشيء شيء اصلا فثبت ان يتكون
من شيء موجود فيه اولا وهذا الشيء الموجود فيه اولا ليس مخالفا بالنوع
لما يتكون منه لانه لا يصير شيء من المخالف بالنوع فيكون مماثلا له فالاشياء التي
تتكون من الغذاء الواحد توجد كلها فيه اولا بل لما كان يمكن ان يتكون الجميع
منه بالتعاقب لزم ان يوجد الجميع فيه فح يوجد كل واحد من الاجسام في كل
واحد ثم انتقل من هذا النظر والاستدلال واعطى هذا الحكم لما كان مبداء
اول لجميع الاجسام الطبيعية عنده كما قال المص لانه من هذا يرى ان يقول انه
واثبت هذا بقوله لان مبداء الفصل ليس لواحد فقط بل يكون للكل و
هذا القول يشرح بوجهين اما اولا فبان يراد من مبداء الفصل المبداء
المادي فح يقال اذا يتكون جسم ما يفترق وينفصل مما كان يوجد فيه اولا
لكن لا يكون هذا التكون في جزئي فقط بان يتكون وينفصل جسم معين
من جسم اخر معين كذلك مثلا بان يتكون وينفصل من الماء نار فقط و
من الغذاء لحم فقط بل يتكون وينفصل الجميع وان لم يتكون ولم ينفصل
معا بل بالتعاقب فجميع الاجسام مطلقا تنفصل وتتكون مما كان يوجد
فيه اولا وهو مبداء التكون وخليط الاجزاء المتماثلة الموجودة فيه
بالمعية والتخالط ثم اذا قال ويجب ان يكون للتكون مبداء واحد
قد كان يسميه عقلا لا يريد به المبداء المادي بل المبداء الفاعلي الذي وضعه
اناقساغوراس واما ثانيا فبان يراد من مبداء الفصل المبداء الفاعلي
وح يكون تلخيص كلامه انا كما نرى في المعلولات الجزئية ان الفاعل الجزئي
يميز ويفصل معلولا جزئيا من هذا الجسم او ذاك ويفعل هذا المعلول او ذاك

حتى يحصل منه ان جميع معلولاته توجد في هذا الجسم كذلك فعل الفاعل الاول
الذي سماه اناقساغوراس عقلا في ان يكون الكل اي فرق وفصل الاجسام
من الخليط العظيم وخلق منها العالم لانه ليس مبدا الفصل الواحد فقط بل الكل
فجميع اجسام العالم كانت اولا موجودة في هذا الخليط ثم فصلها منه الواجب
تعالى وكونها ثم قال والعقل يفعل من مبدا ماحين يعلم يريد ان العقل يفعل
او احرك من مبدا ما اي من غاية ما كان قد علمها او لا ثم يفصل من الخليط الاجزاء
المتماثلة الموجودة فيها معا المعلولة له الكائنة كالمادة ويصورها فيكون العالم
الجسماني ولهذا يجب ان يكون مجموع الاجزاء موجودة معا اولا في زمان ثم
ان يبتدئ ان يفصلها في زمان اخر ثم ذكر النتيجة التي قد كان ادعاها في المتن
الرابع والعشرين وقال فظهر مما ذكرنا ان هذا النظر مناسب للطبيعيين
المتن الثلثون قال المص والقائلون بغير المتناهي وضعوه مبدا كما ينبغي له لانه
ان وجد لا يمكن ان يكون عبثا ولا ان يكون فيه قوة الا ان يكون مبدا لان
كل شيء اما مبدا او من المبدا لكن ليس لغير المتناهي مبدا والا لكان له
نهاية فيكون مبدا وقالوا على ما ينبغي له ايضا انه لما كان مبدا ليس بمكون
ولا فاسد لان كل ما يتكون يجب ان يكون له نهاية وكل ما يفسد ففساده نهاية
له فلا يرى ان يكون له مبدا كما قلنا بل يرى ان يكون مبدا لسائر الاجسام
وهو رابطها كلها وضابطها وامرها لانه لا مائت ولا فاسد كما قال انقسيماندرس
واكثر الطبيعيين الذين لا يجعلون سوى غير المتناهي علة اخرى كالعقل والمحبة
اقول يمدح في هذا المتن بقوله كما ينبغي له القائلين بغير المتناهي بالفعل لا بسبب
قولهم به بل بسبب انهم لما قالوا به اعطوه حكمه كما ينبغي له وينقل عنهم اربعة
احكام فقال اولا والقائلون بغير المتناهي وضعوه مبدا لانه لو وجد
لا يمكن ان يكون عبثا ولا يمكن ان يكون له قوة اخرى سوى كونه مبدا واثبت
هذا بقوله لان كل شيء اي لان غير المتناهي موجود وكل موجود اما مبدا
او من المبدا لكن ليس لغير المتناهي مبدا والا لكان له نهاية والتالي بط
لانه خلاف المفروض فكذا المقدم فغير المتناهي مبدا والا لكان عبثا وهو
بط وقال ثانيا وقالوا كما ينبغي له ايضا انه لما كان مبدا ليس بمكون ولا
فاسد واثبته بقوله لان كل ما يتكون ويفسد يجب ان يكون له نهاية يريد انه
لو تكون اي حدث لكان له مبدا لكن قد تبين ان غير المتناهي لا يكون له مبدا
بل هو مبدا للسائر وايضا لو كان له مبدا لكان له نهاية لان كل ما يتكون
ويحدث يجب ان يكون له نهاية وكذلك لو فسد لكان له نهاية لان الفساد غاية
ونهاية وقال ثالثا الذين لا يجعلون سوى غير المتناهي علة اخرى وان يحيط
بها ويضبطها ورابعا وان يكون الهيا لا مائتا ولا فاسدا كما قال انقسيماندرس
واكثر الطبيعيين الذين لا يجعلون سوى غير المتناهي علة اخرى انما وصفهم

وصفهم بعدم جعلهم سوى غير المتناهي علة لان اناقساغوراس مع قوله بغير المتناهي
اثبت علة اخرى اي الواجب تعالى وذهب الى انه هو صانع العالم وضابطه
ومدبر فيه ورابطه كما نقل عنه المص في المتن السابع والثلثين من ثامن
الثمانية وفي مواضع اخرى ولان انبذوقلس اثبت علتين اخريين اي العداوة
والمحبة سوى العلل الاربعة المادية وذهب الى ان الربط والضبط و
التصرف لهما وانا اقول ولان ثاليس الملطي مع قوله بعدم تناهي الماء الذي
هو مبدا مادي للاجسام الطبيعية اثبت علة محدثة للعالم فان المورخ القديم
ذيوجانس لائرتيوس نقل عنه في تاريخه للحكماء انه قال واجب الوجود بالذات
اقدم الموجودات لانه ليس بمكون والعالم حسن غاية الحسن لانه مخلوقه
ثم قال الشارح وينبغي ان نعلم ان المص لا يمدح هذا القول للقدماء بل ينقله
فقط لان كون العلة المادية محيطة وضابطة غير معقول وان كانت غير متناهية
بل يجب ان يكون محاطة ومضبوطة وكذا لم يمدح قولهم الاخير لان المبدا المادي
لا ينبغي ان يسمى الهيا وعدم الكون مائتا وفاسدا متحقق في الهيولى الاولى
ايضا ولكن لم تسم بهذه الالهية ولاشعار عدم رضائه بمثل هذا القول قال كما قال
انقسيماندروس واكثر الطبيعيين وانا اقول انما سموه الهيا لصدوره
من الواجب تعالى بلا توسط مبدا مادي ولعدم كونه مائتا وفاسدا عندهم
وهذا يصح ان يكون وجها للتسمية وعدم تسمية المص وغيره الهيولى الاولى
الهية لا يستلزم عدم تسميتهم اياه الهيا لانه اذا وجد وجه التسمية يليق التسمية
وعدم كونه صادرا عنه تعالى غير مسلم **المتن الحادي والثلثون قال المصنف**
وكون غير المتناهي موجودا يعتقده المتفكرون من خمسة اوجه من الزمان
فانه غير متناه ومن التقسيم الكائن في المقادير المتصلة فان الرياضيين يستعملون
غير المتناهي ايضا ومن ان التكون والفساد انما لا يكونان منقطعين ان لو كان
ما يخرج عنه ما يكون غير متناه ومن ان المتناهي ينتهي دائما الى شيء فلو وجب
ان ينتهي شيء الى اخر يجب ان لا يوجد نهاية اصلا **اقول** لما فرغ من بيان اراء
القدماء في غير المتناهي شرع ان يبين الادلة التي اوصلت المتفكرين الى اعتقاد
وجوده في الخارج فيذكرا اولا ادلتهم عليه ثم يبين ان فصل هذا المبحث مشكل
لتعارض ادلة الطرفين ثم يعد معاني لفظ غير المتناهي ليعلم المبحوث عنه ههنا
ثم يبين معارضا لفيثاغورس وافلاطون ان جوهرا ما منفصلا لا يكون غير متناه
ثم يبين كيف وكم عددا يكون غير المتناهي ثم يحل الادلة الموردة في هذا
المتن لاثباته ويبين الابحاث الواقعة فيه الى ان يختم هذا الكتاب فيقول
في هذا المتن وكون غير المتناهي موجودا يعتقده المتفكرون من خمسة اوجه
ثم يذكر فيه اربعة منها فقال اولا من الزمان فانه غير متناه لانه ذهب
جميع القدماء الى انه لا متكون ولا حادث الا افلاطون فانه قال انه متكون

حوادث كما قال المص في المتن العاشر من الثامنة واستدل المصنف
في المتن المذكور منه على كونه غير متناه بان الزمان لا يمكن ان يحدث و
ان يفقد لانه لو حدث لوجب ان لا يوجد في زمان قبل حدوثه فيلزم ان
يوجد الزمان حين لا يوجد والتالي بط فكذا المقدم ولو فقد لوجب ان لا يوجد
في زمان فقدانه فيلزم ان يوجد ايضا حين كونه معدوما والتالي بط ايضا
فكذا المقدم وكل ما لا يمكن ان يحدث ويفقد غير متناه فالزمان غير متناه
اقول سأتكلم انا على هذا الدليل في شرح المتن المذكور انتهى ثم قال
ثانيا ويعتقده المتفكرون من التقسيم الكائن في المقادير فان الرياضيين
يستعملون غير المتناهي ايضا ويقولون ان الخط والسطح والجسم التعليمي
تنقسم الى غير النهاية فيكون كل منها غير متناه وايضا ان غير المتناهي
يستعمل في العلم الرياضي الذي هو صدق مطابق للواقع وكل ما يستعمل
في العلم الرياضي الذي هو صدق ومطابق للواقع موجود فغير المتناهي
موجود ثم قال ثالثا ويعتقدونه من ان التكوين والفساد انما لا يكونان
منقطعين ان لو كان ما يخرج عنه ما يكون غير متناه يعني زعم القدماء ان
عدم انقطاع التكوين والفساد انما يكون لو كان المبدأ الذي يخرج عنه
التكوين غير متناه اذ لو كان متناهيا لما كان التكوين والفساد غير منقطعين
والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم فثبت ان المبدأ الذي يخرج عنه
التكوين غير متناه وتثبت الملازمة بان كل متناه ينتهي باخذ المتناهي منه
فقط كما حقق في محله ثم قال رابعا ويعتقدونه من ان المتناهي ينتهي دائما
الى شيء الى اخره يعني ان المتفكرين زعموا ان كل متناه انما ينتهي الى شيء ما
ويحاط به لانهم رأوا ان كرة الارض والماء تنتهي الى كرة الهواء وتنتهي
تحاط بها وكرة الهواء تنتهي الى فلك القمر وتحاط به وهكذا ولما رأوا
حال كل متناه كذا استدلوا هكذا اما ان يوجد في الخارج جسم غير متناه
اولا فان صدق الاول ثبت مطلوبنا وان صدق الثاني نأخذ جسما
متناهيا ونقول ان هذا الجسم لما كان متناهيا يجب ان ينتهي الى اخر وان كان
هذا ايضا متناهيا يجب ايضا ان ينتهي الى غيره وهكذا فاما ان ينتهي الى جسم
غير متناه وغير محاط بشيء او لم ينته اليه بل يكون بعضها محاطا وبعضها محيطا
الى غير النهاية وعلى التقديرين يثبت عدم تناهي الاجسام وهو المطلوب
المتن الثاني والثلثون قال المص ومن ان بعض ما يتعقل كالعدد والمقادير
التعليمية يرى ان يكون غير متناهية وكذا ما فوق الفلك ولما كان ما فوق
الفلك غير متناه يرى ان يكون الجسم والعوالم غير متناه ايضا لانه لا يقتضي
شيء ان يكون الخلاء هنا ابقى من هناك فلما وجد الجسم في موضع واحد
منه يجب ان يوجد في كل موضع وايضا ان كان الخلاء والمكان غير متناه يجب

يجب ان يكون الجسم ايضا غير متناه اذ لا فرق بين الامكان والوجود في الامور
القديمة وهذا الوجه اقوى الوجوه التي اوقع شبهة وجود غير المتناهي
في الكل اقول يعني ويعتقدون غير المتناهي ايضا من وجه مأخوذ من طبيعة
تعقل العقل لانه ما يتعقل العقل كالعدد والمقادير التعليمية يرى ان يكون
غير متناه يريدون انا نتعقل بعقل صحيح غير مخلوط بالوهم ونحكم به حكما صحيحا
صادقا ان العدد والمقادير التعليمية غير متناهيين بالفعل وكل ما كان
كذلك فهما غير متناهيين بالفعل والا لما كانت العلوم الحقيقية الصادقة
الحاصلة بالعقل الصحيح صادقة وهو بط ولان العقل الصحيح انما يعقل الامور
الواقعة في نفس الامر لا الخياليات والمحالات فالعدد والمقادير الطبيعية
غير متناهية وقالوا ايضا وكذا بعض ما نتعقل ايضا كساحة ما فوق فلك
الافلاك غير متناهية بالفعل وكل ما كان كذلك غير متناه فساحة ما فوق
فلك الافلاك غير متناهية بالفعل ولما اوردوا عليهم ان هذا الدليل انما يستلزم
كون ساحة ما فوق فلك الافلاك غير متناهية بالفعل لا كون المبادي
التي هي اجسام عندهم غير متناهية بالفعل اجابوا بقولهم ولما كان ما فوق
فلك الافلاك غير متناه بالفعل بحكم العقل الصحيح يرى ان يكون الجسم
والعوالم غير متناهية بالفعل ايضا اي كساحة ما فوقه ايضا كما كان يقول
ديموقريطوس لاجينوس وابيقورس واثبتوا الملازمة اولا بقولهم لانه لا يقتضي
شيء ان يكون الخلاء هنا اي في هذا العالم ابقى من هناك اي مما فوق الفلك
بان يكون هنا مملوا بالجسم لا هناك لان الخلاء ليس الا مكانا متشابه
الاجزاء بحيث لا يجوز ان يكون جزء منه اولى في ان يكون مكانا من طرفه الاخر
فلما وجد الجسم في موضع واحد منه اي في بعض اجزائه يجب ان يوجد في كل
موضع منه لكن المقدم حق فكذا التالي فثبت ان الاجسام التي هي مباد
غير متناهية كالخلاء وثانيا بقولهم وايضا ان كان الخلاء اي المكان غير
متناه بالفعل يجب ان يكون الجسم ايضا غير متناه بالفعل لكن المقدم
حق لانا نتعقله تعقلا صحيحا كذا فكذا التالي واثبتوا الملازمة بقولهم اذ لا فرق
بين الامكان والوجود والقوة والفعل في الامور القديمة لخصوصية ان
الخلاء والامتداد الواقع فوق الافلاك الممتد الى غير النهاية بالفعل على مقتضى
العقل الصحيح اما مملو بالجسم او خال عنه بالكلية فان كان الاول فهو المطلوب
وان كان الثاني فنقول ان الخلاء ليس الا مكانا خاليا عن الجسم الممكن قابلا
لان يتمكن فيه الجسم ويملوه فان كان ما فوق الافلاك خلاء غير متناه بالفعل
يجب ان يوجد مكان غير متناه بالفعل قابل لان يتمكن فيه جسم غير متناه بالفعل
ويملوه ولما كان قابلا لان يتمكن فيه الجسم ويملوه يجب ان يتمكن فيه ويملوه
بالفعل اذ لا فرق بين الامكان والوجود والقوة والفعل في الامور القديمة

يرى ان يكون غير متناه [illegible]

المتن الثالث والثلثون قال المص فالبحث عن غير المتناهي مشكل لانه يتوجه
على القائلين بوجوده وعدمه محالات على انه باي وجه وجد فهو اما جوهر او
عارض بالذات الطبيعة اولا واحد منهما بل امر غير متناه او امور غير متناهية
بالكثرة وينبغي للطبيعي ان يبحث هل يوجد مقدار محسوس غير متناه ام لا اقول
يستنتج ههنا ان بحث غير المتناهي مشكل لانه يتوجه على كل من القائلين بوجوده
وبعدمه بعض اسولة قوية يشكل حلها جدا لان ادلة الطرفين متقابلة لا ينحل
النزاع بها ولو سلم وجوده ينبغي ان يفتش ويبين هل هو جوهر قائم بذاته
او عرض قائم بالذات بطبيعة اي بجوهر او لا جوهر ولا عرض بل امر غير متناه
بالامتداد او امور غير متناهية بالعدد وينبغي للطبيعي ان يبحث خاصة هل يوجد
مقدار محسوس اي طبيعي غير متناه ام لا المتن الرابع والثلثون قال المص
فينبغي ان يبين اولا بكم وجوه يقال غير المتناهي فيقال بوجه للشيء الذي
لا يمكن ان يتجاوز بسبب انه ليس قابلا بالطبع لان يتجاوز كما يقال للصوت
انه غير مبصر وبوجه اخر للشيء الممتد الذي لا يمكن التجاوز عنه او يمكن
بالصعوبة او قابل بالذات لان يتجاوز لكن لا يتجاوز بالفعل وايضا غير
المتناهي اما يكون بالازدياد او بالتقسيم او بكل منهما اقول يريد لما كان
البحث عن غير المتناهي مشكلا ينبغي لنا ان نبين اولا معانيه لانه لما يكون له معان
كثيرة يجب ان يبين معانيه اولا ثم يعين محل البحث عنها ويبين معاني حتى
لا نغلط في اي معنى منها وقع البحث فقال يقال بوجه للشيء الذي لا يمكن
ان يتجاوز اي تجاوزا تدريجيا لانه ليس له قابلية لان يتجاوز تدريجا لانه ليس
له امتداد ما اصلا كالنقطة فانها غير متناهية بهذا المعنى لانه لا يمكن ان يتجاوزه
شيء تجاوزا تدريجيا اذ لا امتداد لها اصلا حتى يتجاوز تدريجا لان التجاوز
التدريجي انما يكون فيما له امتداد ما ونظير هذا مثل ما يقال للصوت انه غير
مبصر بمعنى انه ليس بقابل لان يبصر وللصورة انها غير منقسمة بالذات
بمعنى انها بالنظر الى ذاتها ليست بقابلة للانقسام وغير المتناهي بهذا المعنى يسمى
غير متناه سلبيا ويقال ثانيا بوجه اخر للشيء الممتد الذي لا يمكن ان يتجاوزه
شيء لانه لا نهاية له ولو وجد جسم او مقدار غير متناه بالفعل لكان غير متناه
بهذا المعنى وغير المتناهي بهذا المعنى يسمى غير متناه عدوليا والى هذا المعنى
ارجع بعض الحكماء كسمبلقيوس الغير المتناهي الذي مساحته متناهية ولا يمكن ان يتعدد
من جهة شكله كما يقع كذلك في الدائرة فانها لما لم يكن فيها نهاية بالفعل لا ينقطع
الحركة الواقعة عليها لكن ينبغي ان يعلم ان اطلاق الغير المتناهي عليه بهذا المعنى
اطلاق مجازي لا حقيقي ويقال ثالثا للشيء الممتد الذي يمكن تجاوزه لانه
امر ذو نهاية لكن بصعوبة ومشاق كثيرة لطول امتداده كامتداد وجه
الارض فانها لا يمكن قطعها الا بصعوبات ومشاق كثيرة فمن ثمة وجه الارض

الارض غير متناه بهذا المعنى ويقال رابعا للشيء الممتد الذي قابل بالذات
لان يتجاوز لكنه لا يتجاوز بالفعل ولا يصل احد الى نهايته لوقوع بعض امور
يمنعنا عن تجاوزه والوصول الى نهايته وبهذا المعنى يقال قعر اوقيانوس
وطرق بعض الجبال الشاهقة غير متناه ويقال خامسا لما لا يتناهى بالازدياد
او بالتقسيم او بكل منهما كالعدد الذي لا يتناهى بسبب ضم الوحدة عليه
او بالتضعيف ابدا وكالمقدار المتصل فانه يمكن ان ينقسم دائما وكالزمان
فانه لا يتناهى بازدياد السنين والشهور والايام والساعات والدقائق
والثواني وبالتقسيم ايضا فانه يمكن ان ينقسم دائما وغير المتناهي الذي
يقع البحث عنه ههنا هو غير المتناهي بالمعنى الثاني اي غير المتناهي بالفعل
وغير المتناهي بالمعنى الخامس اي غير المتناهي بالقوة والاول يسمى مقوليا
والثاني لا مقوليا بعض اشارات واسولة واجوبتها على متون هذا الفصل
الرابع يسال اولا انه بحث المص عن غير المتناهي غير مناسب لانه غير
المتناهي لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج ليس له ماهية حقيقية ولا
له عوارض ذاتية وما ليس له ماهية حقيقية ولا عوارض ذاتية لا ينبغي ان
يبحث عنه فغير المتناهي لا ينبغي ان يبحث عنه فبحث المص عنه غير مناسب
وثانيا بانه لو سلم انه موجود لكنه لا يمكن ان يعلم لما قال المص في المتن الخامس
والثلثين من الكتاب الاول من الثمانية ان غير المتناهي من حيث انه غير متناه
لا يعلم وما لا يمكن ان يعلم يكون البحث عنه عبثا وثالثا بانه لو وجد وامكن
ان يعلم ليس من وظيفة الطبيعي ان يبحث عنه لان غير المتناهي لا يوجد في الكميات
والماديات فقط المبحوث عنها للطبيعي بل يوجد في الموجود على الاطلاق
لان الموجود ينقسم اولا الى الموجود المتناهي والموجود الغير المتناهي و
الطبيعي لا يبحث عن الموجود على الاطلاق بل الفلسفي الاول كما يظهر من الفصل
الثاني من اول ما بعد الطبيعة فالبحث عن غير المتناهي ليس من وظيفة الطبيعي
بل الفلسفي مع ان المص عده في المتن الرابع والعشرين والتاسع والعشرين
والثالث والثلثين من وظايف الطبيعي ويجاب عن الاول بان غير المتناهي
ولو بالفعل ليس بمعدوم عند جميع الحكماء بل ذهب بعض القدماء الى انه موجود
في الخارج له ماهية حقيقية وعوارض ذاتية عندهم فبحث المص عنه لبيان بطلان
رايهم مناسب فان ابطال الباطل مناسب بل واجب كاحقاق الحق لئلا
يقع الناس في البطلان على ان غير المتناهي ليس بمعدوم على الاطلاق فان غير المتناهي
بالقوة موجود في الخارج وكل موجود في الخارج له ماهية حقيقية وعوارض
ذاتية وكل ما له ماهية حقيقية وعوارض ذاتية ينبغي ان يبحث عنه فبحث المص
عنه مناسب وعن الثاني بانه مراد المص مما قال ان غير المتناهي بالفعل
من حيث انه غير متناه بالفعل لا يعلم انه لا يعلم ما هو ولا يحكم عليه بحكم ثبوتي

لانه لا يعلم اصلا ولا يحكم عليه بحكم اصلا فانه يمكن ان تأخذ منه مفهوما في الذهن
ونرسمه بمفهوم سلبي مطابق له بان نقول هو الذي ليس شئ ازيد منه
كما رسمه المص في المتن المائة والثلثين من اول الفلكيات وكما سيجئ في هذا الكتاب
وعن الثالث بان غير المتناهي يطلق على امور كثيرة كما سيظهر مفصلا و
الطبيعي يبحث بالذات عن غير المتناهي الكمي كما قال المص في المتن الخامس
عشر من اول الثمانية ان غير المتناهي يكون في الكم واما الجوهر والكيف او
الانفعال فلا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض وبمناسبة غير المتناهي
الكمي يذكر سائره ايضا بمعنى انه هل يوجد في الامور المنفصلة كما كان يزعم
الفيثاغورسيون وافلاطون كما فعل المص كذلك في هذا الكتاب وهل
يوجد غير متناه بالقدرة كما قال في خاتمة كتاب الثامن من الثمانية من آنه
لما حرك المحرك الاول في زمان غير متناه يجب ان يكون له قوة غير متناهية
ثم يسأل ثانيا بان ما قال المص في المتن الثلثين والقائلون بغير المتناهي
وضعوه مبدأ كما ينبغي الى قوله لكن ليس لغير المتناهي مبدأ والا لكان
له نهاية فيكون مبدأ يرى ان يكون كذبا اما اولا فلانهم ما وضعوه غير متناه
بالفعل لما لم يكن واجب الوجود وبالذات يجب ان يكون صادرا عنه فيكون له
مبدأ واما ثانيا فلان غير المتناهي من مقولة الكم كما مر والكم لا يمكن ان يكون
مبدأ للجواهر الطبيعية لانه عرض والعرض لا يمكن ان يكون مبدأ يحصل منه
الجواهر الطبيعية لان ما ليس بجوهر لا يمكن ان يحصل منه جوهر بل العرض
انما يحصل من الجوهر المحل له ويجاب بان ما قال في المتن المذكور من آنه
ليس لغير المتناهي مبدأ والا لكان له نهاية فيكون مبدأ ولا ينبغي
ان يفهم انه لا يكون له مبدأ على الاطلاق بل انه لا يكون له مبدأ مادي
بل بقرينة ان القدماء انما وضعوا غير المتناهي مبدأ بهذا المعنى لا على
الاطلاق على ما اشار اليه المص في المتن الرابع والعشرين وفيما بعده
ومثل هذا المبدأ المادي لا يمكن ان يكون من مبدأ مادي آخر لما قال المص
من انه لو لم يكن مبدأ ابل من المبدأ لكان له نهاية فكان متناهيا ولا متناهيا
معا ولانه لو كان من المبدأ فهذا المبدأ اما متناه او غير متناه والتالي
بكلا قسميه محال لانه لا يمكن ان يحصل جزء امر متناه وامر غير متناه ولان
غير المتناهي لو وجد لا يمكن ان يكون كثيرا كما مر فيما قيل في الدليل اولا
من ان ما وضعوه غير متناه بالفعل لما لم يكن واجب الوجود والى آخره
فيقابل بانه لو كان غير متناه بالفعل لم يكن صادرا من شئ لان غير المتناهي
بالفعل لا يمكن ان يصدر من قوة ما كما سيجئ على انه لو كان صادرا من شئ
لما لزم ان يكون له مبدأ فاعلي لا مادي والثاني هو المنفي عندهم لان
جميع القدماء وضعوا المبادي المادية غير صادرة عن شئ آخر مادي

لئلا يضطروا ان يقولوا ان شيئا ما يصير عن اللاشئ والعدم مع انهم اتفقوا
على ان شيئا ما لا يصير عن العدم وما قيل فيه ثانيا من ان غير المتناهي من مقولة
الكم الى آخره فيقابل بان غير المتناهي الذي وضعوه مبدأ ليس بكم لان
الكم عرض والعرض لا يمكن ان يوجد في الخارج بالذات فضلا عن ان يكون
مبدأ للجواهر الجسمية بل هو مادة او جسم متصف بمقدار غير متناه كما بينا
في المتن الخامس والعشرين ويسأل ثالثا على ما قال في المتن الثالث والثلثين
من ان غير المتناهي اما جوهر او عرض او لا واحد منهما يرى ان يكون مخالفا
لمبادي الفلسفة الاولى لان كل موجود اما جوهر او عرض ولا يوجد واسطة
بينهما واذا بين ان غير المتناهي ليس جوهرا ولا عرضا فما الحاجة ان يقال ولا
واحد منهما ويجاب بان قوله او لا واحد منهما ليس قسما مغايرا لا ولين اي
الجوهر والعرض بل سلب لكل منهما لان حاصل ما قال انه يشكل ان يعين ان
غير المتناهي جوهر كما كان يقول الفيثاغورسيون وافلاطون او انه عرض
كما كان يقول الطبيعيون او لا يعين انه واحد منهما اي لا يعين انه جوهر
ولا انه عرض كما ذهبنا نحن اليه ويسأل رابعا بان ما قال في المتن الثاني
والثلثين لا فرق بين الامكان والوجود في الامور القديمة ليس بصادق
فان الشمس والقمر قديمان عند المص مع ان الامكان اي القوة والوجود
اي الفعل فيهما متغايران تغايرا ظاهرا لان الشمس قابلة لان تنكسف والقمر
لان ينخسف في المستقبل وليس شئ منهما منكسفا او منخسفا الان وكذلك
الفلك قديم عنده وقابل الان لان يتحرك غدا وفي سائر الازمنة المستقبلة
مع انه ليس بمتحرك الان بالحركة الاستقبالية وكذلك الهيولى الاولى القديمة
لجسم معين قابلة لان تتصور بصورة النار والماء وسائر الصور الغير المتناهية
وليست متصورة الان بكل صورة واذا كان الامر كذلك فليس الامكان
والقوة والوجود والفعل شيئا واحدا ومن غير فرق في الامور القديمة
واجاب سمپلقيوس بان القول المذكور اي لا فرق بين الامكان والوجود
ليس مرضيا للمص بل انما هو قول انكساغورس وتامسطيوس ودموقريطس
قال الشارح وهذا الجواب ليس بشئ لان المص ذكر هذا القول في المتن
الرابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة على انه مسلم عنده واثبته فيه بان الامور
القديمة ليس فيها قوة التناقض قال فيه الامور القديمة اقدم بالذات
من الفاسدة ولا شئ من القديم بالقوة لان كل قوة مع المتناقضين اي
الوجود والعدم لان ما لا يمكن ان يوجد لا يوجد في شئ وكل ممكن يمكن
ان لا ينفعل فما يمكن ان يوجد يمكن ان يوجد وان لا يوجد وما يمكن ان يوجد
يمكن ان لا يوجد وما يمكن ان لا يوجد فاسد اما على الاطلاق او بوجه يقال
انه يمكن ان لا يوجد اما بحسب الكم او الكيف وما يفسد على الاطلاق يفسد

بحسب الذات فليس شيء من الفاسدات على الاطلاق قوة على الاطلاق
ولكن لا مانع من ان يكون لها قوة بالنظر الى شيء كالكيف او المكان فجميعها بالفعل
انتهى وقال تانذنش وبعض ان القول المذكور صادق بالنظر الى امكان
وجود الامور القديمة ووجودها بالفعل بمعنى انه لا فرق بين امكان
وجود الامور القديمة ووجودها بالفعل بل امكان وجودها ووجودها
بالفعل امر واحد لا بالنظر الى عوارضها فان امكان انكساف الشمس
وانخساف القمر ليس عين وجود الانكساف والانخساف فانهما ليسا
بقديمين وقال تولتش وبعض اخر ان الامكان والوجود في الامور
القديمة واحد بالذات وعلى الاطلاق اذا لوحظا بالذات يعني انه ما
يكون في شيء قديما وجودا كان او عرضا من اعراضه فوجوده وامكانه واحد
فكل ما يكون قديما فان كان ذاتا يكون وجوده وامكانه امرا واحدا بالذات
وان كان عرضا من الاعراض يكون علته قديمة البتة فيكون وجوده وامكا[نه]
امرا واحدا بالذات انتهى وقال الشارح انى اظن انه يجب ان تقسم الامور
القديمة كما قسمها المص الى المجردات العارية عن الهيولى بالكلية التي
لا تكون في المكان بالطبع ولا يصير حالها الزمان شيخا ولا يكون لها تبدل ما كما
قال المص في المتن المثنى من اول الفلكيات والى الجسمية كالاجسام الفلكية
المتبدلة بالحركة فقط كما قال في المتن السابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ولهذه
الاجسام القديمة قوتان احديهما ذاتية والاخرى عرضية كما ان كون القمر
منورا من الشمس ولا عارض له والهيولى الاولى من هذا القبيل فانها
قابلة لان تصور بهذه الصورة الجزئية او تلك وان لا تصور بشيء منهما بل
باخرى قال واذا تمهد هذا فاقول ان كان الكلام في القسم الاول من الامور
القديمة فلا شك انه لا يتغاير فيها الامكان اى القوة والوجود اى الفعل
لانه لو تغاير فيها الامكان والوجود اى القوة والفعل لكان فيها قوة الى شيء
لم تكن هي مالكة له والثاني مخالف لما صرح المص في المتن المنقول من تاسع
ما بعد الطبيعة وفي المتن الثلثين من الثاني عشر منه وان كان الكلام في القسم
الثاني فلا شك ايضا ان امكان الوجود الذاتي للاجسام القديمة ووجودها [الذاتي]
متحدان بالذات غير متغايرين لانه ان امكن ان يوجد الشمس او القمر بالوجود
الذاتي يكونان قديمين بالضرورة وان امكان وجود اعراضها ووجودها
كامكان كون القمر منورا من الشمس وكونه منورا بالفعل متغايران فاندفع
السؤال لانه انما يثبت التغاير بين امكان وجود اعراضها وبين وجودها
وليس الكلام فيه بل في التغاير بين امكان الوجود الذاتي وبين الوجود
الذاتي وهو لم يثبته ثم قال فان قلت ان العقول المحركة للافلاك تقدر
ان توجد حركات الافلاك الاستقبالية التي لم توجدها الى الان فيفتقر في الامور

في الامور القديمة اللاجسمية امكان الوجود العرضي والوجود العرضي ولا يكونان
متحدين فيكون ما نقلت عن المص من انه لا يتغاير فيها امكان الوجود
والوجود على الاطلاق باطلا قلت العقول المحركة للافلاك محركة اياها
بحركة دائمية بحيث لا يمكن ان لا تتحرك في وقت ما على ما قال المص في المتن السابع
عشر من تاسع ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخرى ولما كانت الحركة تقتضي التعاقب
والتدريج يكون حركاتها اليومية والاستقبالية بالنظر الينا لا بالنظر الى العقول
المحركة اياها لكونها فوق الزمان على ان المص لم يقل ان الامكان والفعل
متحدان في القدماء بل قال ان الامكان والوجود متحدان فيها وهو ضروري
في جميع القدماء من حيث انها قديمة انتهى وانا اقول ان قوله اذ لا فرق
بين الامكان والوجود المورد لاثبات ملازمة قول ذيموقريطوس واتباعه
ان كان الخلاء والمكان غير متناه يجب ان يكون الجسم ايضا غير متناه اما ان يكون
مذكورا ههنا بطريق النقل كما هو الظا او ذكره المص من عند نفسه لاثبات
ملازمتهم المذكورة فان كان الاول فيرد ان هذا القول ان كان صادقا
عندهم فلا يخلو اما ان يكون الاجسام الصغيرة الصلبة التي هي قديمة ومباد
لتكون العوالم الغير المتناهية عندهم ممكنة الاجتماع او ممكنة الافتراق
او ممكنة الاجتماع والافتراق فان كانت ممكنة الاجتماع يلزم ان تكون مجتمعة
دائما لا مفترقة ابدا اذ لا فرق بين امكان الاجتماع ووجود الاجتماع في الامور
القديمة كما انه لا فرق بين امكان تمكن الجسم في الخلاء القديم عندهم وتمكنه
فيه بالفعل فيلزم ان لا تفترق ابدا مع انها قد تفترق وقد تجتمع عندهم
على ما سبق مرارا وان كانت ممكنة الافتراق يلزم ان تكون مفترقة دائما
لا مجتمعة ابدا لعدم الفرق بين امكان الافتراق ووجوده في الامور
القديمة فيلزم ان لا تجتمع ابدا مع انها قد تفترق وقد تجتمع عندهم وان
كانت ممكنة الاجتماع والافتراق يلزم ان تكون مجتمعة ومفترقة معا فيلزم
اجتماع الضدين في ان واحد وهو مستحيل وما قال الشارح وغيره من انه لما
لا فرق بين امكان الوجود الذاتي والوجود الذاتي فليس بشيء لانه
ح لا يثبت الملازمة اذ لا يلزم من عدم الفرق بين امكان الوجود الذاتي
والوجود الذاتي ان يكون الخلاء الغير المتناهي مملوا بالجسم وكون الجسم
متمكنا فيه لان كون الخلاء الغير المتناهي مملوا بالجسم ليس وجودا ذاتيا
للجسم ويرد عليهم ايضا على تقدير صدقه ان لا يوجد خلاء خال عن المتمكن
مع ان المستدلين به ذهبوا الى وجوده واستدلوا عليه بانه لو لم يوجد
خلاء خال عن المتمكن لما امكن حركة الاجسام من مكان الى مكان وان كان
الثاني فهو بط ايضا لانه لا يستلزم المدعى وكل دليل لا يستلزم المدعى بط
فهذا القول بط

الفصل الخامس في تفتيش الاراء السابقة للقدماء في غير المتناهي

قال المتن الخامس والثلثون لا يمكن ان يكون غير المتناهي جوهرا منفصلا عن
المحسوسات لانه ان لم يكن كما متصلا ولا كثرة بل جوهرا لا عرضا لا يكون قابلا
للانقسام لانه قابل الانقسام اما كم متصل او كثرة ولو لم يكن قابلا للانقسام
لا يكون غير متناه الا كما ان اللفظ غير مبصر لكن المثبتين لغير المتناهي لا يقولون
كذا ونحن لا نبحث عنه ههنا بل عما لا يمكن تجاوزه **اقول** قال الش رح لما فرغ
من نقل اراء القدماء في غير المتناهي وادلتهم وقد كان اراءهم اثنان
احدهما للفيثاغورسيين وافلاطون القائلين بانه جوهر موجود بالذات
منفصل عن المحسوسات والثاني للحكماء الباحثين عنه على مقتضى علم الطبيعة
كثاليس وانا قسيمنس و[وانا قسيماندروس] وانا تجاغوراس وذيموقريطس ولاجيوس وابيقورس
القائلين بانه عرض موجود في الجوهر قائم به او قل هو جسم او نحن متصف
بعدم التناهي وكانا غير مقبولين عنده شرع ان يبطلهما فبدأ بابطال
الاول ههنا وفصل في هذا المتن امورا ثلثة عين دعواه واستدل عليها
ههنا بدليل واجاب عن سؤال مقدر فادعى اولا وقال لا يمكن ان يكون
غير المتناهي جوهرا منفصلا عن المحسوسات ثم استدل عليه بقوله لانه غير
المتناهي لو لم يكن كما متصلا ولا كثرة اي عددا بل جوهرا لا عرضا لا يكون قابلا
للانقسام هذه صغرى اثبتها بقوله لانه قابل الانقسام اما كم متصل وعدد
واذا لم يكن غير المتناهي كما متصلا ولا عددا بل جوهرا لا يكون قابلا للانقسام
~~هذه صغرى اثبتها بقوله لانه قابل الانقسام اما كم متصل او عدد واذا لم يكن~~
~~غير المتناهي كما متصلا ولا عددا بل جوهرا لا يكون قابلا للانقسام~~ واذا لم يكن
قابلا للانقسام لا يكون غير متناه فلو لم يكن غير المتناهي كما متصلا ولا عددا
بل جوهرا لا عرضا لا يكون غير متناه والتالي بط فكذا المقدم فثبت ان غير
المتناهي ليس بجوهر فبطل ما قال الفيثاغورسيون وافلاطون من انه جوهر
منفصل عن المحسوسات اقول لم يقل الفيثاغورسيون ان غير المتناهي جوهر
منفصل عن المحسوسات فانهم على ما نقل عنهم المص في المتن الخامس والعشرين
ذهبوا الى انه في المحسوسات لانهم لم يجعلوا العدد منفصلا والى ان ما يوجد
خارج الفلك جسم غير متناه والجسم محسوس فما نقل عنهم ههنا مخالف
لما نقل عنهم في المتن المذكور نعم قال افلاطون غير المتناهي يوجد في المثل
الغير المحسوسة كما نقل عنه المص في المتن المذكور ولقد اصاب فيه فان
مراده من المثل هي صور علم الله تعالى عليها قال جم غفير من الحكماء وهي غير
متناهية فيه وهذه الصور هي التي سماها الصوفيون اعيانا ثابتة وان قال
المص اني اعرف بمراد افلاطون من سائر الناس لاني قرأت عليه عشرين
سنة وسمعت منه ان مراده منها هي الصور الموجودة في الخارج وانا
لا اكذب في هذا القول شهادة الخصم وتعديل الش هذه مردود ولا يسمع

لا يسمع فان قلت نعم قال الفيثاغورسيون ان غير المتناهي في المحسوسات
لكنهم قالوا ان الزوج اي الهيولى التي هي جوهر قابل للانقسام الى غير النهاية
وان الجسم غير متناه مع قطع النظر عن عروض الكم المتصل والمنفصل
عليهما وان كان غير المتناهي جوهرا لا عرضا اي كما متصلا او منفصلا
لا يكون قابلا للانقسام وكذا كان يقول افلاطون ولما كانا يقولان كذا
ردهما في هذا المتن بناء على قولهما هذا قلت قولهم بمثل هذا الكلام غير معلوم
ونقل المص عنهم هذا الكلام غير مسموع بل مراد الفيثاغورسيين من قولهم
ان في خارج الافلاك جسم غير متناه ان فيه جسم غير متناهي المقدار
لا ان نفس جوهر الجسم غير متناه ومرادهم ومراد افلاطون من قولهم
الهيولى قابلة للانقسام الى غير النهاية انها قابلة للانقسام اليه بواسطة
الكم المتصل ومراد افلاطون من قوله المثل غير متناهية بالعدد لا مع النظر [غير متناهية م]
عنه واذا كان مرادهم هذا لا يرد رد المص عليهم اصلا قال الش رح ولما
كان لاحد ان يورد على قوله واذا لم يكن قابلا للانفصال لا يكون غير متناه
انه ليس بكلي لانه بعض اللاقابل للانفصال كالنقطة ليس بمتناه كما مر
ولعل الفيثاغورسيين وافلاطون ارادوا بغير المتناهي حين قالوا
هو جوهر هذا المعنى السلبي فلا يكون قولهم باطلا اجاب بانه لم يريدوا
به هذا المعنى السلبي بل العدولي المبحوث عنه ههنا والى هذا اشار بقوله
الا كما ان اللفظ غير مبصر اي واذا لم يكن قابلا للانقسام لا يكون غير متناه
بمعنى من المعاني الا بالمعنى السلبي لعدم التناهي كما يقال للفظ انه غير مبصر بمعنى
انه ليس بمبصر لكن المثبتين لغير المتناهي لا يقولون كذا ولا يريدون به هذا
المعنى ونحن لا نبحث عنه ههنا بل عما لا يمكن تجاوزه **المتن السادس والثلثون**
قال المص ولو كان غير المتناهي بالعرض لا يكون مبدا للاجسام من حيث انه
غير متناه كما لا يكون غير المبصر مبدا للكلام مع ان الصوت غير مبصر وايضا
اذا لم يكن العدد والكم المتصل جوهرا فكيف يمكن ان يكون غير المتناهي
الذي هو حال لهما جوهرا بل يجب ان يكون اولى منهما **اقول** بعد ما رد في المتن
السابق على الفيثاغورسيين وافلاطون رد ههنا على القدماء الذين
لم يقولوا بان غير المتناهي جوهر موجود بالذات بل هو عرض موجود
فيه اي بمقدار الجسم وقالوا ان هذا الجسم كالماء على قول ثالس والهواء
على قول انكسيمنس والمتوسط على قول انكسيماندروس غير متناه بالعرض
اي بمقداره الموجود فيه لا بذاته ثم يبطل قول الفيثاغورسيين وافلاطون
بدليل ثان فقال اولا لو كان غير المتناهي بالعرض لا يكون مبدا للاجسام
من حيث انه غير متناه يعني لو كان غير المتناهي غير متناه يكون عرضه اي المقدار
غير متناه لا يكون مبدا للاجسام الطبيعية من حيث انه غير متناه المقدار

بل مبدأيها هو الجسم الذي يوجد فيه المقدار الغير المتناهي مثلا الماء الذي
جعله ثالث مبدأ لسائر الاجسام الطبيعية ليس هو مبدأ لها من حيث
انه غير متناه المقدار لان مفهوم غير متناه المقدار عارض له بل مبدأها
هو الماء الذي هو موضوع هذا المفهوم ثم نور تقريبا بالنظير وقال كما لا يكون
غير المبصر مبدأ للكلام مع ان الصوت غير مبصر يعني كما ان الصوت
مبدأ للكلام من حيث انه غير مبصر فانه مبدأ له بذاته لا من هذه الحيثية بل هو
يكون مبدأ له ولو كان مبصرا كما انه مبدأ له مع كونه مسموعا فكذا لا يجوز
ان يقال الماء مثلا مبدأ لسائر الاجسام من حيث انه غير متناه وان
كان غير متناه في نفس الامر فانه مبدأ لها بذاته لا من هذه الحيثية بل هو
يكون مبدأ لها ولو كان متناهيا لان التناهي وعدمه من اعراضه بل من اعراض
عرضه وكونه مبدأ لها كونه مادة وجزءا لها وهو يصح ان يكون مادة وجزءا
لها سواء كان متناهيا او لا متناهيا فلو كان غير متناه بالعرض كما قالوا
لا يكون مبدأ بوجه ما للاجسام من حيث انه غير متناه والتالي بط فكذا
المقدم هكذا شرحه بعضهم وشرحه الشارح بانه لا يمكن ان يكون غير المتناهي
عرضا لان الذين وضعوه كذا قالوا انه مبدأ للاجسام الطبيعية وجزء
لها لكنه لو وضع ان يكون عرضا كما قالوا لا يكون غير المتناهي مبدأ لها
من حيث انه غير متناه بل الجسم الذي يوجد فيه العرض الغير المتناهي مثلا
انا قسمنس وضع الهواء الغير المتناهي مبدأ لجميع الاجسام الطبيعية
ونحن نقول انه ليس بمبدأ لها من حيث انه غير متناه لان غير المتناهي
عارض له بل المبدأ انما هو الهواء الذي هو موضوع العرض الغير المتناهي
كما ان الصوت غير مبصر ومبدأ للكلام في نفس الامر لكنه ليس بمبدأ
من حيث انه غير مبصر لان غير المبصر عارض له كما هو عارض للروايح و
الطعوم وانا اقول مرادهم من قولهم غير متناهي المقدار مبدأ للاجسام
ذات غير المتناهي المقدار مبدأ لا من حيث انه غير متناهي المقدار
كما يقال الموسيقي بنى بيتا ويراد به نفس الموسيقي بناه لا الموسيقي من حيث
انه موسيقي فاندفع اعتراض المص ولو لم يكن بيان المراد جوابا عن الاكثر
لكان كثير من اقوال المص باطلة فانه يرد عليها اعتراضات لا يجاب عنها
الا ببيان مراده ثم اذا قال وايضا اذا لم يكن العدد والكم المتصل
جوهرا الى اخره رجع الى ابطال رأي الفيثاغورسيين وافلاطون
بدليل ثان توضيحه اذا كان امران بحيث يكون احدهما موضوعا للاخر
والاخر حالا من احواله فاذا لم يمكن ان تكون الموضوع جوهرا موجودا
بالذات فبالطريق الاولى لا يمكن ان تكون ايضا الحال ايضا جوهرا لكن
العدد والكم المتصل فيما نحن فيه موضوعان وغير المتناهي حال من احوالها

وغير مبصر ولا يجوز ان يقال الصوت مبدأ للكلام

من احوالهما واذا لم يمكن ان يكونا جوهرا موجودا بالذات فبالطريق الاولى
لا يمكن ان يكون غير المتناهي الذي هو صفة لهما جوهرا موجودا بالذات
لكن المقدم حق فكذا التالي اقول قد عرفت ان الفيثاغورسيين وافلاطون
لم يقولوا ان الجوهر غير متناه بنفسه بل غير متناه بمقداره فاندفع
ايراد المص عليهم المتن السابع والثلثون قال وظاهر ايضا انه لا يمكن
ان يكون غير المتناهي جوهرا موجودا بالذات ومبدأ والا لكان بسيطا
فح لا يخلو اما ان يكون قابلا للانقسام او لا فان كان قابلا له يلزم ان يوجد
امور كثيرة غير متناهية لان لغير المتناهي القابل للانقسام اجزاء وكل
جزء من اجزائه غير متناه كما ان كل جزء من الماء ماء لان غير المتناهي
وماهيته امر واحد واللازم محال لان غير المتناهي لا يمكن ان يكون كثيرا
فلا يكون قابلا للانقسام وان لم يكن قابلا للانقسام يلزم ان لا يكون غير متناه
لانه يجب ان يكون كميا اقول هذه الترجمة ليست ترجمة لعين عبارة المص
لانها هي مشوشة لكنها عين ما اراده منها يدعي ههنا ايضا بطلان ما ذهب
اليه الفيثاغورسيون وافلاطون من ان غير المتناهي جوهر موجود بالذات
ومبدأ للاجسام الطبيعية ويستدل عليه بدليل ثالث ويقول والا اي
ان كان غير المتناهي جوهرا موجودا بالذات ومبدأ لكان بسيطا لانه مبدأ
اول وكل مبدأ اول بسيط لانه يتركب منه المركبات ولا يتركب هو من شيء
كما ان الهيولى الاولى والاجسام الصغيرة الصلبة والاجزاء المتشابهة بسائط
غير مركبة من شيء عند قائليها فاذا كان بسيطا غير مركب من شيء فلا يخلو اما ان
يكون قابلا للانقسام كما كان يقول اصحاب هذا الرأي على ما سينقل عنهم
المص في المتن الاتي او لا فان كان الاول يلزم ان يوجد امور كثيرة غير
متناهية لان لغير المتناهي القابل للانقسام اجزاء وكل جزء من اجزائه
غير متناه كما ان كل جزء من اجزاء الماء ماء لان فرد غير المتناهي وماهيته
امر واحد لانه ثبت انه بسيط وكل بسيط يصدق على كل جزء من اجزائه
اسم الكل كما يصدق الماء على كل جزء من اجزائه فان هذا خاصة البسائط
ولهذا فرق المص بين البسيط والمركب بان البسيط عين ماهيته بخلاف
المركب حيث قال في المتن الثامن والتاسع من ثالث النفس وفي المتن
الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة النفس وماهيته امر واحد والانسان زيد
مثلا وماهيته ليسا بامر واحد يعني ان كل بسيط عين ماهيته وكل مركب
مغاير لماهيته ولما كان كل جزء من اجزاء غير المتناهي غير متناه كما ان كل جزء
من الماء ماء يلزم ان يوجد امور كثيرة غير متناهية بل امور غير متناهية بمرات
غير متناهية واللازم بط لان غير المتناهي لا يمكن ان يكون كثيرا فضلا عن
ان يكون غير متناه بمرات غير متناهية فلا يكون قابلا للانقسام وان لم يكن

قابلا للانقسام يلزم ان لا يكون غير متناه لانه يجب ان يكون كميا واللازم باطل
لانه خلاف المفروض اقول ان انكساغورسيين انما قالوا الجسم الذي
في خارج الافلاك والزوج اي الهيولى غير متناهيين ولم يريدوا بقولهم
هذا ان نفس الجسم المذكور وذات الهيولى غير متناهيين بالذات
بدون عروض المقدار بل ارادوا ان الجسم المذكور غير متناه المقدار
والهيولى غير متناهي الانقسام بسبب عروض الكم المتصل وانما قال
افلاطون ان الكبير والصغير اي الهيولى والمثل اي الصور العلمية الالهية
غير متناهيين ولم يرد بما قال ان نفس الهيولى غير متناهية بالذات
وانفس المثل غير متناهية بالذات بل اراد ان الهيولى غير متناهي
الانقسام بسبب عروض الكم المتصل عليها والمثل غير متناهية بالعدد
واذا كان الامر كذلك يكون هذا المتن ساقطا فاسدا المتن الثامن
والثلثون قال المص فغير المتناهي عرض لكن ان كان كذا فقد ذكر انه
لا يمكن ان يكون مبدأ بل الذي يعرض له كالهواء او الزوج فالقائلون
به يقولون على خلاف العقل كما قال انكساغورسيون لانهم جعلوا غير
المتناهي جوهرا وقابلا للانقسام معا اقول يريد ان وجد غير المتناهي
فلا يخلو اما ان يكون جوهرا كما قال انكساغورسيون وافلاطون او عرضا
كما قال القائلون على مقتضى علم الطبيعة لكن قد ثبت انه ليس بجوهر فيكون
عرضا لكن اذا كان عرضا فقد بين انفا انه لا يمكن ان يكون مبدأ كما
كان يقول القائلون به لان العرض لا يمكن ان يكون مبدأ للاجسام
الطبيعية بل المبدأ انما هو معروضه سواء كان جوهرا محسوسا كالهواء
او لا محسوسا كالزوج اي الهيولى واذا كان الامر كذلك فالقائلون
بان غير المتناهي عرض ومبدأ قولهم باطل لانهم يقولون على خلاف مقتضى
البرهان العقلي كانكساغورسيين القائلين على خلاف مقتضاه ايضا لانهم
جعلوا غير المتناهي جوهرا منفصلا عن المحسوسات وقابلا للانقسام معا
وهما متنافيان لان الانقسام تابع للكم والجوهر المنفصل عن المحسوسات ليس
بكم ولا يوجد فيه كم اقول يندفع هذا القول ايضا بما قررنا من بيان مرادهم
المتن التاسع والثلثون قال المص وبحث ان غير المتناهي هل يوجد في الرياضيات
وفي المعقولات والاشياء التي ليس لها كم متصل اصلا ام لا بحث كلي اعم
ونحن نبحث هيهنا عن المحسوسات والاشياء التي نجعل بعضها علمها بمعنى هل
يوجد جسم غير متناه في النمو ام لا اقول يريد ان بحث ان غير المتناهي هل
يوجد في الامور الرياضية التي لها مادة وكم متصل خيالي ان وفي المعقولات
اي الاشياء التي ليس لها مادة وكم متصل اصلا لا خارجي ولا خيالي ولا
عقلي بحث كلي اعم من بحث العلم الطبيعي لا ينبغي ان يورده هيهنا بل ينبغي ان يذكر

ان يذكر في علم اعلى من علمنا هذا كما ذكره المص في بعض كتب ما بعد الطبيعة
التي صنفها في مقابلة انكساغورسيين على ما اتفق عليه جمهور العلماء والمؤرخين
ولا توجد الآن ونحن نبحث هيهنا بالقصد عن المحسوسات اي الاجسام
الطبيعية التي نجعل علمها هيهنا ونقول هل يوجد جسم غير متناه في النمو اي
الاقطار الثلثة الطول والعرض والعمق ام لا المتن الاربعون والواحد
والاربعون قال المص فيرى للناظرين في مثل هذه الاشياء نظرا منطقيا ان لا يكون
شيء منها غير متناه لانه اذا كان تعريف الجسم هو المحاط بالسطح ولا يكون جسم
ما عقليا كان او حسيا غير متناه وليس عدد ومنفصل ايضا غير متناه لان العدد
اما قابل العد او معدود فلما كان قابل العد يمكن ان يعد ويتجاوز غير
المتناهي اقول يعني اذا كان الامر كما ذكرنا فنقول يرى للناظرين في الاجسام الطبيعية
نظرا منطقيا اي كليا اعم شاملا للنظر الطبيعي والرياضي وما بعد الطبيعي انه لا يكون
شيء منها غير متناه اما اولا فلان تعريف الجسم عقليا كان او حسيا هو المحاط
بالسطح ولا شيء من المحاط بالسطح عقليا كان او حسيا غير متناه بالفعل فلا شيء
من الجسم عقليا كان او حسيا بغير متناه بالفعل اما الصغرى فثبت بان تعريف
مطلقا هو المحاط بالنقاط وتعريف السطح المستوي مطلقا هو المحاط بخط
واحد وخطوط والسطح المستدير الكري مطلقا هو الذي ينتهي اليه الخطوط
المخرجة من مركز الكرة فتعريف الجسم مطلقا اي عقليا كان او حسيا هو المحاط
بسطح واحد كالكرة او السطوح كالمخروط والاسطوانة والمربع وغيرها
والكبرى بينة اقول القدماء الذين يقولون بعدم تناهي الجسم بالمقدار
لا يكون هذا التعريف صحيحا عندهم فلا يكون هذا الدليل المبني عليه حجة
عليهم واما ثانيا فلان العدد ليس غير متناه بالفعل لانه اما يؤخذ منفصلا
اي ملحوظا في الذهن فقط او من حيث يعرض للمعدودات والعدد الملحوظ
منفصلا لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل لانه ليس موجودا في الخارج
وكذا المأخوذ من حيث يعرض للمعدودات لان الاعداد الملحوظة بهذا الوجه
هي الاشياء المعدودة والاشياء المعدودة يمكن ان تعد بالفعل و
تتجاوز وكل ما يمكن ان يعد ويتجاوز ليس بغير متناه بالفعل فلا يمكن
ان يوجد عدد غير متناه بالفعل هكذا قال الشارح اقول القائلون
بعدم تناهي المعدودات بالفعل يقولون انها غير متناهية بالعدد بالفعل
في نفس الامر سواء عدد ناها ام لا وترجم ابن رشد المتن الحادي والاربعين
بان العدد ايضا لا يمكن ان يكون منفصلا وغير متناه بالفعل لان العدد
والذي له العدد معدود فان امكن ان يعد المعدود لا امكن الوصول الى غير
المتناهي وقال في شرحه المترجم بالآتين لما بين ان الكم المتصل ليس بغير
متناه بالفعل شرع ان يبين ان الكم المنفصل اي العدد ايضا ليس بغير متناه

بالفعل وقال العدد ايضا لا يمكن الى اخره يعني لا يمكن ايضا ان يوجد
عدد منفصل عن المادة او لا منفصل عنها غير متناه بالفعل لان العدد
والمعدود بالفعل تحيث يتم التعداد واذا فرض ان كل عدد قابل التعداد
معدود بالفعل
وكل قابل التعداد يمكن ان يعد فاذا فرضنا ان يوجد عدد غير متناه
بالفعل يكون تعداده والتجاوز عنه ممكنا وهو محال فالعدد ليس بغير
متناه بالفعل اقول ان اراد بقوله واذا فرض ان كل عدد قابل التعداد
الى اخره ان كل عدد متناه قابل التعداد بتعداد متناه وكل قابل
التعداد بتعداد متناه يمكن ان يعد بتعداد متناه يكون قوله فاذا فرضنا
ان يوجد عدد غير متناه بالفعل يكون تعداده بتعداد متناه والتجاوز
عنه ممكنا باطلا لاستحالة تعداد عدد غير متناه بتعداد متناه بديهة و
ان اراد ان كل عدد متناهيا كان او غير متناه قابل التعداد بتعداد
غير متناه او متناه
وكل قابل التعداد بتعداد غير متناه او متناه ~~وكل قابل التعداد بتعداد~~
~~غير متناه او متناه~~ يمكن ان يعد بتعداد غير متناه او متناه يكون قوله
فاذا فرضنا ان يوجد عدد غير متناه بالفعل يكون تعداده والتجاوز
عنه ممكنا فاسدا لانه اذا فرض ان يوجد عدد غير متناه بالفعل وغير المتناهي
لا يمكن ان يتجاوز نعم يكون تعداده بتعداد غير متناه ممكنا لكنه ليس بمحال
لا يكون التجاوز عنه ممكنا لان العدد فرض غير متناه بالفعل
فان ماله تعداد غير متناه بالفعل غير متناه بالفعل فلا يتفرع عليه قوله
فالعدد ليس بغير متناه بالفعل وكذا نقول لو اراد ان كل عدد غير متناه
بالفعل قابل التعداد بتعداد غير متناه **المتن الثاني والاربعون** ويظهر
للناظرين نظرا طبيعيا ازيد ان شيئا منها ليس بغير متناه لانه لا يمكن ان يكون
مركب ولا بسيط كذلك لان الجسم المركب لا يكون غير متناه وان كان اجزاؤه
متناهية بالعدد لانه يجب ان يكون الاضداد كثيرة ومتساوية دائما وان
لا يكون واحد منها غير متناه لانه ظاهر ان غير المتناهي يغلب ويفسد المتناهي
وان كانت القوة الكائنة في جسم واحد ازيد من قوة الاخر كما لو كان النار
متناهية والهواء غير متناه وكانت قوة النار المساوية للهواء المساوي
لها ازيد من قوته باضعاف معدودة **اقول** قال الشارح يستدل بالادلة
الطبيعية الثلثة الماخوذة من المبادي المختصة بعلم الطبيعي على ان جسما ما
طبيعيا بسيطا كان او مركبا ليس بغير متناه بالفعل يستدل اولا بالدليل
الماخوذ من الكيفيات الفاعلة والمنفعلة وثانيا بالامكنة الطبيعية المخصوصة
بالاجسام وثالثا بالدليل الماخوذ من ميلها الطبيعي الى امكنتها الطبيعية فادعى
اولا في هذا المتن ان شيئا من الاجسام الطبيعية ليس بغير متناه بالفعل
واستدل عليه بالدليل الماخوذ من الكيفيات الفاعلة والمنفعلة ثم اجاب
عن سؤال وارد على هذا الدليل وقال اولا ويظهر للناظرين نظرا طبيعيا

طبيعيا ازيد ان شيئا من الاجسام الطبيعية ليس غير متناه بالفعل ثم استدل
عليه بانه لو كان جسم ما غير متناه بالفعل فلا يخلو اما ان يكون بسيطا او مركبا
لكنه لا يمكن ان يكون بسيطا ولا مركبا فلا يكون جسم ما غير متناه بالفعل اما
الملازمة فبينة واما بطلان كونه بسيطا فسيجيء واما بطلان كونه مركبا فلانه
لا يخلو من ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية بالعدد او متناهية به لكنه
لا يمكن ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية بالعدد لما برهن المص في المتن
الخامس والثلثين وفيما بعده من الكتاب الاول من الثمانية على بطلان
مذهب انكساغوراس وذيموقراطيس القائلين بان مبادي الاجسام
الطبيعية غير متناهية بالفعل اقول لم يبرهن المص في المتن المذكور ولا
فيما بعده ~~الطبيعية~~ على بطلان مذهب ذيموقراطيس بل على بطلان مذهب انكساغوراس
فقط ثم قال الشارح في شرح المتن المذكور فقط لا في شرح ما بعده وبهذا
الدليل اي المذكور في المتن المذكور يبطل ايضا ما ذهب اليه ذيموقراطيس
ولاجيوقس وابيقورس من ان مبادي الاجسام الطبيعية جسيمات صغيرة
غير منقسمة لا متناهية وقد كتبنا نحن فيه ان الدليل المذكور لا يبطل مذهبهم
فارجع اليه وانظر ان شئت ثم قال ولا يمكن ايضا ان يكون مركبا من اجزاء
متناهية بالعدد مثلا من العناصر الاربعة التراب والماء والهواء والنار
واما الفلك فهو اما عنصر منها او حاصل منها على ما ذهب اليه الحكماء الذين ناظر
معهم المص ههنا لان هذه الاجزاء المتناهية بالعدد لا تخلو من ان يكون كلها
متناهية المقدار بالفعل ويكون كلها او بعضها فقط غير متناهية المقدار
بالفعل فان كانت كلها متناهية المقدار بالفعل فلا يمكن ان يحصل منها جسم
غير متناه المقدار بالفعل والا لكان المعلول اكمل من علته بمراتب غير متناهية
وهو باطل اقول ان كون المعلول اكمل من بعض علله غير منكر فان الاجسام المركبة
اكمل من عللها المادية وقد اقر به الشارح فيما مضى فان قلت نعم كونه اكمل
من علله المادية في الجملة غير منكر واما كونه اكمل منها بمراتب غير متناهية
فمنكر قلت هذا الاستبعاد بلا بيان بل محتاج الى البرهان فالصواب ان يقال
مقام والا لكان المعلول الى اخره لانه لما كانت الاجزاء متناهية بالعدد
وبالمقدار لا يمكن ان يحصل من انضمامها امر غير متناهي المقدار وهو امر ظاهر
غني عن البيان وان كان كلها غير متناهية المقدار فبيان في بطلانه وان كان
بعضها فقط غير متناهي المقدار بالفعل والاخر متناهي المقدار فلا يمكن ايضا
ان يحصل جسم مركب غير متناهي المقدار واستدل عليه المص ههنا بان الجسم
المركب مركب من الاجزاء الجوهرية المتضادة المتخالطة بعضها مع البعض
وهو انما يكون اذا اثر كل منها بقوته الفاعلة في اخر وتأثر بقوته المنفعلة
منه تاثيرا وتأثرا على السوية والاعتدال بوجه ما ولو كان بعض الاجزاء

فقط غير متناهي المقدار بالفعل والاخرى متناهية المقدار لا يمكن ان يحصل
مثل هذا الاعتدال والتسوية بينهما لان الكل متناهي المقدار يغلب جميع
سائر الاجزاء المتناهية المقدار ويحولها الى طبيعته البتة فيفسد الجسم المركب
مثل هذه الاجزاء اقول ان اردت بقولك لان الجزء اللامتناهي
المقدار يغلب سائر الاجزاء المتناهية المقدار ويحولها الى طبيعته البتة
في الحال فيفسد الجسم المركب في الحال فائت بدليل ان كنت صادق المقال
وان اردت يغلب ويحول بعد مضي زمان فيفسد الجسم المركب بعده
فلا ينكره جميع القدماء بل الكثيرون يقرون بوقوعه بعد تعاقب الازمان
والادوار كما نقل الشارح عنهم فيما مر ولما كان لاحد ان يقول لو كان
احد اجزاء الجسم غير متناهي المقدار وبواقيها متناهي المقدار لا يلزم
انه لا يحصل جسم مركب غير متناهي المقدار بالفعل لان قوى بعض الاجزاء
المتخالطة التي تفعل وتنفعل بسببها تلك الاجزاء كقوة يبوسة النار
مثلا اقوى واشد وبعضها اضعف كرطوبة الهواء فيبوسة النار الاشد
يمكن ان تكون مقابلة لرطوبة الهواء ويؤثر كل واحد في آخر ويتأثر منه
تأثيرا وتأثرا على التسوية والاعتدال بوجه ما فلا يفسد الجسم المركب
منها ومن سائر الاجزاء وان كان الهواء غير متناهي المقدار وبواقيها
متناهي المقدار اجاب المص بان هذا انما يمكن ان يكون اذا كان ازدياد
حسبهم بمرتبة ومقدار معين واما اذا كان ازدياد احدهما من الاخر بمقدار
غير متناه بالفعل كما فيما نحن فيه فلا يمكن لانه وان كان القوة الفاعلة
للجسم الغير المتناهي المقدار اضعف من القوة الفاعلة للجسم المتناهي المقدار
لكنه انما تكون اضعف بدرجات ومراتب معدودة معينة والجسم الغير
المتناهي المقدار لما كان غير مقدر ولا ذا نهاية بالفعل يكون مجموع قوته
غير مقدر ولا ذا نهاية بالفعل فيغلب الجسم المتناهي المقدار الذي قوته
اشد من قوة الجسم الغير المتناهي المقدار بدرجات معدودة معينة
فيحوله البتة الى طبعه فيفسد الجسم المركب الغير المتناهي المقدار بالفعل
مثلا ليكن الهواء غير متناهي المقدار والنار متناهية ولنأخذ من الهواء
الغير المتناهي قسما معينا مقدرا بمقدار معين ومن النار قسما معينا مقدرا
بمثل مقدار قسم النار ولنفرض ان قوة النار ازيد من قوة الهواء بخمس
درجات واذا ضم الى القسم المعين من الهواء الف اقسام اخر كل واحد
منها مثله تكون قوة مجموع هذه الاقسام من الهواء ازيد من قوة النار التي كانت
ازيد من قوة الهواء بخمس درجات فانه يستحيل مجموع النار ازيد من يستحيل
شرارة بلا ريب فاذا ضم الى الاقسام المذكورة من الهواء اقسام غير
متناهية المقدار وقيس بالنسبة الى مجموع النار المتناهي المقدار يغلب

النار المتناهي المقدار
يغلب مجموع الهواء الغير المتناهي المقدار فيحولها الى طبعها قطعا فيفسد الجسم
المركب من الهواء الغير المتناهي المقدار ومن سائر الاجسام المتناهية المقدار
اقول يرد على هذا ما مر قريبا قال الشارح لا يقال ان العناصر لا تفعل ولا
تنفعل بكليتها بل باطرافها واجزائها وتماسها فقط لان المركب يحصل بالتماس
الطبيعي والاطراف والاجزاء المتماسة سواء كانت لغير المتناهي او للمتناهي
متناهية فلا يلزم ان يغلب الجسم الغير المتناهي الجسم المتناهي ويحوله الى طبعه
حتى يلزم منه ان يفسد الجسم المركب الغير المتناهي المقدار لانا نقول اطراف
الجسم الغير المتناهي واجزاؤه تؤثر تأثيرا ازيد من اطراف الجسم المتناهي واجزائه
لانها تفعل وتؤثر بحسب قوة الكل اقول يرد على هذا ايضا ما مر بالطريق
الاولى المتن الثالث والاربعون قال المص ويستحيل ان يكون كل واحد منها
غير متناه لان الجسم هو الممتد في كل جهة وغير المتناهي هو الممتد الى غير النهاية
فيكون الجسم الغير المتناهي ممتدا في كل جهة الى غير النهاية اقول يثبت ههنا
انه يستحيل ان يكون كل جزء من اجزاء الجسم المركب المذكور غير متناهي المقدار
بان الجسم مطلقا هو الممتد في كل جهة اي الفوق والتحت والقدام والخلف
واليمين اي المقدر بمقادير ثلثة الطول والعرض والعمق وغير المتناهي
بالفعل هو الممتد الى غير النهاية بالفعل فالجسم الغير المتناهي بالفعل هو الممتد
في كل جهة الى غير النهاية بالفعل هذا ما قال المص ولم يكمل الدليل فقصر قصورا
عظيما وينبغي لنا ان نكمله على الوجه الذي اراده فنقول وكل ما يمتد في كل
جهة الى غير النهاية بالفعل يملو جميع الامكنة بالضرورة فلو كان جزءا المركب غير
متناهيين وكان احدهما مالئا لجميع الامكنة لزم ان يتداخلا وهو محال او يكون
كل واحد منهما متناهيا وهو محال ايضا لانه خلاف المفروض على انه لو كان
احد اجزاء المركب المذكور غير متناه المقدار من كل جهة بالفعل لا يمكن
ان ينضم اليه جسم اخر متناهيا كان او غير متناه والا لكان متناهيا لكن
لما كان يجب ان يتركب المركب من الاجزاء الغير المتناهية المقدار على فرض
يجب ان ينضم اليه البتة جزء اخر غير متناهي المقدار او اجزاء اخر غير متناهية المقدار
فيلزم انه لا يمكن ان ينضم اليه جسم اخر اصلا وانه يجب ان ينضم اليه جسم او
اجسام غير متناهية المقدار واللازم محال بالبديهة فكذا الملزوم اقول للخصم
ان يقول لا يلزم من كون الجسم هو الممتد في جهات الطول والعرض والعمق
وكون غير المتناهي بالفعل هو الممتد الى غير النهاية ان يكون الجسم الغير المتناهي
ممتدا في كل جهة الى غير النهاية لان الجسم الطويل العريض العميق لو كان
غير متناه يمكن ان يكون في جهة الطول فقط او من جهة الطول والعرض فقط
او من جهة الطول والعرض والعمق جميعا فلو كان غير متناه بالفعل لا يلزم
ان يكون ممتدا في كل جهة الى غير النهاية بل اما ان يكون كذا او يكون ممتدا

الى غير النهاية فى الطول فقط كاسطوانة متناهية عرضا وعمقا غير متناه
طولا او يكون ممتدا الى غير النهاية فى الطول والعرض فقط لا فى العمق
كعمود متناه عمقا غير متناه طولا وعرضا ولا يلزم المحال المذكور فى الشرح
على الشقين الاخيرين المتن الرابع والاربعون قال المص ولا يمكن ايضا
ان يكون جسم ما بسيط غير متناه لا ما يكون مغايرا للعناصر ويكون
هى منه كما قال بعضهم ولا على الاطلاق لان البعض يجعل هذا غير متناه
لا الهواء ولا الماء لئلا يفسد غير المتناهى ما سواه لان بينهما تضادا كما
ان الهواء بارد والماء رطب والنار حارة اذ لو كان شئ منها غير متناه
لافسد ما سواه ويقولون انه شئ اخر يكون منه هذه اقول شرع ان يثبت
ههنا الشق الثانى اى عدم امكان كون الجسم البسيط غير متناه ولما كان
يؤخذ الجسم البسيط على ضربين احدهما واحد من العناصر الاربعة والثانى
جسم مغاير لها متوسط بين الهواء والنار ارق من الهواء واغلظ
من النار كما كان يقول انا قسماندروس وذهب الى انه مبداء يكون منه
العناصر الاربعة وساير الاجسام الطبيعية وانه غير متناه بالفعل اراد
المص ان يبين انه ليس شئ منها غير متناه فقال لا يمكن ان يكون جسم ما
بسيط غير متناه بالفعل لا على الاطلاق ولا المتوسط الذى قال به انا قسماندروس
ثم ذكر سبب ذهاب انا قسماندروس الى كون هذا المتوسط غير متناه
لا الى كون عنصر من الاربعة كذلك وقال لئلا يفسد غير المتناهى ما سواه
اى انما جعل البعض اى انا قسماندروس هذا المتوسط البسيط غير متناهى
المقدار بالفعل ولم يجعل عنصرا من العناصر كذلك لئلا يفسد ما هو غير متناه
منها بواقيها لان العناصر متضادة كما ان الهواء بارد اى عند انا قسماندروس
لا عند المص فانه عنده رطب حار حرارة قليلة والماء رطب والنار
حارة واذا كان واحد منها غير متناهى المقدار بالفعل يغلب بواقيه
المتضادة له فيفسدها ويحولها الى طبعه فلئلا يلزم هذا الفساد ذهب
الى ان المبداء الغير المتناهى المقدار للاجسام الطبيعية هو جسم متوسط
غير مضاد لعنصر من العناصر يكون هى منه من غير لزوم الفساد المتن
الخامس والاربعون قال المص ويستحيل ان يكون الامر كذلك لا لكونه
غير متناه لانه سيقال لهذا امر كلى شامل للكل الهواء والماء وغيرهما
بل لانه لا يوجد جسم محسوس كذا مغاير للعناصر الاربعة لان كل ما يكون
من شئ ينحل اليه فلو كان كذا لوجد ههنا جسم ما سوى الهواء والنار
والتراب والماء لكنه لا يرى جسم ما كذا اقول رد فى هذا المتن رأى
انا قسماندروس ولما كان يقول ان هذا الجسم المتوسط موجود فى الخارج
وانه غير متناه بالفعل رد المص ههنا كونه موجودا فى الخارج لكن لا

لا لكونه غير متناه بالفعل لانه سيتقيم دليلا كليا عاما لعدم كون جسم ما بسيط
غير متناه بالفعل بل لانه لا يوجد فى الخارج جسم بسيط متوسط مغاير للعناصر
الاربعة ومبداء لها يكون هى منه واستدل عليه بقوله لان كل ما يكون
من شئ ينحل اليه يعنى كل مركب ينحل الى ما تركب وحصل منه كما ينحل البيت
الى الاحجار والخشب والمسامير وساير اجزاء البيت وكما تنحل المركبات
الطبيعية الى الماء والتراب والهواء والنار فلو كان الامر كذلك اى كما
كان يقول انا قسماندروس لوجد ههنا اى فى الخارج جسم اخر سوى العناصر
الاربعة تنحل اليه هذه العناصر واحس باحدى الحواس لكنه لا يوجد ولا
يحس جسم كذا اصلا عند انحلال الاجسام فالجسم المذكور ليس بموجود فى
الخارج بل من مخترعات الكاذبة فان قلت لو صح هذا الدليل يلزم ان لا يكون
الهيولى الاولى التى هى مبداء لجميع الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة عند
جميع المشائين فانها لا تحس اصلا عند انحلال الاجسام واللازم بط فكذا
الملزوم قلنا ملازمة دليلك باطلة فان بين الهيولى الاولى والجسم المتوسط
الذى قال به انا قسماندروس فرقا لان الهيولى موجودة بالقوة فقط
وليست قابلة بالذات لان يكون محسوسة فلا تحس بالذات بشئ من الحواس
والجسم المتوسط موجود بالفعل وقابل بالذات لان يكون محسوسا كالعناصر
الاربعة فلما لم تكن الهيولى الاولى موجودة بالفعل بل بالقوة فقط وغير
قابلة بالذات لان يكون محسوسة فاذا انحلت المركبات اليها على تقدير
كونها مبداء لها لا يجب بل لا يمكن ان تحس لعدم قابليتها لكن لو كان الجسم
المتوسط موجودا بالفعل وقابلا بالذات لان يحس فاذا انحلت اليه
المركبات على تقدير كونه مبداء لها يجب ان يحس لقابليته فلما لم يكن محسوسا
اصلا علم انه ليس بمبداء اصلا المتن السادس والاربعون والسابع
والاربعون قال المص ولا يمكن ايضا ان يكون النار ولا عنصر اخر غير متناه
لانه مع قطع النظر عن استحالة كون شئ منها غير متناه يستحيل قطعا ان
يكون الكل منه او يصير شيئا منها وان كان متناهيا كما كان يقول به ايرقليطوس
ان الكل سيصير فى وقت ما نارا وهذا الوجه بعينه يوجد فى الجسم الواحد
الذى قال بعض الطبيعيين انه ما عدا العناصر لان كل يتبدل من الضد الى الضد
كما من الحار الى البارد ويجب ان ننظر للكل من هذه هل يمكن او لا يمكن
ان يوجد جسم غير متناه اقول قال الشارح لما بين ان الجسم المتوسط
الذى قال به انا قسماندروس انه مبداء يكون منه ساير الاجسام
الطبيعية وتنحل اليه اذا انحلت لا يوجد فى الخارج بل هو من مخترعاته
الكاذبة اراد ان يبين ههنا انه لا يمكن ان يكون شئ من العناصر الاربعة
مبداء اول يكون منه ساير الاجسام الطبيعية وتنحل اليه اذا انحلت

لا يوجد في الخارج بل بفرض مخترعاته الكاذبة ولو كان متناهيا ويبطل منه
ايضا كون الجسم المتوسط الذي قال به انا قسماندروس انه مبداء لها
لانه اذا لم يمكن ان يكون شي من العناصر الاربعة مبداء اول لتكون سائر
الاجسام فبالطريق الاولى لا يمكن ان يكون هو ايضا مبداء له لان الجسم المذكور
ليس ضدا لشي من الاجسام وكل تبدل انما يكون من الضد الى الضد
هذا هو وجه ارتباط المتنين المذكورين بما سبق وحاصلهما انه ادعى
اولا انه لا يمكن ان يكون النار ولا عنصر اخر غير متناه واستدل عليه
بقوله لانه مع قطع النظر عن استحالة كون واحد منها غير متناه كما سيجيء
يستحيل قطعا ان يكون الكل منه او يصير شيئا منها اي ان يحصل مجموع الاجسام
الطبيعية من واحد من العناصر الاربعة او يتحلل الى شي منها وان كان هذا
الشي الذي قالوا بانه مبداء متناهيا كما كان يقول هراقلتوس من ان
مجموع الاجسام الطبيعية قد كان حصل من النار وسيتحلل اليها في الزمان المستقبل
ويثبت استحالة كون واحد منها مبداء اول يحصل منه سائر الاجسام ويتحلل
اليه بوجهين اما اولا فبما قال الشارح من ان عنصرا واحدا منها لو كان
مبداء لتكون الاجسام الطبيعية كما قالوا الغلب بقوته المتقدة الغالبة
على سائرها وافسدها وحولها الى نفسه كما كان يقرر هراقلتوس من ان
مجموع الاجسام الطبيعية سيصير نارا والتالي بط فكذا المقدم ومن هذا
يعلم ان لو كان هذا الواحد غير متناه كما كان يضعه انا قسماندروس لغلب
بقوته القاهرة على مجموعها وافسدها بالطريق الاولى اقول اذا كان المبداء
الواحد متناهيا لا يلزم ان يغلب ويفسد ويحول سائر الاجسام الى نفسه
واقرار هراقلتوس لا يكون حجة على القدماء كما لا يكون حجة على المص على انه
انما اقر بغلبته وافساده وتحويله سائر الاجسام الى نفسه في زمان
ات ولا ينكر هذا جميع القدماء فلا يكون التالي باطلا الا عند من يقول
منهم بعدم فساد النظام واما ثانيا فبما اشار اليه المص حيث قال يستحيل
ان يكون الكل منه او يصير شيئا منها وبينه في المتن السابع والاربعين
بقوله لان كل تبدل من الضد الى الضد فان تصوره هو ان حقيقة التبدل
هو الانتقال من الضد الى الضد مثلا من البياض الى السواد ومن الحرارة
الى البرودة كما بين من المتن الثالث والاربعين من الكتاب الاول
مفصلا فلو وضع عنصر من العناصر مبداء لتكون الاجسام الطبيعية لما وقع
الانتقال من الضد الى الضد لانه لا يوجد في عنصر واحد مثل هذه الضدية
فلو وضع مبداء لما امكن التبدل فما تكون منه الاجسام الطبيعية و
ما انحلت اليه وما فسدت لان التكون والانحلال والفساد تبدل
والتالي بط فكذا المقدم وبهذا الوجه استدل في المتن السابع والاربعين

والاربعين على ان الجسم المتوسط الذي قال به انا قسماندروس ليس بمبداء
للاجسام الطبيعية وبعد ما استدل على ما ادعاه شرع ان يبطل امكان كون جسم ما
من الاجسام غير متناه فقال ويجب ان ننظر في الكل من هذه هل يمكن او لا يمكن
ان يوجد جسم ما غير متناه فقوله من هذه اشارة الى ما سبق عند عامة
الشراح والى الادلة الاتية في المتون الاتية عند الشارح المتن الثامن
والاربعون قال المص واما انه يستحيل بالكلية ان يوجد جسم ما محسوس
غير متناه فظاهر لان كل جسم محسوس يستدعي بالطبع ان يوجد في مكان
ولكل واحد مكان ومكان الكل وجزئه كمجموع الارض ومدرة منها و
كمجموع النار وشرارتها واحد فان كان نوعا واحدا يكون اما لا متحركا
او متحركا دائما لكن لا يمكن ان يتحرك لانه لا يكون حركته الى التحت اولى
من حركته الى الفوق او الى جهة اخرى اعني لو كان مدرة منها فلا تحرك
الى مكان ولا تسكن في مكان لان مكان هذا الجسم المماثل لها غير متناه
فهل تملاء مجموع المكان وباي وجه فالى اين وفي اين يكون حركته
وسكونه اتبقى في كل مكان فلا تتحرك ام تتحرك في كل مكان فلا تسكن
اقول قال الشارح لما فرغ عن الاستدلال بالوجه الاول اي بالكيفيات
الفاعلة والمنفعلة على انه لا يمكن ان يوجد جسم غير متناه شرع ان يستدل
ههنا عليه بالدليل الماخوذ من الامكنة الطبيعية المختصة بالاجسام ممهدا ثلث مقدمات
الاولى كل جسم محسوس يستدعي بالطبع ان يوجد في مكان فقيد الجسم بالمحسوس
اي الطبيعي احترازا عن التعليمي فانه لا يستدعي ان يوجد في مكان اصلا
اقول هذه المقدمة وان كانت مناقضة لما قال في المتن الخامس والاربعين
من رابع الثمانية من ان مجموع الفلك ليس في موضع ولا في مكان ما اصلا
الا انها مسلمة عند القدماء القائلين بعدم تناهي الجسم الذي جعلوه مبداء
لسائر الاجسام فان المكان عندهم هو البعد المجرد وكل جسم متمكن فيه
ذكرها ههنا الزاما لهم والثانية ان لكل جسم طبيعي مكانا اي لكل جسم طبيعي
مكانا طبيعيا مختص به يتحرك اليه بالطبع اذا لم يوجد فيه ويسكن فيه بالطبع اذا
وجد فيه والثالثة ان مكان الكل وجزئه واحد مثلا كما ان كرة الارض
تسكن في الاسفل بالطبع كذلك المدرة التي هي جزء منها وسائر اجزائها
تسكن فيه بالطبع ثم استدل بانه لو وجد جسم محسوس غير متناه بالفعل فهو
اما متشابه او لا متشابه والتالي بكلا قسميه مح فكذا المقدم واما استحالة
كونه غير متشابه اي كونه جسما لا يكون ماهيته وماهية اجزائه امرا واحدا
فيبينه في المتن الاتي واما استحالة كونه متشابها اي كونه جسما يكون ماهيته
وماهية اجزائه امرا واحدا فلما قال ههنا فان كان نوعا واحدا الى اخره
يعني ان وجد جسم محسوس متشابه الاجزاء غير متناه بالفعل يلزم ان لا يكون

ان يتحرك ويسكن جزء مقطوع منه اصلا واللازم محال لانه يرتفع الحركة
والسكون عن الاجسام الطبيعية وينهدم الطبيعة التي هي مبداء الحركة
والسكون ويثبت الملازمة بانه لو كان الجسم الطبيعي المتشابه الغير المتناهي
بالفعل ثقيلا مثلا كالتراب لوجب ان يوجد في مكان بحكم المقدمة الاولى
والثانية فناخذ منه مدرة ونقول انها لا يمكن ان تتحرك بوجه ما لانها لو
تحركت لوجب ان تتحرك الى مكان كلها بحكم المقدمة الثالثة ومكان الكل
المتشابه يستوي فيه الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين واليسار
اي ليس فيه فوق ولا تحت ولا قدام ولا خلف ولا يمين ولا يسار لان
الكل الغير المتناهي يملاء جميع ابعاد المكان فلا يكون حركتها الى المكان الفوق
اولى من ميلها الى المكان التحت او الخلف او القدام او اليمين او الشمال
فلو تحركت الى الفوق دون التحت لزم الترجيح بلا مرجح وكذلك لو تحركت
الى التحت او القدام او غيرهما فلا يمكن ان تتحرك بوجه ما وكذلك لا يمكن
ان تسكن بوجه ما لان المكان الطبيعي للمدرة مجموع بعد مجموع الجسم الغير المتناهي
بحكم المقدمة الثالثة ولما كان مجموع بعد مجموع الجسم الغير المتناهي غير متناه
لا يمكن ان تسكن المدرة ههنا ولا هناك او في موضع اخر لانه كما يلزم
الترجيح بلا مرجح اقول اذا لم يكن فيه فوق وتحت وخلف وقدام ويمين
ويسار لا معنى لان يقال فلو تحركت الى الفوق دون التحت وغيره وان
يقال لو تحركت الى التحت او القدام دون غيرهما لزم الترجيح بلا مرجح و
ان وجه هذا بان المراد لو تحركت المدرة الى فوقها دون تحتها او تحتها
دون فوقها وان لها فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا ويسارا وان لم يكن
شيء منها للكل فيكون لهذا القول معنى اقول اذا اريد بهذا المعنى يكون له معنى
لكن لا يلزم الترجيح بلا مرجح فانها يرجح حركتها التي تقتضيها طبعها على عدم الحركة
وكذا نقول لسكونها ثم اذا قال فهل يملاء مجموع المكان كانه يقابل جوابا
من طرف الخصم ويضيقه بدليل اخر كانه قال فان قلت ان هذه المدرة
تتمكن في مجموع مكان الكل بالتدريج والتعاقب بان تتمكن في جزء منه
ثم في اخر ثم وثم الى غير النهاية فاجاب بقوله وباي وجه اي باي وجه
يمكن ان تتمكن فيه اي لا يمكن ان تتمكن فيه بوجه ما فانه غير متناه وغير المتناهي
لا يمكن ان يقطع واذا لم يمكن ان يقطع لا يطلب الطبيعة قطعه اذ الطبيعة
لا يطلب ما لا يمكن حصوله فالى اين وفي اين يكون حركته وسكونه اي تسكن
في كل جزء من اجزاء المكان بلا فرق فلا تتحرك اصلا ام تتحرك في كل جزء من اجزاء
فلا تسكن اصلا وشرح ابن رشد القرطبي هذا المتن بانه قال لما رد خاصة
القائلين بان غير المتناهي جسم بسيط مغاير للعناصر الاربعة والقائلين
بانه احد العناصر شرع ان يرد على العموم كما وعد وقدم ثلث مقدمات

مقدمات لهذا احدها ان لكل جسم محسوس مكانا الثانية ان المكان الطبيعي
لجزء كل جسم محسوس الذي لا يسكن الا في الطبيعي واذا كان خارجا عنه يتحرك اليه
ولم يذكر هذه المقدمة لانها لازمة للاولى ثم يضم الى هذه المقدمات قضية
قائلة بان الجسم البسيط غير متناه ويستنتج منها امرا محالا لان غير المتناهي
يكون مكانه غير متناه فان كان سكونه فيه طبيعيا يجب ان لا يتحرك منه لانه
ليس له مكان خارج عن مكانه الطبيعي كما يكون للاجسام البسيطة المتحركة
بالحركة المستقيمة او يتحرك باجزائه دائما وهو محال لانه قد وضع ان الجزء يتحرك
طبعا كما يتحرك كله لكن ليس للكل مكان مغاير لمكانه الطبيعي فليس له حركة
فليس لجزئه ايضا حركة لانه لا يكون حركته الى جهة اولى من حركته الى مقابلها
وهذا المعنى اراد حين قال او يكون متحركا دائما اي يتحرك طبعا باجزائه
الى الفوق او الى التحت لكن الهبوط اولى من الصعود لانه ليس لها مكانان
طبيعي ولا طبيعي مثلا لو كان التراب غير متناه لا يكون لمدرتها مكانان تتحرك
الى احدهما وتسكن في الاخر لان مكان التراب واحد لانه غير متناه ولهذا
قال فهل تملاء مجموع المكان وان لم تملاءه فباي وجه تتحرك وباي وجه تسكن
يعني باي وجه يقدر احد ان يعطي سبب حركة جزء هذا الجسم تارة وسبب
سكونه اخرى واين يسكن واين يتحرك لانه ما يكون كذلك يكون له مكانان
لكن غير المتناهي انما يكون له مكان واحد ثم قال ابتقي في كل مكان فلا تتحرك
ام تتحرك في كل مكان فلا تسكن والواضع لهذا يجب عليه ان يسلم هذا التقسيم
لانه اما يضع ان مكان السكون مغاير لمكان الحركة او يضع ان مكانهما واحد
ويلزم من هذا ان يقع الحركة والسكون معا في مكان واحد ولا يقع شيء منهما
فيه وهذه القضايا ضرورية في الاجسام القابلة للحركة المستقيمة وفي حركات
الاجسام المتحركة بالذات لا من الخارج واما جسم الفلك الذي لا يتحرك
بالحركة المستقيمة لا يدخل في هذا البيان ولهذا ليس هذا الكلام شاملا
للكل على الاطلاق بل بالنظر الى ما يكون معلوما بالنظرة الاولى في طبيعة
الاجسام لانه لم يبين الى الان ان للفلك طبيعة مغايرة لطبايع العناصر
ولهذا يكرر المص هذا البحث في السماء والعالم لان الكلام فيه يكون
عاما على الاطلاق لانه سيبين فيه عدد انواع الاجسام البسيطة ومن ثمه
يمكن ان يفهم ههنا من الجسم الممسوس المحسوس باللمس لا المحسوس باي حس
كان لان جسم الفلك محسوس بالبصر يعني ان اجزاءه نورانية وليس قابل
اللمس اصلا فتبين من هذا الكلام بالكلية ان الجسم البسيط القابل للمس
عنصرا كان او لا لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل انتهى المتن التاسع و
الاربعون قال وان كان الكل غير متشابه تكون امكنته ايضا كذلك
فاولا لا يكون جسم الكل واحدا الا بالتماس ثم اما تكون هذه متناهية او غير

فيه ومكان الكل واحد بالعدد الثالثة
ان لكل جسم مكانا طبيعيا او لا
طبيعيا يسكن صح

متناهية بالنوع لكن لا يمكن ان يكون متناهية لان بعضها يكون متناهية وبعضها
لا متناهية اذ الكل غير متناه كالنار او الماء ولو كان كذا لوقع الفساد
في الاضداد كما ذكرا ولا ولهذا لم يجعل احد من الطبيعيين النار او التراب
غير متناه بل اما الماء او الهواء او المتوسط بينهما لان مكان كل منهما كان
ظاهرا ومتعينا وهذه يكون ذوات حصة من الفوق والتحت وان كانت
البسائط غير متناهية يكون الامكنة والعناصر غير متناهية ايضا وان كان
هذا محالا فيكون الامكنة متناهية ويجب ان يكون الكل متناهيا لانه يستحيل
ان لا يساوي المكان والجسم المتمكن فيه لانه لا مكان ازيد من مقدار الجسم
فلا يكون الجسم ايضا غير متناه ولا جسم ازيد من المكان والا لزم اما ان يوجد
خلاء او ان لا يكون الجسم متمكنا بالطبع في مكان اقول قال الشارح تبيين
ههنا استحالة الجزء الثاني من جزئي التالي المذكور في المتن السابق اعني
كون الجسم المحسوس الغير المتناهي غير متشابه ويفصل في هذا المتن امورا
ثلثة يضع مقدمة ودليلين فقال وان كان الجسم الكل الغير المتناهي غير
متشابه الاجزاء يكون امكنة اي امكنة اجزائه ايضا غير متشابهة لان الجسم
اللامتشابه لما يتركب من الاجسام البسيطة المختلفة بالذات فيطلب كل منها
مكانا مغايرا لمكان الاخر بالذات لان الاجسام البسيطة المتخالفة بالذات
تطلب امكنة متخالفة بالذات كما هو ظاهر في العناصر الاربعة وامكنتها واذا
كانت امكنة اجزائه غير متشابهة ومتخالفة بالذات لا يكون الجسم الكل الغير
المتناهي بالفعل واحدا الا بالتماس اي لا يكون واحدا بالذات بل بتماس
الاجسام البسيطة المتخالفة بالذات التي هي اجزاء له والتالي بط عندهم
لانهم كانوا يقولون انه واحد بالذات فكذا المقدم بل يلزم ان لا يكون
جسم من الاجسام التي يتركب منها الجسم الكل اللامتشابه الغير المتناهي
غير متناه بالفعل لان كل جسم منها يكون في مكان معين متناه لانها متمكنة
ولا شيء مما يكون في مكان معين متناه غير متناه فلا جسم منها غير متناه فلا يكون
مجموع الجسم المركب منها غير متناه ولهذا لم يجعل احد من الطبيعيين النار او
التراب غير متناه بل اما الماء او الهواء او المتوسط قال هكذا ارتبط
بهذا الكلام الذي عجز الشارحون في بيانه حتى قال بعضهم انه ليس للمصنف
وبعضهم انه اخذ من موضع اخر وكتب ههنا فاخطأوا والسبب ظاهر
لان الاجسام المتمكنة في امكنة محدودة معينة لا يكون غير متناهية كما قلنا
في اجزاء الجسم اللامتشابه ومكان كل منهما اي التراب والنار كان
محدودا ظاهرا ولهذا لم يوضع ان يكون شيء منهما غير متناه بالفعل واما
الهواء والماء يكونان ذا حصة من الفوق والتحت لان كلا منهما ثقيل و
خفيف في الجملة واستدل ثانيا بقوله ثم اما يكون هذه اي اجزاء الجسم الكل

الكل الغير المتناهي متناهية بالنوع او غير متناهية بالذات يريد ان كان الجسم
الكل الغير المتناهي مركبا من اجزاء متخالفة بالنوع فهذه الاجزاء اما متناهية
بالنوع مثلا اربعة انواع او ستة عشرة او غير متناهية بالنوع فان كانت
متناهية بالنوع اي كانت انواعا متخالفة متناهية بالعدد فاما ان يكون
كلها متناهية بالمقدار ايضا وهذا لا يمكن لانه لا يمكن ان يحصل من اجزاء
متناهية بالعدد والمقدار امر غير متناه بالفعل فيجب ولا اقل ان يكون
واحد منها غير متناه بالمقدار واذا كان كذلك يلزم ان يفسد هذا الواحد
الغير المتناهي بالمقدار بقوته الغالبة الغير المتناهية جميع سائر الاجزاء
كما بين في المتن الثاني والاربعين اقول قد عرفت ما يرد على هذا
كما سيبين في الكتاب الرابع من الفلكيات وان كانت البسائط غير
متناهية بالنوع اي ان كانت تلك الاجزاء البسيطة انواعا متخالفة
غير متناهية يلزم ان يكون امكنة هذه الاجزاء ايضا انواعا غير متناهية
بالعدد وان يكون المبادي غير متناهية بالعدد ولكن لا يمكن ان يوجد
امكنة غير متناهية بالنوع لانه لا يمكن ان يكون فصول الامكنة غير متناهية
اذ هي منحصرة في الستة الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين
واليسار ولا يمكن ايضا ان يكون المبادي غير متناهية بالعدد كما تبين
مفصلا في الكتاب الاول فلا يمكن ان يكون اجزاء جسم الكل الغير المتناهي
اللامتشابه غير متناه بالعدد وايضا لو كانت اجزاء الجسم المذكور
غير متناه بالعدد وعند القائلين المذكورين يلزم التناقض لانهم كانوا
يقولون ان مبداء الاجسام الطبيعية جسم واحد فقط غير متناه فلو
قالوا انه جسم لا متشابه مركب من اجسام غير متناهية بالنوع والعدد
لوقع التناقض بين كلاميهم لان مآل القول الثاني هو ان مبداء الاجسام
الطبيعية ليس جسما واحدا فقط بل اجساما غير متناهية لان اجزاء كل شيء
مبداء له ويثبت لزوم كون الامكنة غير متناهية لكون الاجسام غير متناهية
بقوله لانه يستحيل ان لا يتساوي المكان والجسم المتمكن فيه يعني لا يمكن
ان لا يحيط كل المكان كل الجسم المتمكن فيه وان لا يحاط كل الجسم المتمكن في مكانه
به بل يجب ان لا يكون المكان اوسع من المتمكن فيه ولا بعض الجسم المتمكن فيه خارجا
من مكانه لانه لو كان المكان اوسع وازيد من المتمكن فيلزم الخلاء في بعض
اجزاء المكان التي لم يتمكن فيها الجسم ولو كان بعض المتمكن خارجا من مكانه
يلزم ان لا يكون هذا البعض في المكان فيلزم ان يوجد جسم ليس متمكن بالطبع
في مكان والتالي بط بقسميه فكذا المقدم وترجم ابن رشد المتن هكذا
ولو كان الكل الغير المتناهي لا متشابها لكان امكنته ايضا لا متشابهة فح
لا يكون الجسم الكل واحدا الا بالتماس وبعد هذا هذه الاجسام اما يكون

متناهية او غير متناهية بالنوع لكن لا يمكن ان تكون متناهية لان بعضها تكون متناهية وبعضها لا اذ كان الكل غير متناه ولا يمكن ان يكون واحد من العناصر غير متناه كالنار والماء وما يكون كذلك يفسد من الاضداد ولهذا لم يضع احد النار ولا التراب غير متناه بل الماء او الهواء او المتوسط لان مكان كل منهما متعين وهذان الاثنان يميلان الى الجهتين الفوق والتحت فلو كانت البسائط ايضا غير متناهية لكانت امكنتها ايضا غير متناهية فح تكون العناصر غير متناهية فان كان هذا محالا لانه تكون الامكنة غير متناهية يكون الكل متناهيا لانه لا يمكن ان يكون المكان الا للجسم لانه لا يمكن ان يكون المكان الكلي ازيد من مقدار الجسم ويلزم من هذا ان لا يكون الجسم ايضا غير متناه وايضا لا يمكن ان يكون الجسم ازيد من المكان لانه ح يلزم من هذا اما ان يوجد خلاء او يكون جسم ما بلا مكان وقال في شرحه لما ابطل كون الجسم المركب غير متناه ان كان واحد من الاجسام التي تركب هو منها او الاكثر من الواحد غير متناه بالكم المتصل وبقي بحسب التقسيم ان يكون غير متناه بحيث يكون مركبا من الاجسام الغير المتناهية بالنوع وان كانت متناهية بالكم المتصل شرع ان يبطل هذا القسم ايضا فقال ولو كان الكل الغير المتناهي لا متشابها الى اخره يعني لو كان الكل الغير المتناهي مجتمعا بالاتصال من الاجسام البسيطة لان الاجسام التي يتركب هو منها تكون لا متشابهة اي متخالفة بالماهية كالنار والماء تكون امكنة الكل غير متشابهة ايضا وهذه القضية ظاهرة لان لكل جسم بسيط مكانا طبيعيا ثم قال فح لا يكون الجسم الكل الى اخره يعني حينئذ يلزم للقائلين بانه غير متناه بالفعل ان لا يكون مجموع العالم واحدا لكونه حاصلا من جسم واحد بل واحدا بالتماس فقط وبعد ما اورد هذا الباطل عليهم اورد عليهم محالا اخر يلزم من هذه القضية وبدا ان يقسم من الاول فقال وبعد هذا هذه الاجسام تكون اما متناهية او غير متناهية بالنوع وقال هذه لاخطار ما قال اولا لانه بين فيما تقدم ان الجسم الغير المتناهي لا يمكن ان يتركب من الاجسام المتناهية بالنوع الا ان يكون واحد منها او الاكثر من الواحد غير متناه بالكم المتصل والا لكان الكل متناهيا وهذا المعنى اراد حين قال لان بعضها تكون متناهية وبعضها لا متناهية يعني يلزم القائلين بالجسم الغير المتناهي المجتمع من الاجسام الغير المتناهية بالنوع ان يكون بحيث يكون بعضها متناهيا بالكم المتصل وبعضها لا اذ كان الكل غير متناه بالفعل ثم قال ولا يمكن ان يكون واحد من العناصر غير متناه كالنار والماء يعني ان البعض الغير المتناهي بالكم المتصل يجب ان يكون ضدا للبواقي كالنار والماء ويلزم منه ان يفسد الكل ووضع ههنا مسلما

مسلما ان البسائط يجب ان تكون متضادة وهذا لا يصدق الا في الاجسام التي تتحرك بالحركة المستقيمة وهذا يدل على انه يتكلم ههنا لهذه الطبيعة لانه لم يتبين ههنا وجود طبيعة اخرى وبعد ما قال لو كان جسم غير متناه بالمقدار يجب ان يفسد بواقيه لانه مضاد لها نقل عن القدماء انهم لهذا لم يضعوا جسما غير متناه من طرفي العناصر اللذين يظهر بينهما تضاد وازيد بالنظر الى متوسط واحد لان المتوسطين كانهما يتحدان بمادة الطرفين وقال ولهذا لم يضع احد الى اخره واراد بهذا الذي قال لان مكان كل منهما متعين الى اخره يعني لان النار ليس لها الا الخفة التي هي علة للحركة الى الفوق ومكانها متعين وكذلك الارض ليس لها الا الثقلة التي هي علة للحركة الى التحت ومكانها متعين فيكونان متضادين غاية التضاد واما الماء والهواء فيلحقان كل منهما اعني الخفة والثقلة لان الهواء ثقيل نحو مكان النار وخفيف في مكان الارض ويشبه في الثقل الماء وفي الخفة النار وكذلك البيان في الماء لانه ثقيل نحو مكان النار وخفيف في مكان الارض وهذا اراد حين قال وهذان الاثنان يميلان الى الجهتين اي الماء والهواء واراد بالجهتين الفوق والتحت على الاطلاق وذكر هذا ليتبين ان القضية القائلة بان الضد اذا غلب يفسد ضده مسلمة عند القدماء ايضا بل تجيء في اول هذا الكتاب ان التكون يكون من الاضداد وان ليس بين الهواء والماء جسم متوسط بالفعل عار من الاضداد يعني من ضدي الهواء والماء يعني من الحرارة والبرودة وكانه قال ان القدماء كانوا يقولون ان الماء والهواء غير متناهيين لان مكان كل منهما ليس بمتعين لان ما يكون مكانه متعينا فظاهر انه متناه ولما لم يكن مكان شيء منهما متعينا قالوا انهما غير متناهيان ويؤيد هذا البيان ما قال بعد من ان مكان كل منهما متعين الى اخره لكن اذا كان الطرفان متعينين يكون المتوسطان كذلك بالطريق الاولى ثم رجع الى ما كان يقصد ان يبين ههنا يعني انه يستحيل ان يكون الجسم الغير المتناهي مركبا من الاجسام الغير المتناهية بالنوع ولما اخذ ان يبين هذا القضيتين قائلتين بانه لو كانت البسائط متخالفة بالنوع تكون الامكنة غير متناهية بالنوع وان انواع الامكنة يجب ان تكون بمقدار عدد انواع الاجسام البسيطة قال ولو كانت البسائط الى اخره وهذا كانه قياس بالذات لان العناصر لو كانت غير متناهية يجب ان تكون المركبات منها غير متناهية واراد انه يلزم من هذا ان تكون حركات المركب غير متناهية بالنوع ثم رجع الى ما كان يريد ان يبينه وهو انه ان كان البسائط غير متناهية بالنوع تكون الامكنة ايضا غير متناهية به ثم استثنى نقيض التالي واستنتج نقيض المقدم وقال

فلو كان هذا محالا الى آخره يعني لو كانت الامكنة متناهية بالنوع يكون البسائط
ايضا متناهية به وما ابطله ظاهر كما سيقول بعد لان كل مكان اما اعلى و
اسفل و يمين او شمال او قدام او خلف وسيظهر في السماء والعالم
ان الامكنة الطبيعية هو الفوق والتحت والتي تكون بينهما وسيبين فيه
ان الامكنة تكون متناهية بالكم المتصل ومن ثمه يكون البحث عن غير المتناهي
الكل فيه من ههنا ثم ذكر الوجه الذي يعلم منه ان الاجسام تكون بعدد
الامكنة ومساوية لها وانه يلزم منه ان يكون كل جسم بسيط متناهيا
وقال لانه يستحيل الى آخره يعني لانه يستحيل ان يكون مكان خاليا عن جسمه
المخصوص ويستحيل ايضا ان يكون مكان ازيد من جسمه الطبيعي او يتجاوز
الجسم مكانه ويكون ازيد منه ولهذا يكون المكان مساويا للمتمكن بالضرورة
فيكون كل جسم متناهيا بالضرورة وبهذا بيان ان كل مكان متناه في مقداره
ويتبين منه ان كل جسم بسيط متناه ولهذا قال يلزم منه ان لا يكون الجسم
لا متناهيا وكانه وضع فيما بين كلامه هذا البيان الاخر في كلامه لان مراده
كان ان يبين ان الاجسام يستحيل ان تكون متناهية بالكم المتصل غير متناهية
بالذات والنوع ولما بين هذا من الامكنة وتبين منها ايضا انه يستحيل ايضا
ان يكون الجسم البسيط غير متناه بالكم المتصل فذكر هذا والقياس يركب هكذا
ان كل جسم بسيط يكون في المكان المساوي له وكلما يكون مساويا للشئ
متناه فكل جسم بسيط متناه لان غير المتناهي لا يقال مساويا ولا ازيد
ولا انقص وما قال من ان المكان لا يمكن ان يكون خاليا عن الجسم المتمكن
سيبين اذا بين عدم وجود الخلاء وكذلك سيبين من هذا انه يستحيل
ان يتجاوز الاين المكان ولما بين ان الامكنة متناهية بالنوع والكم
المتصل فتكون الاجسام متناهية بالضرورة ترجمت هذا من الترجمة
اللاتينية المتن الخمسون قال وما قال اناقساغوراس من ان غير المتناهي
ساكن لانه يثبت بنفسه لانه في نفسه لانه لا يحيطه غيره لانه انما يكون
شئ بوجه ما يكون قابلا بالطبع لان يكون فيه غير معقول لانه ليس بصادق
لان بعض الاجسام تكون قسرا في مكان ولا يكون قابلا بالطبع لان يكون
فيه اقول قد تكلم في المتنين السابقين لحركة اجزاء غير المتناهي وسكونها
في المكان والمكان غير المتناهي وينقل الآن رأي اناقساغوراس في سكون
غير المتناهي ويرده في هذا المتن والمتنين الآتيين فانه قد كان يقول
ان الخليط اي مجموع اجزاء الاجسام المتشابهة غير متناه بالفعل وهو
ساكن لا متحرك لانه يثبت بنفسه وبهذا يكون كذلك لان غير المتناهي
ليس في المكان لانه ليس وراءه جسم اخر محيط به بل يثبت ويبقى في نفسه
ولم يذكر سببا اخر لعدم سكونه سوى ما قال لانه انما يكون شئ يكون قابلا

ويثبت في نفسه

قابلا بالطبع لان يكون فيه فلما كان غير المتناهي في نفسه يكون قابلا لان
يكون فيه لا في غيره فيكون ساكنا لا متحركا كما قال المص ان قوله بعدم حركة
غير المتناهي ودليله ليس بصدق لان ما قال انما يكون شئ يكون قابلا
بالطبع لان يكون فيه كذب لان بعض الاجسام يكون بالقسر في مكان
لا يكون قابلا بالطبع لان يكون فيه المتن الحادي والخمسون قال ولو سلم
ان الكل لا يتحرك لان ما يكون ويثبت في نفسه يجب ان يكون لا متحركا
لكنه يجب ان نذكر سبب عدم كونه قابلا بالذات لان يتحرك لانه لا يكفي
لان يخلص عن السؤال من يقول كذلك لانه لا مانع من ان يكون جسم ما
لا يكون متحركا ويكون قابلا بالذات لان يتحرك لان الارض المضبوطة
من الوسط لا تتحرك وان كانت غير متناهية لكن لا تبقى فيه لانه لا يوجد مكان
تتحرك اليه بل لانها ليست قابلة بالطبع لان تتحرك منه مع انه يجوز
ان يقال انها تثبت بنفسها فان لم يكن هذا سببا لسكون الارض
المفروضة غير متناهية بل لانها ثقيلة والثقيل يكون في الوسط فالارض
يكون في الوسط فكذلك غير المتناهي يبقى في نفسه لاجل سبب ما اقول
يرد على اناقساغوراس بانه لم يات بما وجب عليه من اتيان سبب ما
حكم به ويقول ولو سلم ان الكل لا يتحرك يعني لو سلم ما قال اناقساغوراس
من ان الكل الغير المتناهي لا يتحرك بالفعل لان ما يكون ويثبت في نفسه
يجب ان يكون لا متحركا بالفعل لكن كان يجب عليه ان يذكر سبب عدم
كون هذا الكل الغير المتناهي قابلا بالذات لان يتحرك لانه لا يلزم من عدم
الحركة بالفعل عدمها بالقوة ولا يخلص عن السؤال من يقول انه لا يتحرك
بالفعل لانه لا مانع من ان يكون جسم ما لا متحركا بالفعل ويكون قابلا بالذات
لان يتحرك بالفعل فكذلك الكل الغير المتناهي الذي كان يقول اناقساغوراس
يمكن ان يكون قابلا بالذات لان يتحرك بالفعل وان لم يكن متحركا بالفعل
ومثل لهذا بالارض وقال لان الارض المضبوطة من وسط العالم لا تتحرك
بل هي ثابتة وساكنة فيه ولو كانت غير متناهية حتى لو سال احد لم لا تتحرك
الارض من الوسط لا نجيب بان نقول انها ساكنة فيه لانه لا يوجد مكان
تتحرك اليه اي لانها غير متناهية وليس وراءه مكان خارج عنها حتى
تتحرك اليه بل يجب ان نقول انها ساكنة لانها ليست قابلة بالطبع
لان تتحرك ونذكر سبب هذا ايضا بان نقول لانها ثقيلة والثقيل يسكن
في الوسط فلما لم يكن عدم التناهي سببا لسكون الارض المفروضة غير
متناهية بل غيره اي الثقل فكذلك لا يكون عدم تناهي الكل الغير المتناهي
سببا لسكونه كما قال اناقساغوراس بل لا بد ان يكون له سبب ما اخر
فلما لم يذكره اناقساغوراس وذكر اخر مقاله فقد اخطا اقول فرض الارض

غير متناهية مع كونها في وسط العالم فاسد لانه مشتمل على التناقض **المتن الثاني والخمسون قال** وايضا ظاهر ان كل جزء منه يجب ان يسكن لانه
كما ان الكل الغير المتناهي يسكن في نفسه مثبتا لنفسه فكذلك يسكن كل
جزء منه في نفسه لان مكان الكل وجزئه واحد بالذات كما ان مكان كل
الارض ومدرة منها اسفل ومكان كل النار وشرارة منها اعلى فانه كان
مكان الكل في نفسه يكون مكان الجزء كذلك فيسكن في نفسه **اقول** يرد
على انا قساغوراس بانه كما قال ان الكل الغير المتناهي لا يتحرك كذلك
يجب ان يقول ويقر ايضا بان جزءا من اجزائه لا يتحرك ويثبت هذا بان
كونه غير المتناهي لا متحركا عنده ليس الا بسبب كونه ساكنا في نفسه مثبتا
لنفسه وكل جزء من اجزائه كذلك اي ساكن في نفسه مثبت لنفسه لان
مكان الكل وجزئه واحد بالنوع كما ان مكان كل الارض ومدرة منها اسفل
ومكان كل النار وشرارة منها اعلى فكما ان الكل الغير المتناهي لا يتحرك لان مكانه
في نفسه فكذلك جزؤه لا يتحرك لان مكانه في نفسه فان كان الكل الغير
المتناهي لا متحركا عنده يلزم ان يكون كل جزء من اجزائه لا متحركا فيلزم
ان يرتفع الحركة والطبيعة بالكلية وان لا يكون عدم حركة غير المتناهي لاجل
عدم التناهي لان جزءه ليس بغير متناه مع انه لا متحرك باللزوم عنده
واللازم بط لان وجود الطبيعة والحركة بديهي وعدم كون عدم حركة الكل
لاجل عدم التناهي مخالف لرايه ولما رد انا قساغوراس في اثناء هذا
البحث رجع في المتن الاتي الى اصل البحث عن غير المتناهي بالفعل ويذكر
دليلا اخر على استحالته ماخوذا من امكنة الاجسام وميولها الطبيعية اي الكائنة
اي ماخوذا من الثقلة والخفة **المتن الثالث والخمسون قال** وظاهر انه لا يمكن
ان يقال ان جسما غير متناه وان يقال معه ان لكل جسم مكانا معينا ان
كان كل جسم محسوس اما ثقيلا او خفيفا وكان يتحرك الثقيل الى الوسط و
الخفيف الى الفوق بالطبع لانه يجب ان يكون غير المتناهي ايضا كذلك
لكن لا يمكن ان يتصف كله ونصفه بشيء منهما لانه كيف ينقسم او كيف يكون
بعضه في الاعلى وبعضه في الاسفل او نهاية او وسطا **اقول** يدعي اولا
انه ظاهر انه لا يمكن ان يكون جسم ما غير متناه بالفعل ويذكر لاثباته
ثلث مقدمات مسلمة عند القدماء الاولى ان لكل جسم طبيعي مكانا معينا
كما مر في المتن التاسع والاربعين والثانية ان كل جسم طبيعي اما ثقيل يميل
بثقلته الى مكانه ويسكن فيه اذا كان فيه او خفيف يميل بخفته الى مكانه
ويسكن فيه اذا كان فيه ولا ينبغي ان يعترض على هذه المقدمة بان الفلك
جسم طبيعي مع انه ليس بثقيل ولا خفيف كما سيجيء في الفصل الثاني من اول
الفلكيات لانه يتكلم ههنا مع القدماء والفلك عندهم ليس جسما خامسا

خامسا مغايرا للعناصر بالذات ولم يثبت الى ههنا ما يخالف رايهم والثالثة
هي ان الثقيل يتحرك الى الوسط اي الاسفل والخفيف الى الفوق بالطبع
وهذه المقدمة اثبتها المص ايضا في اول الفلكيات ويشهد الحس بصدقها
وانما لا يمكن ان يقال كذا على تقدير كون كل جسم محسوس اما ثقيلا او خفيفا
وكون الثقيل متحركا الى الوسط والخفيف الى الاعلى لانه يجب ان يكون الجسم
الغير المتناهي ايضا كذلك اي ثقيلا متحركا الى الوسط او خفيفا متحركا الى الفوق
بالطبع تقريره لو وجد جسم غير متناه لكان اما ثقيلا مائلا بثقلته بالطبع
الى التحت او خفيفا مائلا بخفته بالطبع الى الفوق لانه جسم طبيعي وكل جسم
طبيعي اما ثقيل مائل بثقلته بالطبع الى التحت او خفيف مائل بخفته بالطبع الى الفوق
والتالي بط كما قال لكن لا يمكن ان يتصف كله ونصفه بشيء منهما يعني
لا يمكن ان يكون كل الجسم الغير المتناهي بالفعل ثقيلا بالطبع او خفيفا كذلك
او يكون احد نصفيه ثقيلا بالطبع ونصفه الاخر خفيفا كذلك او يكون احد
~~نصفيه ثقيلا بالطبع ونصفه الاخر خفيفا كذلك~~ لانه كيف ينقسم غير المتناهي [لانه كيف ينقسم غير المتناهي]
او كيف يكون بعضه في الاعلى وبعضه في الاسفل او كيف يكون له نهاية او
وسط فانه لو كان كله ثقيلا ففي اي مكان يقع واي شيء يكون مكانه مع
ان الجسم الثقيل يميل الى الوسط والوسط مكان متعين ومحدود من انواع
الامكنة وتعين مكانه وتحدده مناف لعدم تناهيه لان غير المتناهي لا متعين
ولا محدود اصلا ولو كان خفيفا فالى اي مكان كان مائلا وايضا لو كان ثقيلا
او خفيفا ولم يتحرك ولم يمل الى مكانه الطبيعي لكان على خلاف مقتضى طبيعة
الجسم وخارجا عنه ولو كان احد نصفيه ثقيلا والاخر خفيفا لكان منصفا
فح لا يخلو اما ان يكون كل منهما متناهيا بالفعل او لا متناهيا بالفعل فان
كان متناهيا بالفعل لكان الكل متناهيا بالفعل بالضرورة وهو خلاف
مذهبهم مع انه مطلوبنا وان كان لا متناهيا بالفعل لما كان غير المتناهي
واحدا وهو خلاف راي من نتكلم معه ههنا من القدماء مع انك قد عرفت
ان غير المتناهي بالكم المتصل لا يمكن ان يتكثر بالبديهة وايضا لو كان متصفا
او منقسما بالثقلة والخفة لزم ان يكون لجسم واحد طبيعتين متضادتين
وهو مح وان يكون بعضه في المكان الاعلى وبعضه في الاسفل المتخالفين
بالذات وهو بط لان لكل جسم طبيعي مكانا طبيعيا واحدا بالذات
ولزم ان يكون له وسط او نهاية وهو مح لان الوسط انما يكون بالنسبة
الى النهايتين وهو مناف لعدم التناهي واذا كان ما ذكره حقا فلا يمكن
ان يوجد جسم غير متناه بالفعل **المتن الرابع والخمسون قال المص** وايضا
لكل جسم محسوس يكون في المكان والامكنة انواع متخالفة هي الفوق
والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وهذا ليس بالنظر الينا وبوضعنا

فقط بل يكون متعينة في الكل ولا يمكن ان يكون بهذه الغير المتناهي اقول يذكر
دليلا اخر مأخوذا من المقدمة المأخوذة في المتن السابق المسلمة عند
القدماء القائلة بان كل جسم محسوس يكون في المكان ومن انواع الامكنة
تقريره ان كل جسم محسوس يكون في المكان فان وجد جسم محسوس
غير متناه بالفعل لما كان في المكان لان الامكنة ستة انواع متخالفة
هي الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين واليسار فكل جسم
يجب ان يكون في نوع معين من هذه الانواع الستة والجسم الغير المتناهي
لا يمكن ان يكون في مكان معين منها يكون متناهيا فلو وجد جسم غير متناه
بالفعل لوجب ان لا يكون في المكان او يكون متناهيا والتالي بقسميه باطل
لان عدم كونه في المكان مخالف للقضية المسلمة عندهم القائلة بان كل
جسم يكون في المكان وكونه متناهيا خلاف المفروض ولما كان لاحد
ان يقول اذا وجد جسم غير متناه بالفعل لا يلزم ان يكون متمكنا في مكان
متعين من انواع الامكنة المتخالفة لان هذه الامكنة انما تكون بالنسبة الينا
وبوضعنا لا في نفس الامر فلا يلزم الفساد اجاب بقوله وهذا اي كون
الامكنة انواعا متخالفة ليس بالنظر الينا فقط وبوضعنا بل تكون متعينة
في مجموع عالم الاجسام على ما بين في الرابع من الثمانية ومن ثمه توضع هذه
الامكنة المتخالفة بالذات في الافلاك ايضا كما سيجيء في ثاني الفلكيات
المتن الخامس والخمسون قال المص وان كان لا يمكن ان يكون المكان
غير متناه وكان كل جسم في المكان لا يمكن ان يكون جسم ما غير متناه
ويمكن الكون في موضع كونه في المكان والكون في المكان كونه في موضع
فلما لم يمكن ان يكون كمي غير متناه كميا لان الكمي يكون شيئا متناهيا كذراعين
او ثلثة اذرع لان الكمي انما يدل على بعد اكذلك لا يمكن ان يكون ما يكون
في مكان ما غير متناه لانه اما في الفوق او في التحت او في بعد اخر من الابعاد
الستة ولكل واحد منها نهاية فظهر مما ذكرنا انه لا يوجد جسم ما غير متناه
بالفعل **اقول** تصوير هذا الدليل هكذا لو وجد جسم طبيعي غير متناه بالفعل
لوجب ان يوجد ايضا مكان غير متناه بالفعل لان كل جسم طبيعي يكون في المكان
والمكان والمتمكن متلازمان والا لوجد الخلاء او وجد جسم بلا مكان كما
قال في المتن التاسع والاربعين لكن لا يمكن ان يوجد مكان غير متناه بالفعل
فلا يمكن ان يوجد جسم طبيعي غير متناه بالفعل ويثبت بطلان التالي بان
المكان جنس والمكان الاعلى والاسفل والقدامي والخلفي واليميني واليساري
انواعه ولا يمكن ان يوجد فرد من الافراد الداخلة في جنس من الاجناس و
لا يكون داخلا في نوع من انواعه المعينة كما لا يمكن ان يوجد فرد من جنس
الحيوان ولا يكون داخلا في نوع من انواعه المعينة اي الانسان او الفرس

او الفرس او البقر او غيرها بل لا يوجد جنس من الاجناس في الخارج ولا
نوع من الانواع الا ان يكون بهذا الجزئي او ذاك الجزئي لان كل جنس
ونوع كلي ولا شيء من الكلي موجود في الخارج بالذات بدون جزئي من جزئياته
على ما قال المص في المتن الثامن من اول النفس من ان الحيوان الكلي اما
لا شيء او مؤخر فلا يمكن ان يوجد مكان لا يكون اعلى او اسفل ومكانا
اخر من الانواع الستة وكل نوع من هذه الانواع متعينة ومتناهية بالفعل
بالضرورة كما قال لكل واحد منها نهاية فكل مكان متعين ومتناه بالفعل
بالضرورة فلا يمكن ان يوجد مكان غير متناه بالفعل وهكذا يمكن ان يستدل
للجسم المتمكن بان يقال كل جسم في مكان وكل مكان معين بنوع من انواع
جنس المكان وكل نوع من انواع جنس المكان متناه بالفعل فلا يكون
جسم ما غير متناه بالفعل واشار المص اولا الى القضية القائلة بانه
لا يمكن ان يوجد فرد من الافراد الداخلة في جنس من الاجناس بحيث لا يكون
داخلا في نوع من انواعه ثم بينها بمثال الكمي ثم طبقها بما نحن فيه اشار اليها
بقوله لكن الكون في موضع كونه في المكان والكون في المكان هو كون
في موضع يعني الكون في جنس المكان على الاطلاق هو كونه في نوع معين من
انواع جنس المكان والكون في نوع معين من انواع جنس المكان هو كون
في جنس المكان لان الاسافل يكون في الاعالي وبينها بمثال الكمي وقال
فلما لم يمكن ان يكون كمي غير متناه لان الكمي يكون شيئا معينا اي يجب ان يكون
اعدادا جزئيا داخلا في نوع من انواع الكمي لان الموجود في الخارج هو الجزئي
وبين هذا بمثال الذراعين وثلثة اذرع وقال كذراعين او ثلثة اذرع
لان الكمي انما يدل على بعد اي الذراعين او ثلثة اذرع ثم طبقها بما نحن
فيه وكذلك لا يمكن ان يكون ما يكون في مكان ما الى اخره ثم ختم كلامه بقوله
فظهر مما ذكرنا الى اخره **الفصل الرابع في ان غير المتناهي باي معنى يوجد
وباي معنى لا المتن السادس والخمسون قال** لكنه ظاهر انه لو لم يوجد
شيء غير متناه بالكلية لوقع محالات كثيرة لانه لو لم يوجد لكان للزمان
ابتداء ما ونهاية ولم يمكن الكميات المتصلة قابلة للانقسام الى الكميات
ولم يكن العدد غير متناه ولما تبين انه لا يمكن ان يكون شيء منهما لما ذكر
من الادلة ظهر الاحتياج الى حكم فاصل فظاهر انه يوجد بوجه ولا يوجد
بوجه اخر والموجود قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وغير المتناهي
يكون بالازدياد والتنقص وقد بين ان الكمي المتصل ليس بغير متناه
بالفعل فهو غير متناه بالتقسيم وليس بمشكل ان يبطل الخطوط الاغير المنقسمة
اقول ذكر في هذا المتن امورا ثلثة قال اولا انه غير المتناهي لو لم يوجد
بالكلية اي لا بالفعل ولا بالقوة لزم محالات كثيرة وعد منها ثلثة الاول

فكل جسم في مكان متناه بالفعل م

ان يكون للزمان ابتداء ونهاية وهو مناف لقدم الحركة والزمان الذي
استدل عليه في ثامن الثمانية ومخالف لما اتفق عليه القدماء سوى
افلاطون من انه ليس بحادث على ما قال في الثامن منها والثاني انه لا يكون
الكميات المتصلة منقسمة الى الكميات الى غير النهاية بمعنى لا يقف عند
حد بل كان يجب ان ينتهي التقسيم الى الكميات اللامنقسمة
على ما ذهب اليه ذيموقريطوس وابيقورس وهو باطل لما برهن عليه
في المتن الثامن والتاسع من اول الكون والفساد ومخالف لما ذهب
اليه المهندسون من ان خط وزاوية يمكن ان ينتصفا الى غير النهاية و
الثالث ان لا يزداد العدد الى غير النهاية وهو مناف لما اتفق عليه
الارثماطيقيون فاذا كان الامر كذلك لا يجوز ان ينكر وجوده على الاطلاق
ثم قال ولما تبين انه لا يمكن ان يكون شيء منها اي ان يوجد غير المتناهي
بالفعل وان لا يوجد اصلا لما ذكر من الادلة الدالة على استحالة كل منها
ظهر الاحتياج الى حكم فاصل واذا كان كذلك فظاهر انه اي غير المتناهي
يوجد بوجه اي بالقوة ولا يوجد بوجه اخر اي بالفعل وقد بين عدم
وجوده بالفعل وسيبين وجوده بالقوة في المتون الاتية ولما كان
لاحد ان يقول كيف يمكن ان يوجد شيء بوجه ولا يوجد بوجه اخر مع ان
وجود كل شيء واحد اجاب بقوله والموجودية قد تكون بالقوة وقد تكون
بالفعل اي كون شيء موجودا يكون على ضربين بالقوة وبالفعل فيجب
ان لا يلاحظ موجودية غير المتناهي كذلك ويقال انه لا يوجد بالفعل ويوجد
بالقوة اما بالازدياد الى غير النهاية ومن غير وقوف الى حد كما يكون الحال
كذلك في العدد فانه يمكن ان يزداد الى غير النهاية بحيث لا يمكن ان يقف
الى حد لا يمكن ان يزداد بعده او بالتنقيص كذلك كما يكون حال الكمي
المتصل كذلك فانه يمكن ان ينقص وينقسم الى غير النهاية بحيث لا يمكن ان يقف
الى حد لا يمكن ان ينقص وينقسم بعد وكون العدد قابلا للازدياد الى غير
النهاية والكمي المتصل قابلا للتنقيص والانقسام الى غير النهاية هو كونهما غير
متناهيين بالقوة وبعد ما قال قد بين ان الكمي المتصل ليس غير متناه بالفعل
ادعى كونه غير متناه بالقوة فقال وهو غير متناه بالقوة ولما كان لاحد
ان يقول ان انقسام الكمي المتصل لا يذهب الى غير النهاية بل ينتهي الى ما
لا ينقسم كما ينتهي انقسام الخط الى خطوط لا يمكن ان تنقسم بعد فلا يكون
غير متناه بالقوة ايضا اجاب بقوله وليس يشكل ان يبطل الخطوط
اللامنقسمة كما ابطلها ونفى وجودها بوجه سهل في السادس من الثمانية
حين بين فيه ان كميا ما متصلا لا يتركب من اللاقابلات للانفصال وقد
نفى وجودها في الرسالة المسماة بالخطوط اللامنقسمة سواء كانت هذه

هذه الرسالة للمص على ما قال البعض او لثوفرسطوس على ما قال البعض الاخر
المتن السابع والخمسون قال المص لكن لا يجوز ان نلاحظ بالقوة ههنا ما
نلاحظ بها حين نقول هذا الشيء صنم بالقوة وزيد انه يمكن ان يصير صنما
بالفعل حتى نلاحظ ان غير المتناهي يمكن ان يوجد بالفعل لما كان يقال الموجود
بوجوه فكما يقال ان النهار والاولمبيا موجود وان بسبب انه يوجد فرد ثم
فرد منهما دائما كذلك غير المتناهي لانه يتحقق فيه ان يوجد بالقوة وبالفعل
لان الاولمبيا تكون بسبب انه يمكن ان توجد المبارزة وبسبب انها توجد
بالفعل وايضا غير المتناهي ظاهر في الزمان وفي الادميين وفي تقسيم
الكميات المتصلة لان غير المتناهي بالكلية يكون بحالة يمكن ان يؤخذ منه
شيء ثم شيء دائما وكل ماخوذ متناه دائما ومغاير لما اخذ اولا اقول
لما كان لاحد ان يقول بعد ما حكم المص بوجود غير المتناهي بالقوة فقط
لا بالفعل ان غير المتناهي بالقوة يصير بالفعل كما ان النحاس صنم بالقوة ثم يصير
صنما بالفعل والا لكان قوة عدم تناهيه عبثا فلما اعترف بوجود غير المتناهي
بالقوة لزمه ان يعترف بوجوده بالفعل فنفيه مناقض لما يلزمه ان يعترف
به اجاب ببيان المراد من القوة الواقعة في قوله غير المتناهي موجود بالقوة
فقال لكن لا يجوز ان يلاحظ الى قوله وايضا يعني الموجود ينقسم الى الموجودات
بالفعل الصرف كهذا الانسان وهذا البيت والموجودات بالقوة وهذه
تكون على ضربين بعضها توجد بالقوة بحيث يمكن ان يخرج جميع قوتها الى الفعل
وتتم كما ان بذر الانسان او الفرس انسان او فرس بالقوة ويمكن
ان يخرج من القوة الى الفعل ويصير انسانا او فرسا بالفعل وكما ان هذا
النحاس صنم بالقوة وهو يخرج من القوة الى الفعل اذا فعل الصنام صنما و
بعضها توجد بالقوة بحيث لا يمكن ان يخرج جميع قوتها الى الفعل بل بعضها فقط
بالتعاقب بحيث يخرج بعض اجزائها الى الفعل ولا ينتهي الخروج الى حد
لا يبقى اجزاء اخر بل تبقى اجزاء اخر لا يمكن ان تخرج كلها الى الفعل وكما ان
قال يتحقق في هذا ان يوجد بالقوة تارة بالفعل كما يوجد القوة والفعل في الزمان
فان بعض اجزائه يوجد بالفعل كالحال وبعضها بالقوة كالمستقبل فان اجزاءه
الاتية لا يمكن ان تخرج جميعها الى الفعل فانه كلما خرج جزء بعد جزء منها يبقى
في القوة اجزاء غير متناهية الى حد لا يمكن ان لا يخرج بعده اجزاء اخرى
وكما ان الاولمبيا المصارعات التي اعتاد ان يفعلها اليونانيون في ساحة
فسيحة في كل خمس سنين مرة فانهم وضعوها للمصارعات الموجودة بالفعل
ولما يوجد بالقوة كاحادها الممكنة الوقوع في الزمان المستقبل الغير
الخارجة جميعا الى الفعل وغير المتناهي بالقوة ليس غير متناه بالقوة
بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني فلا يكون غير متناه بالفعل ولا يلزم ان يعترف

بوجوده بالفعل ثم يأتي وجود غير المتناهي بالقوة بوجه مغاير لما مر وقال
وايضا غير المتناهي ظاهر في الزمان وفي الادميين وفي الكم المتصل ونبه
على ظهوره بقوله لان غير المتناهي بالكلية الى اخره يعني ان احاد الزمان
والادميين والكم المتصل يكون بحالة يمكن ان يؤخذ من كل منها شيء ثم شيء
دائما وكل مأخوذ متناه دائما ومغاير لما اخذ اولا وكل ما كان كذلك
غير متناه بالقوة فالاحاد المذكورة غير متناهية بالقوة وهذه الاقسام
تتوافق بوجه وتتفارق باخر تتوافق في امرين اما اولا فلان كل جزء مأخوذ
من كل منها متناه لان كل يوم من الزمان وكل فرد من الانسان المتكون الى غير
النهاية وكل جزء حاصل من تقسيم الكم المتصل متناه واما ثانيا فلانه يمكن
ان يخرج من كل واحد منها احاد من القوة الى الفعل بحيث لا يقف الخروج
الى حد لا يمكن ان يخرج بعده شيء وهذا التوافق يستنبط من قوله لان غير
المتناهي يكون بحالة الى اخره والتفارق يستنبط من المتن الاتي المتن الثامن
والخمسون قال المص وايضا الموجود يقال بوجوه فلا يجوز ان يلاحظ غير
المتناهي كهذا الشيء كالانسان او البيت بل كما نلاحظ النهار ولعب المبارزة
اللذين ليس وجودهما كالجوهر لكن يوجد من كل منهما فرد ثم فرد دائما و
ان كان كل فرد منها في التكون والفساد الدائمين متناهيا لكن يقع هذا
في الكمات المتصلة اذ ابقي المأخوذ وفي الادميين والزمان الفاسدين بحيث
لا ينفدان اقول لما فرق بين كون غير المتناهي بالقوة وكون شيء ما ضمنا
بالقوة وقال في اثناء بيانه تحقق الموجودية بالقوة والفعل واشار
الى التوافق الواقع بين افراد غير المتناهي بالقوة اراد ان يفرق ايضا
بين كونه موجودا بالفعل وكون سائر الموجودات موجودا بالفعل كهذا
الانسان وهذا البيت واشار الى الافتراق الواقع بين افراده فقال
وايضا الموجود يقال بوجوه اي ثلثة الموجود بالفعل الصرف والموجود
بالقوة الصرفة والموجود بالقوة والفعل ولما كان الموجود منقسما الى هذه
الاقسام الثلثة لا يجوز ان نلاحظ غير المتناهي كهذا الشيء كالانسان او البيت
اي لا يجوز ان نلاحظ غير المتناهي موجودا بالفعل الصرف كما نلاحظ هذا
الشيء المشار اليه موجودا بالفعل فانه ليس كله موجودا بالتمام والالكان
غير متناه بالفعل ولا يجوز ان نلاحظه ايضا موجودا بالقوة الصرفة بل يجب
ان نلاحظه موجودا بالقوة والفعل معا كاليوم ولعب المصارعة اللذين
ليس وجودهما كالجوهر لكن يوجد من كل واحد منهما نهار ولعب ثم نهار و
لعب دائما بحيث لا ينتهيان الى حد لا يكون بعده نهار ولعب وان كان
كل فرد منها حاصل عند التكون والفساد الدائمين متناهيا وقال مبينا
للفرق بين غير المتناهي الواقع في الكمات المتصلة والواقع في التكون والفساد

اي باقيا كالجوهر

والف والدائمين لكن هذا يقع في الكمات المتصلة الى اخره يعني ان الشيء المتناهي
المأخوذ من غير المتناهي واحد بعد واحد لا يكون على وجه واحد في المقادير
الباقيات والمتكونات المتعاقبات لان الاجزاء الحاصلة من تقسيم الكمات
المتصلة تبقى ولا تنفد بعد التقسيم بالفعل وكذا الاجزاء الزائدة في العدد
تبقى مع العدد والمقدم المزيد عليه ولا تنفد والاحاد المتكونة بالفعل المتناهية
من المتعاقبات كافراد الادميين والايام والساعات لا تبقى مع الانسان
والزمان الموجودين الى غير النهاية بل تنفد لكن يجب ان تنفد بحيث لا ينفد
الانسان والزمان الغير المتناهيين بل يكون واحد منهما ثم واحد الى النهاية
وينبغي ان تعلم ان افراد الانسان المتولدة على التوالي يمكن ان تكون مقابلة
للاجزاء الحاصلة من التقسيم الباقية وبهذا الوجه تدل في غير المتناهي التعاقبي
والملحوظ بهذا الوجه ادخلها المص والزمان في قسم واحد حيث قال وفي
الادميين والزمان بحيث لا ينفدان ويمكن ان تكون مقابلة لاجزاء الزمان
والحركة الغير الباقية بعد وجودها وبهذا الوجه تفترق منها لان افراد الانسان
تبقى بوجه ما واجزاء الزمان والحركة لا تبقى اصلا المتن التاسع والخمسون
قال المص وغير المتناهي بالازدياد والتقسيم متحدان بوجه ما لان غير المتناهي
بالازدياد يكون من ضد ما يكون غير المتناهي بالتقسيم لان المنقسم كما نرى
ان يذهب الى غير النهاية كذلك ما يزداد على المتناهي يظهر انه يذهب
الى غير النهاية لانه ان اخذ احد مقدارا متناهيا وقسمه الى جزئين على نسبة
معينة ثم اخذ احد الجزئين وقسمه ايضا على هذه النسبة وهلم جرا فمن غير
ان يقسمه الى اجزاء متساوية يرى التقسيم ذاهبا الى غير النهاية غير منتهية
الى حد ما وان قسمه بحسب جزء هذه النسبة بان قسمه الى الاجزاء المتساوية
دائما لا يذهب التقسيم الى غير النهاية بل ينفد لان كل متناه ينفد بكل
متناه فغير المتناهي لا يوجد بوجه اخر بل يوجد هكذا لانه يوجد بالقوة
والتقسيم ويوجد بالفعل ايضا كما نقول اليوم ولعب المبارزة موجودان
ويوجد كالهيولى لا بالذات كالمتناهي اقول لما بين التوافق والتفارق
بين غير المتناهي بالتقسيم وغير المتناهي بالتكون شرع ان يبين التوافق
والتفارق بين المقادير الغير المتناهيات بالازدياد والانتقاص
وانه سيأتي اي غير المتناهي بالتقسيم والازدياد ويمكن ان يوجد واية لا يمكن
فقال وغير المتناهي بالازدياد والتقسيم متحدان بوجه ما لان غير المتناهي
الكائن بازدياد المقادير متحد بوجه ما مع غير المتناهي الكائن بالتقسيم
ولما قال انهما متحدان بوجه ما ذكر وجه اتحادهما به فقال لان غير المتناهي
بالازدياد يكون من ضد ما يكون غير المتناهي بالتقسيم لان غير المتناهي
بازدياد المقدار لا يوجد الا اذا لوحظ من ضد الغير المتناهي الحاصل بالتقسيم

يعني اذا لوحظ الازدياد في المقدار من جانب الانتقاص لانه كما لا يتناهى
الانتقاص بالتقسيم كذلك لا يتناهى الازدياد الحاصل منه ولهذا يمكن
ان يفهم من قوله لان غير المتناهي بالازدياد الى اخره وجه اتحادهما من وجه
واختلافهما من اخر واستدل على قوله لان المنقسم كما يرى الى اخره
معينا لوجه امكان وجود غير المتناهي بالتقسيم وعدم امكان وجوده
بحيث يمكن ان يعلم منه وجه امكان وجوده وعدم امكان وجوده بالازدياد
وقال لانه ان اخذ احد مقدارا متناهيا الى اخره يعني كما يرى انه يذهب
التقسيم الى غير النهاية كذلك يرى انه يذهب الازدياد الحاصل من التقسيم
اليه لانه ان اخذ احد مقدارا معينا وقسمه الى جزئين على نسبة معينة بان
قسمه مثلا الى نصفين ثم قسم احد النصفين الى نصفين ثم قسم احد هذين
النصفين الى نصفين اخرين وهكذا دائما لا بان قسمه الى اجزاء متساوية
يرى التقسيم ذاهبا الى غير النهاية ويرى الازدياد الحاصل منه ذاهبا الى غير
النهاية ايضا ويعلم ان المقدار غير متناه بالقوة مثلا لو اخذ مقدارا
ذا عشرين ذراعا وقسمه اولا الى نصفين ثم اخذ احد النصفين اي عشرة
اذرع منه وقسمه الى خمسة اذرع وخمسة اذرع وفعل التقسيم هكذا دائما
ولم يقسم المقدار المذكور الى اجزاء متساوية اي الى عشرة وعشرة
او الى خمسة وخمسة او الى ذراع وذراع يرى التقسيم ذاهبا الى غير
النهاية ويفهم منه كون الازدياد ذاهبا اليه ايضا بلا شبهة ويعلم بهذا الوجه
ان المقدار غير متناه بالقوة وان اخذ المقدار المذكور وقسمه الى اقسام
متساوية اي الى عشرة وعشرة او الى خمسة وخمسة او الى ذراع
وذراع وفعل التقسيم هكذا دائما لا يذهب التقسيم الى غير النهاية بل يقف
وكذا الازدياد الحاصل منه لان كل مقدار متناه بالفعل لما مر انه يستحيل
ان يوجد مقدار غير متناه بالفعل وكل متناه ينفد بمقدار متناه وهو
ظاهر والاجزاء الحاصلة من التقسيم الاول تسمى متناسبة والاجزاء الحاصلة من التقسيم الثاني تسمى متساوية ولما بين ان
غير المتناهي بالازدياد والتقسيم متحدان بوجه ما بين ان وجه الوجود
فيهما واحد ايضا وقال مستنتجا فغير المتناهي لا يوجد بوجه اخر اي بالفعل
او بالقوة الصرفين او بالقوة في تقسيم المقدار الى اجزاء متساوية
وازدياده كذلك بل يوجد هكذا اي بالقوة في تقسيم المقدار الى اجزاء
متناسبة وازدياده اليها وذكر هنا غير المتناهي الموجود بالقوة بحسب
تقسيم المقدار الى اجزاء متناسبة وسيذكر في المتن الاتي وجوده بالقوة
بحسب ازدياد الاجزاء المتناسبة الحاصل من تقسيم المقدار اليها ويوجد
غير المتناهي بالفعل ايضا لكن لا بالفعل الصرف بل كما يوجد اليوم ولعب
المصارعة اي يوجد بعض اجزائه بالفعل بالتقسيم وبعضها لا يوجد بالفعل بل

بل بالقوة كما ان اجزاء اليوم ولعب المصارعة توجد بالفعل وبعضها لا توجد
بالفعل بل بالقوة ويوجد بالقوة كالهيولى الاولى التي في قوتها ان تتصور
بصورة ثم باخرى ثم وثم الى غير النهاية وهي متصورة بصورة دائما ولا توجد
جميع صورها بالفعل ولا توجد جميع اجزائه بالذات كما يوجد المتناهي
كذلك المتن المستون قال المص وكذا غير المتناهي بالازدياد والذي قلنا
انه متحد بوجه ما مع غير المتناهي بالتقسيم يوجد بالقوة لانه يمكن ان يوخذ منه
شيء خارج مما اخذ دائما ولكن لا يتجاوز كل مقدار معين كما يتجاوز في التقسيم
كل مقدار معين ويصير دائما اصغر فلا يمكن ان يتجاوز كل مقدار بالازدياد
بالقوة ايضا الا ان يوجد جسم غير متناه بالفعل بحسب العارض كما كان يقول
الطبيعيون من ان خارج هذا العالم جسم ذاته هواء او شيء اخر كالهواء
غير متناه بالفعل لكن لما كان لا يمكن ان يوجد جسم طبيعي غير متناه بالفعل
فظاهر انه لا يمكن ان يكون بالقوة بالازدياد ايضا الا من جهة التقسيم كما قلنا
اقول قوله وكذا غير المتناهي الى قوله ولكن لا يتجاوز ظاهر من المتن السابق
لانه لما قال المص فيه لغير المتناهي بالتقسيم يقوله هنا لغير المتناهي بالازدياد
الحاصل من التقسيم يعني كما ان عدم التناهي في تقسيم المقدار يكون بحيث
نقدر ان نقسمه الى جزء ثم الى اخر الى غير النهاية كذلك يكون في ازدياده
الحاصل من التقسيم فانا نقدر ان نضم الى مقدار معين شيئا ثم شيئا الى غير النهاية
لانه يمكن ان يوخذ منه شيء خارج مما اخذ دائما ولما كان لاحد ان يقول لو كان
الامر كذلك في الازدياد والضم قلنا ان نأخذ مقدارا معينا مثلا مائة اذرع
ونضم اليه مائة اخرى ثم اخرى الى ان يساوي مجموع مقدار العالم واذا ساواه
لا نقدر ان نضم اليه مقدارا ما اخر اصلا لانه ليس مقدار ازيد من مقدار العالم
المتناهي عند المص فلا يذهب الازدياد الى غير النهاية فبطل ما قال لانه يمكن ان
يوخذ منه شيء خارج مما اخذ دائما اجاب عنه المص بقوله ولكن لا يتجاوز كل
مقدار معين الى اخره وبين الاجزاء التي نقدر ان نزيدها ونذهب الى غير
النهاية كما بين في المتن السابق ان مقدارا معينا اذا قسمناه الى اجزاء متناسبة
لا الى متساوية يذهب التقسيم الى غير النهاية ولو قسمناه الى متساوية لا يذهب
اليه اراد ان يبين هنا الاجزاء التي يذهب بها الازدياد الحاصل من التقسيم
الى غير النهاية وحقق ان الذهاب الى غير النهاية لا يمكن ان يكون بازدياد الاجزاء
المتساوية بل بازدياد الاجزاء المتناسبة الحاصلة من التقسيم على الاجزاء المتناسبة
لكن فرق بين غير المتناهي بالازدياد وبينه بالتقسيم وقال لكن لا يتجاوز كل
مقدار معين كما يتجاوز في التقسيم ويوجد اصغر دائما يعني لا يتجاوز غير المتناهي
في الازدياد كل مقدار معين اي كل مقدار اكبر مما بعده كما يتجاوز في التقسيم
كل مقدار معين اي كل مقدار اصغر مما فوقه ويصير اي المقدار اصغر مما فوقه

وانما لان كل مقدار ولو كان صغيرا جدا يمكن ان نقسمه الى اجزاء غير متناهية
وانما والا انتهى الى جزء غير قابل للتقسيم وهو باطل عند اكثر الحكماء و
الازدياد ولا يمكن ان يتجاوز كل مقدار معين حتى لو يجب نقدر ان ناخذ
وانما مقدارا ازيد ثم ازيد لانه لا يوجد مقدار اكبر من مقدار العالم
ولهذا ينتهي الذهاب بالازدياد الى مقدار لا اكبر منه فلا يمكن ان يتجاوزه
واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يتجاوز كل مقدار بالازدياد بالقوة
ايضا يعني لا لم يمكن ان يتجاوز غير المتناهي بالازدياد كل مقدار متعين
بالفعل فلا يمكن ان يتجاوزه بالازدياد بالقوة ايضا فاذا قلنا غير
المتناهي بالازدياد موجود بالقوة لا نريد به انه يمكن ان يتجاوز كل
مقدار متناه اي مقدار كان الا ان يكون العالم غير متناهي المقدار
ويكون خارج الافلاك جسم غير متناهي المقدار بالفعل هواء اكان
هواء او شيئا اخر كما كان يقول الطبيعيون لكنه يمتنع ان يوجد خارج الافلاك
جسم ما غير متناه المقدار بالفعل فلا يمكن ان يوجد غير متناه بالازدياد
الا من ضد التقسيم كما ذكر فلا يوجد غير متناه بالقوة بازدياد والاجزاء
المتساوية حتى نقدر ان نضمها مرارا متعددة على كل مقدار ويتجاوز
غير المتناهي بسبب هذا الضم والازدياد كل مقدار متناه ويبقى اكبر
منه ثم اكبر الى غير النهاية بل يوجد بالقوة من وجه مضاد لتقسيم المقدار
الى اجزاء متناسبة لا متساوية فكما ان تقسيم المقدار يكون الى اجزاء متناسبة
فكذلك الازدياد واللازم منه يكون بعين هذه الاجزاء المتناسبة ولما كان
التقسيم والازدياد متضادين كان غير المتناهي بالازدياد من وجه مضاد
لوجه كون التقسيم غير متناه **المتن الحادي والستون قال المص** ولان
افلاطون ايضا وضع غير متناهيين لانه يرى ان يتجاوز شيء بالازدياد
والتقسيم ويذهب الى غير النهاية لكن وضعهما ولم يستعملهما لان غير المتناهي
لا يوجد في الاعداد ولا بالتقسيم لان الوحدة اصغر الكل ولا بالازدياد
لانه فعل العدد الى العشرة **اقول** وضع فيما مر غير متناهيين بالقوة
احدهما بالتقسيم والاخر بالازدياد ووضعهما بحيث يكون ازدياد مقدار
على مقدار الى غير النهاية على نسبة انقسامه الى اجزاء متناسبة الى غير النهاية
ويؤيده ههنا بوضع افلاطون اياهما ايضا لانه يرى ان يتجاوز المقدار
مقدارا اخر ويذهب الى غير النهاية بالازدياد وبالتقسيم حتى سمى الاول
كبيرا والثاني صغيرا فهو قد اصاب في وضعه اياهما لكن قد اخطأ لما كان
القدماء القائلون بغير المتناهي مستعملين اياه مقام المبدا كما مر في المتن
الثلثين ولم يستعمل افلاطون شيئا منهما مقامه لان المبدا هو الاعداد
عنده وغير المتناهي لا يوجد في العدد ولا بحسب التقسيم لانه اذا انتهى

التقسيم الى الوحدة لا يمكن التقسيم بعد لان الوحدة اصغر الكل
ولا قابل للانقسام ولا بحسب الازدياد ولانه فعل العدد الى العشرة اخطا
في هذا هكذا بين الشارح هذا المتن **المتن الثاني والستون قال المص**
ولا يلزم ان يكون غير المتناهي نقيضا لما يقولون لانه ليس الذي لا يكون شيء
له في الخارج بل هو الذي يكون شيء له في الخارج دائما وله علامة لان الناس
يقولون الخواتم المجوفة التي ليس لها محل الفص غير متناهية لانه يكون شيء منها
قابل الاخذ في الخارج دائما نعم ما يقولون ليس على الحقيقة بل بمشابهته
ما لانه يجب في غير المتناهي ان لا يؤخذ منه شيء مكررا اصلا وليس الامر كذلك
في الدائرة بل يؤخذ منها وانما ما هو مغاير بالتعاقب فقط **اقول** لما بين
ان غير المتناهي بالفعل لا يوجد بل غير المتناهي بالقوة بحسب التقسيم او
الازدياد اي بان نقسم كميا الى اجزاء متناسبة دائما وبان نزيد على كمي
اجزاء متناسبة ايضا لزم ان يعرف غير المتناهي بنقيض ما عرفه به بعض القدماء
فانهم عرفوه بانه الذي لا يكون شيء له في خارج ولزم مما تقدم ان يعرف
بانه الذي يكون شيء له في الخارج دائما يعني هو الذي اذا لوحظ منه جزء يبقى
ان يلاحظ منه جزء ثم جزء دائما واستدل على صحة تعريفه باطلاق الناس
غير المتناهي على الخواتم المجوفة التي ليس لها محل الفص لانه يكون شيء منها قابل
الاخذ في الخارج دائما لاستدارتها ويعرف هذا بان الحركة الواقعة على محيطها
يمكن ان لا ينقطع ابدا ويبقى منها شيء قابل الاخذ في الخارج نعم ليس قولهم على الحقيقة
بل على المجاز بسبب المشابهة لانه يجب لان يكون شيء مما غير متناه ان يكون له
بعد كل جزء ماخوذ جزء اخر لم يكن ماخوذا وملحوظا اصلا وليس حال الخواتم
المذكورة كذلك لانه يتكرر كل جزء منها بعد الدورة الاولى ولما كانت
الخواتم المذكورة تقال غير متناهية بسبب هذه المشابهة يلزم ان يكون ما هو
غير المتناهي بالحقيقة ما يكون شيء له في الخارج ويمكن ان يلاحظ جزء منه
بعد جزء اخر دائما الى غير النهاية هذا ما اراده المص من هذا القول وقد شرحه
بشرح فاسد لا ينبغي ذكره **المتن الثالث والستون قال المص** فغير المتناهي
هو الذي يمكن ان ياخذ الاخذون منه شيئا مقداريا دائما والذي ليس
شيء له في الخارج هو الكامل والكل لانا نعرف الكل بانه الذي ليس شيء من اجزائه
ناقصا عنه كالانسان والصندوق الكاملين وكما نعرف الجزئي كذلك نعرف
ما هو كل في الحقيقة ونقول هو الموجود الذي ليس شيء له في الخارج وليس
الكل ما يكون شيء له اي شيء كان ناقصا عنه **اقول** عرف اولا في هذا المتن
غير المتناهي بتعريف تام ثم بين خطاء تعريف القدماء اياه وقال متفرعا
على ما مر فغير المتناهي هو الذي يمكن ان ياخذ الاخذون الى اخره يعني هو
الذي لو اخذ منه احد جزءا مقداريا بعد جزء مقداري يقدر ان ياخذ

واتما اجزاء مقدارية اخر مغايرة لما اخذ اولا وان يأخذ اجزاء اخر مغايرة
لهذه ايضا وهكذا الى غير النهاية وهذا التعريف صادق على غير المتناهى
بالقوة بحسب التقسيم والازدياد ومن هذا يظهر خطاء القدماء فانهم
مع انهم قصدوا ان يعرفوا غير المتناهى عرفوه بتعريف غير مطابق به
بل بالمتناهى فانهم عرفوه بانه الذى ليس شئ له فى الخارج وهذا ليس
بمطابق بغير المتناهى بل بالكامل اى التام والكل وهما ليسا بغير متناهيين
بل متناهيين فالتعريف المذكور ليس تعريفا لغير المتناهى بل للمتناهى
ويثبت عدم كونه مطابقا بغير المتناهى بل بالتام والكل بما قال لانا
نعرف الكل بانه الذى ليس شئ من اجزائه ناقصا عنه ويثبت كون
الكل هذا بالاستقراء والى هذا اشار بقوله كالانسان الكل فانا انما
نسمى الانسان كلا لعدم كون جزء من اجزائه ناقصا عنه كالصندوق الكلى
فانا انما نسميه كلا لعدم كون جزء من اجزائه ناقصا عنه والاول كل
طبيعى والثانى صناعى وكما نعرف الكل الجزئى كهذا الجزئى وذاك الجزئى
كذلك نعرف ما هو كل فى الحقيقة اى مجموع العالم ونقول هو الموجود
الذى ليس شئ له اى جزء من اجزائه اللازمة له فى الخارج غير داخل فيه
بل داخل فيه وبين هذا بسلب نقيضه عنه وقال وليس الكل ما يكون
شئ له اى جزء من اجزائه اى جزء كان ناقصا عنه **المتن الرابع والستون**
قال المص والكل والكامل اما متحدان بالكلية او متقاربان بالمعنى وما
ليس له غاية ليس بكامل والغاية هى النهاية ولهذا ينبغى ان يظن ان
قول بارمندس اولى من قول ملسوس لان هذا قال غير المتناهى كل
وذاك الكل متناه متساوى البعد من الوسط لانه لا يمكن ان يربط غير
المتناهى مع الكل والمجموع **اقول** يذكر فى هذا المتن امرين يبين المقدمة
المطوية فى المتن السابق القائلة بان الكل والتام ليسا غير متناهيين و
يرجح قول بارمندس على قول استاده ملسوس فاثبت اولا القضية المذكورة
بقوله والكل والكامل اما متحدان بالكلية او متقاربان بالمعنى والكامل و
التام ماله غاية وما ليس له غاية ليس بكامل وتام والغاية هى النهاية وكل
ما يكون له نهاية فهو متناه فالكامل والكل متناهيان وينبغى ان تعلم ان الكل
والكامل او قل التام وان كانا متحدين فى الخارج لكنهما متغايران بالمفهوم
لان الكل يقال بالنظر الى الاجزاء ولهذا عرفه المص بانه الذى ليس شئ
من اجزائه ناقصا عنه والكامل والتام يقال بالنظر الى الغاية الحاصلة للشئ
من غير لزوم ملاحظة الاجزاء ثم رجح قول بارمندس على قول ملسوس وقال
ولهذا ينبغى ان يظن ان قول بارمندس الى اخره اى لكون الكل والتام
ماله نهاية لا ما ليس له نهاية ينبغى ان يظن ان قول بارمندس اولى من قول

من قول ملسوس قال ان الكل غير متناه وبالعكس اى غير المتناهى كل وقال
بارمندس ان الكل متناه متساوى البعد من الوسط وبين خطاء ملسوس
بقوله لانه لا يمكن ان يربط غير المتناهى بالكل والمجموع لا بان يحمل هو عليهما ولا
المتن الخامس والستون قال المص وعرفوا غير المتناهى كذلك لانهم زعموا
ان من شانه ان يحيط جميع الاشياء ويضبط المجموع فى نفسه بسبب انه مشابه بالكل
لكنهم اخطؤا لان غير المتناهى مادة لكمال العظم وكل بالقوة لا بالفعل لانه قابل
للانقسام بالتقسيم والازدياد فى نفسه لكنه كل ومتناه لا بالنظر الى نفسه
بل بالنظر الى الغير ولا يحيط بل يحاط من حيث انه غير متناه فلا يعلم من حيث انه غير
متناه لان المادة لا تحيط الصورة **اقول** لما بين فى المتون السابقة ان تعريف
القدماء لغير المتناهى بانه الذى ليس شئ له فى الخارج ليس تعريفا لغير المتناهى
بل للمتناهى اراد ان يبين ما هو سبب تعريفهم اياه كذلك ويبين خطاءهم فيه
فقال وعرفوا غير المتناهى كذلك اى بانه الذى ليس شئ له فى الخارج لانهم
زعموا ان من شانه ان يحيط جميع الاشياء اى الاجسام ويضبط المجموع اى مجموع
اجزاء العالم فى نفسه كما نقل عنهم فى المتن التاسع والعشرين ان غير المتناهى
يحيط جميع الاشياء ويضبطها وانما زعموا كذلك زعما باطلا بسبب ان غير المتناهى
مشابه بالكل بالفعل فكما ان الكل يحيط جميع اجزائه كذلك غير المتناهى يرى ان يحيط
جميع الاشياء ومن جهة المشابهة وقعوا فى الخطاء لان المشابهة سبب لوقوع
فى الخطاء وانها سبب لانخداعنا ولا نقع فى الخطاء فى شئ اسهل مما نقع فيه
بسبب المشابهة كما قال المص فى الفصل الثانى من كتاب الرؤيا فظنوا ان غير
المتناهى كل بالفعل فعرفوه بما يعرف به الكل بالفعل ثم قال لكنهم اخطاؤا
فى عدم فرقهم بين الكل بالقوة والكل بالفعل ويدعى ان غير المتناهى كل بالقوة
لا كل بالفعل لان غير المتناهى مادة لكمال العظم يعنى مادة صورة الجسم المركب
الى اخره توضيحه غير المتناهى هيولى صورة الجسم المركب وكل ما هو هيولى
صورة الجسم المركب كل بالقوة لا بالفعل لان الهيولى كما قال المص فى المتن
الثانى من ثانى النفس ليست هذا الشئ بالنظر الى نفسها بل انما يقال هذا
الشئ بالنظر الى الصورة فغير المتناهى كل بالقوة لا بالفعل كما زعموا واثبت
الصغرى بقوله لانه قابل للانقسام بالتقسيم والازدياد وكل ما هو كذلك
هيولى الجسم المركب فغير المتناهى هيولى صورة الجسم المركب ومن هذا
يحصل احكام احدها ان غير المتناهى كل ومتناه بالنظر الى شئ لا بالنظر
الى نفسه يعنى كل ومتناه بالفعل بسبب الصورة التى هى غاية ونهاية
على ما قال فى المتن السابق ولهذا يحمل الكل بالقوة كلا ومتناهيا بالفعل
وثانيها انه لا يحيط ولا يعين بل يحاط ويتعين من حيث انه غير متناه لانه
هيولى صورة الجسم المركب والهيولى لا تحيط ولا تعين لان الاحاطة

بانه يحل عليهما ٧

والتعيين خاصة الصورة كما قال المص في المتن التسعين من ثاني النفس بل
الصورة تحيطها وتعينها فغير المتناهي لا يحيط ولا يعين بل يحاط ويتعين بالصورة
وثالثها انه لا يعلم من حيث انه غير متناه لانه هيولى وتحقيق كما قال في المتن التاسع
والستين من الكتاب الاول من الثمانية لا تعلم الا بالمناسبة لانه مبدأ العلم
وسببه معنى الصورة كما قال في المتن العشرين من تاسع ما بعد الطبيعة فغير
المتناهي من حيث انه غير متناه لا يعلم وسنفصل الكلام في تحقيقه المتن السادس والستون
قال فظهر ان كون غير المتناهي في معنى الجزء ازيد من كونه في معنى الكل لان الهيولى جزء
الكل كما ان النحاس جزء الصنم النحاسي ولو احاط الجزء الكبير والصغير بالمحسوسات
والمعقولات لوجب ان يحيط المعقولات لكنه لا يعقل ويستحيل ان يحيط ويعين
اللامعلوم واللامعين المعقولات اقول يستنتج اولا مدعاه ويقول لما كان
غير المتناهي مادة لا صورة الجسم المركب كما بين انفا ظهر ان غير المتناهي
يكون في معنى الجزء ازيد مما يكون في معنى الكل يعني كونه جزءا اولى من كونه كلا
لانه هيولى والهيولى جزء الجسم الكل كما ان النحاس جزء الصنم النحاسي
ويرد ثانيا رأي افلاطون الذي وضع غير المتناهي في المحسوسات وجعله
اثنين كما نقل عنه المص في المتن الحادي والستين وسماهما صغيرا وكبيرا
وكذلك وضعه في المعقولات اي المثل وجعله اثنين ايضا وسماهما الاثنينية
ثنائيا بان قال لو احاط الكبير والصغير اي الهيولى جميع الاشياء في المحسوسات
والمعقولات لوجب ان يحيط المعقولات لكنه لا يعقل ويستحيل ان يحيط ويعين
اللامعلوم واللامعين المعقولات لان المعقولات موجودات بوجودات
عالية ومعينات بتعينات عالية ومعلولات من طبعها وغير المتناهي امر لا معلوم
ولا معين فلا يعقل ويستحيل ان يحيط المعقولات المتن السابع والستون قال
ولا يرى ان يكون غير المتناهي بالازدياد بحيث يجاوز كل مقدار مأخوذ وغير
المتناهي بالتقسيم يرى ان يكون بحيث يجاوزه لانه يحاط في الداخل كالهيولى
والصورة تحيط اقول يحل بهذا المتن السابق لغير المتناهي بعض اسولة يمكن
ان تورد على غير المتناهي الاول في هذا المتن وهو انه لم لا يمكن ان يتجاوز
في غير المتناهي بالازدياد كل مقدار مأخوذ ولا ينتهي الى مقدار لا يكون
فوقه مقدار اكبر ويمكن ان يتجاوز في غير المتناهي بالتقسيم كل مقدار
اصغر ولا ينتهي الى مقدار لا يكون تحته مقدار اصغر من الاول بل كل
مقدار ينتهي اليه يكون بعده مقدار اصغر منه دائما وحله يعلم مما سبق
فانه قال فيما قرأت ان غير المتناهي في معنى الهيولى ومحاط لا محيط وقال
ههنا الصورة تحيط ولهذا يكون غير المتناهي في معنى الجزء لا في معنى الكل
تصويره ان الكل في معنى الصورة والاجزاء في معنى الهيولى كما بين
فيما سبق ونحن نتحرك في تقسيم المقدار من الكل الى الاجزاء فنتحرك

فنتحرك من الصورة الى الهيولى ومن المحيط والمحدد بالكسر الى المحاط و
المحدد بالفتح فلهذا لا ننتهي فيه الى مقدار اصغر من الكل بل يبقى بعد مقادير
بعضها اصغر من بعض غير متناهية الى حد لا يمكن بعده التقسيم ونتحرك
في الازدياد بعكس التقسيم اي من الاجزاء الى الكل ومن الهيولى الى الصورة
ومن المحدد بالفتح الى المحدد بالكسر فلهذا يجب ان ننتهي الى مقدار معين
لا يوجد بعده مقدار اكبر منه ولهذا قال الشارح ان الصورة سبب لانتهائها
والهيولى سبب عدمه والصورة سبب لعدم كون الازدياد الى غير النهاية
والهيولى سبب لكون التقسيم الى غير النهاية المتن الثامن والستون قال
ويقع حقا ان يكون في العدد نهاية بالنظر الى الاقل وان يكون متجاوزا دائما
كل كثرة بالنظر الى الكثير وفي الكم المتصل بخلافه فانه بالنظر الى الصغير يتجاوز
كل كم متصل مأخوذ وبالنظر الى الكبير يكون متناهيا لان الواحد اي واحد
كان من حيث انه واحد غير قابل للانقسام كما ان الان الواحد انسان
واحد لا كثير والعدد كثرة بالنظر الى الواحد وكمية فيجب ان ينتهي الى الانقسام
لان الاثنين والثلثة وسائر الاعداد انما سميت اعدادا بالنظر الى الواحد
وبالنظر الى الكثير يمكن ان يتصور دائما لان تنصيفات الكم المتصل غير متناهية
فيكون بالقوة لا بالفعل ويتجاوز كل كثرة متصورة محدودة ولا ينفصل
العدد عن التنصيف ولا ينفد عدم التناهي بل يكون كالزمان وعدد الزمان
اقول يحل في هذا المتن سؤالا ثانيا متعلقا بعدم تناهي الاعداد وهو
انه لم يمكن ان يزداد العدد الى غير النهاية ولا يمكن ان ينقسم وينقل الى غير
النهاية ويذكر في المتن امورا ثلثة يضع السؤال ويذكر سببه ويبين
كيف يكون عدم تناهي الاعداد فقال ويقع بالحق ان يكون في العدد نهاية
بالنظر الى اقل الكل الذي لا نقدر ان نتجاوز عنه بتقسيم العدد بعده ان يكون
متجاوزا دائما كل كثرة بالنظر الى الكثير الذي نقدر ان نزيد عليه واحدا
ثم واحدا ونتصور دائما عددا ازيد منه بحيث لا نقف الى حد لا يمكن
الازدياد بعده والكم المتصل يكون غير متناه بخلاف العدد فانه يتجاوز
كل كم متصل بالنظر الى الصغير لانه لا يمكن ان ينتهي التقسيم الى حد لا يمكن
ان لا يقبل التقسيم بعده كما قررنا او يمكن ان ينتهي الازدياد الى مقدار
اكبر من الكل ثم ذكر السبب على ما قال وقال لان الواحد اي واحد كان
من حيث انه واحد غير قابل للانقسام الى اجزاء يعني ان العدد كثرة بالنظر
الى الواحد اولا شك انه موجود مركب من الوحدات المرتبة لا منها كيف
يحقق ما اتفقت من غير نسبة الى الواحد ولهذا قال المص في الفصل الرابع
عشر من خامس ما بعد الطبيعة ان جوهر الستة يتحقق فيما يتكرر الواحد
فيه ست مرات ويعرف في موضع اخر بانه كثرة معدودة بالواحد

واثبت لتعريفه الذى ذكره ههنا بان الاثنين والثلثة وسائر الاعداد انما
تاخذ الاسم من العدد وتوضيحه ان العدد كثرة بالنظر الى الواحد يعنى كثرة
مركبة من الوحدات المرتبة وكل مركب ينحل وينقسم الى الاشياء التى تركب
منها فينقسم العدد وينحل الى الوحدات وهى غير قابلة للانقسام لان
الواحد اى واحد كان غير قابل للانقسام لان الانسان الواحد مثلا من حيث
انه انسان واحد انسان واحد لا كثير فاذا اخذنا فى تقسيم العدد الى الوحدة
يجب التوقف فى الانقسام ولا يمكن الذهاب بعده ولكن يمكن ان يزداد
الى غير النهاية لانا نقدر ان نتصور فوق كل عدد عددا اكبر منه لان
تنصيفات الكم المتصل غير متناهية اى تقسيمه بتقسيمات متناسبة لا ينتهى
الى حد لا يمكن تقسيمه كذلك بعد الى غير النهاية ولما كان تقسيم المتصل
سببا لعدم تناهى العدد فان امكن تقسيمه الى غير النهاية يمكن ازدياد
العدد الى غير النهاية ولما نشاء عدم تناهى العدد من عدم تناهى تنصيفات
الكم المتصل قال مفرعا عليه فيكون العدد غير متناه بالقوة لا بالفعل كما
ان المتصل كذلك لكن المتصل يتجاوز كل نصف وقلة ماخوذة حاصلة
بالتقسيم ولا يقف عند حد لا يمكن بعده التقسيم والعدد لا يتجاوز كل
كثرة متصورة محدودة حاصلة بالازدياد ولا يقف عند حد لا يمكن
بعده الازدياد ولا ينفصل عن التنصيف ولا ينفك عن الاشياء
المعدودة بان يكون موجودا قائما بذاته مجردة عن كل مادة محسوسة
كما كان يزعم الفيثاغورسيون وافلاطون الاعداد التى قالوا بعدم
تناهيها بل توجد فى المعدودات وتقوم بها قيام العرض بالمعروض
وتتكون وتتجدد دائما ولا تنفد عدم تناهيه بل يكون كالزمان وعدد
الزمان لان الزمان يزداد بازدياد ساعة على ساعة ويوم على يوم
ولا يمكن ان يوجد كل الساعات والايام دفعة المتن التاسع والستون
قال وفى المتصلات يكون بخلاف هذا لان المتصل ينقسم الى غير النهاية
وليس غير متناه فى الكبير لانه باى وجه وقع ان يكون بالقوة به يقع
ان يكون بالفعل فلما لم يكن متصل محسوس غير متناه فلا يمكن ان يتجاوز
كل مقدار محدود والا لكان شئ اكبر من الفلك اقول لما بين فى المتن
السابق ان العدد يمكن ان يزداد الى غير النهاية لا ان ينقص اليه وان
الكم المتصل يمكن ان ينقص وينقسم الى غير النهاية لا ان يزداد ويكبر
اليه كرر فى هذا المتن كون المتصل كذلك ليذكر سببه فقال وفى المتصلات
يكون اللاتناهى بخلاف ما يكون فى العدد يعنى ان المتصل غير متناه بالتقسيم
والتنقيص لا بالازدياد والتكبير بعكس ما يكون العدد غير متناه فانه يكون
بالازدياد لا بالتقسيم والتنقيص واستدل عليه بقوله لان المتصل ينقسم
الى غير النهاية فى طرف الصغير ولا ينتهى بالتقسيم الى حد اصغر لا يكون
بعده اصغر منه بل يمكن التقسيم الى اصغر ثم الى اصغر منه وهلم جرا بحيث
لا يقف عند حد لا يمكن التقسيم بعده وليس غير متناه فى طرف الكبير
بحيث يمكن ان يزداد متصل على متصل واثبت بانه لو امكن ان يكبر الجسم المتصل
الى غير النهاية لامكن ايضا ان يكون الجسم الطبيعى غير متناه لكن لا يمكن ان يكون
جسم طبيعى غير متناه فلا يمكن ان يكبر الى غير النهاية ويثبت الملازمة بانه
لما كان القوة تتهيؤ للفعل فباى وجه يمكن ان يكون شئ فى القوة به
يمكن ان يقع بالفعل ويثبت بطلان التالى بانه لا يوجد جسم ما طبيعى غير
متناه كما بين فيما مر ويؤكد اثباته بان الفلك على ما بين فى الكتاب الاول
من الفلكيات متناه فلو وجد جسم طبيعى غير متناه بالفعل لكان اكبر
من الفلك بمقدار غير متناه والتالى بط لانه لا شئ فى خارج الفلك
كما بين فى المتن المائى من الكتاب المذكور المتن السبعون قال وغير المتناهى
ليس امرا واحدا فى الحركة والعظم والزمان كطبيعة واحدة بل يحمل على المؤخر
بسبب المتقدم كما على الحركة بسبب العظم المتقدم عليها الواقع فيه النقلة او
الاستحالة او النمو وعلى الزمان بسبب الحركة المتقدمة منه والان نستعمل
هذين ثم نتكلم لكل واحد منهما ولاى شئ ينقسم كل مقدار الى مقادير
قابلة للانقسام اقول لما كان غير المتناهى بالقوة من محمولات الكم مطلقا
منفصلا كان كالعدد او متصلا كالعظم والحركة والزمان وكان وجه حمله
على العدد ووجه حمله على الاخر بلا ريب كان لاحد ان يقول هل هو متواطئ
محمول على كل من الاخر على السوية او مشكك محمول عليه لا على السوية اجاب
المص بانه ليس امرا واحدا فى الحركة والعظم اى ما وقع فيه الحركة والزمان
طبيعة واحدة محمولة على كل واحد منها بالتواطئ بل يحمل على المؤخر بسبب
حمله على المتقدم كما يحمل على الحركة بسبب حمله على العظم المتقدم عليها الذى يقع
فيه النقلة اى الحركة المكانية او الاستحالة اى الحركة فى الكيف او النمو
اى الحركة فى الكم وعلى الزمان بسبب حمله على الحركة المتقدمة منه اى بسبب
ان العظم الذى تقع فيه الحركة اقدم من الحركة الواقعة فيه والحركة اقدم
من الزمان الذى هو عدد الحركة يعنى انه لا يحمل على الحركة الا لكونه محمولا
على العظم لان العظم لما كان موضوعا للحركة وسببا لغير المتناهى المقول
عليه لكونه موضوعا له ايضا وكان الحركة ايضا سببا لغير المتناهى المقول
عليها لكونها موضوعة له وجب ان يكون غير المتناهى المقول عليه بالنسبة
الى الغير المتناهى المقول عليها كنسبة العظم الى الحركة فوجب ان يكون حمل
غير المتناهى على الحركة بسبب حمله على العظم وكذا لا يحمل على الزمان الا لكونه
محمولا على الحركة لانه كما ان الحركة اقدم من الزمان لانها موضوعة كذلك

المحموله

غير المتناهي المحمول عليها سبب لغير المتناهي عليه قال والان نستعمل بهذين
اي الحركة والزمان من غير تفصيل ثم سنتكلم لكل واحد منها ولسبب انقسام
كل مقدار الى مقادير قابلة للانقسام في الكتب الاتية المتن الحادي
والسبعون قال وكلامنا المبطل لكون غير المتناهي بالازدياد موجودا
بالفعل لا ينافي قواعد المهندسين لانهم لا يحتاجون فيها الى غير المتناهي
بالفعل ولا يستعملونه بل انما يحتاجون فيها الى مقدار متناه على ما يريدونه
ويمكن ان يقسم بقدر انقسام مقدار كبير كل مقدار اخر فلا فرق في اقامة
البرهان بهذا الوجه او ذاك والموجودية يكون في المقادير الموجودة
اقول يذكر ههنا سؤالا ثالثا ويجيب عنه تقرير السؤال ان كلامكم لما
دل على عدم كون الكمي غير متناه بالفعل وعلى عدم امكان ازدياده الى غير النهاية
بالفعل وهو يخالف لبعض قواعد الهندسية لان المهندسين قائلون بعدم
تناهيه بالفعل فانهم يقولون يمكن ان يخرج خط الى غير النهاية وكل ما يخالف
القواعد الهندسية بط فكلامك بط وتقرير الجواب ان كلامنا المبطل
لكون غير المتناهي بالازدياد موجودا بالفعل لا ينافي ولا يخالف
قواعد المهندسين ولا يهدم شيئا منها لانهم لا يحتاجون في اثبات
قواعدهم الى غير المتناهي بالفعل ولا يستعملونه في برهان من براهينهم
اصلا بل انما يحتاجون فيها الى مقدار متناه ويلاحظون خطا متناهيا
على اي طول يريدونه ويضمون اليه خطوطا اخر ايضا متناهية وهكذا
يضمون خطوطا اخرى متناهية الى غير النهاية وملاحظتهم هذه موافقة
لاوضاعهم فانهم وضعوا انه يمكن ان يلاحظ خط اطول من كل خط ملحوظ
وظهر من هذا انهم لا يستعملون غير المتناهي بالفعل ولا يحتاجون اليه
اصلا ويثبت هذا بقوله ويمكن ان يقسم بقدر انقسام مقدار كبير
كل مقدار اخر لان الخطوط الطويلة غاية الطول تنقسم بحسب انقسام
الصغيرة على ما يستفاد من الشكل الثالث عشر من سادسة الاصول
لما كانت البراهين الهندسية تكون من تقسيم الخطوط وتركيبها الحاصلة
منها اشكال مختلفة وامكن ان تقسم الخطوط الصغيرة والطويلة على السوية
بلا فرق فلا فرق في اقامة البراهين عليها بهذا الوجه او ذاك يعني
ان تقام البراهين في الخطوط الصغيرة او في الخطوط الطويلة او في الخطوط
المتناهية او غير المتناهية ولما كان يمكن ان يفرض المهندس ويلاحظ
بعض خطوط اطول من قطر العالم في خارج العالم اقتضى التعليم ان يبين
احوالها فقال والموجودية تكون في المقادير الموجودة يعني الموجودية
انما تكون للمقادير الموجودة والخطوط المذكورة يفرضها وينتزعها المهندس
عن خطوط اخر موجودة في الخارج المتن الثاني والسبعون قال ولما قسمت

قسمت العلل الى اربعة اقسام ظهر ان غير المتناهي علة كالمادة وكونه عدم موضوعه
هو المتصل المحسوس بالذات لان جميع القدماء يرون مستعملين اياه كالمادة
ولهذا لا يصح جعله محيطا لا محاطا اقول لما اقر بوجود غير المتناهي بالقوة وكان
يجب ان يكون مبدأ من المبادي لما قال في المتن الخامس والعشرين
والثلاثين ان القائلين بغير المتناهي وضعوه مبدأ اراد ان يبين اي
مبدأ هو من المبادي فقال لما كانت اقسام العلل اربعا ظهر مما قررناه ههنا
ان غير المتناهي علة كالمادة يعني علة مادية لان غير المتناهي يكون بالقوة
والكون بالقوة خاصة المادة وايضا هو علة وليس بعلة صورية ولا
غائية لانهما محدودتان ونهايتان وغير المتناهي ليس كذلك وليس بعلة
فاعلية لانها يجب ان تكون موجودة بالفعل وموجدة للمعلول وهو ليس
كذلك فبقي ان يكون علة مادية كما استفيد من المتن الخامس والستين و
السادس والستين والمادة تلاحظ من حيث انها تحت الصورة ومن حيث
انها مع عدمها فقط وغير المتناهي لا يناسب المادة الملحوظة من حيث انها
تحت الصورة بل الملحوظة مع العدم لان الصورة تكملها وتعينها وغير المتناهي
يلاحظ بلا كمال وتعين ما لان ما ليس له غاية ليس بكامل والغاية نهاية كما
قال في المتن الرابع والستين واشار المص الى عدم كماله وتعينه بقوله وظهر
ان كونه عدم وموضوعه هو المتصل المحسوس بالذات وانما قال كذا لئلا يتوهم
احد ان غير المتناهي عين المادة الاولى التي لا كمال ولا تعين لها بالذات
وايد كون غير المتناهي علة مادية من استعمال القدماء اياه كالمبدأ المادي
واذا كان هذا صحيحا فلا يصح جعله محيطا لا محاطا كما جعلوه لان المادة تحاط
ولا تحيط الفصل الثامن في رد الادلة المقامة في الفصل الخامس على وجود
غير المتناهي في الخارج بالفعل المتن الثالث والسبعون قال بقي ان يلاحظ الادلة
التي بها يرى ان يوجد غير المتناهي لا بالقوة فقط بل كالمتفرق لان بعضها ليست
بضرورية وبعضها يرد عليها اعتراضات لانه لا يجب ان يكون الجسم المحسوس
غير متناه بالفعل لئلا ينفد التكون لانه يمكن ان يكون فساد شيء كونا لاخر
اذا كان الكل متناهيا اقول يحلل في هذا الفصل الادلة المذكورة في المتن
الحادي والثلثين والثاني والثلثين الموردة لاثبات وجود غير المتناهي
بالفعل في الخارج ويفصل في هذا المتن امرين يذكرا ولا غرضه ويقول بعد
ظهور الحق الذي بيناه بقي ان يلاحظ ويرد الادلة التي يرى ان يثبت
بها وجود غير المتناهي لا بالقوة فقط كما ذهبنا اليه بل كالمتفرق اي بل
يرى ان يثبت بها وجوده في الخارج بالفعل كوجود المتفرق المتناهي
ويردها بطريق الاجمال حيث قال لان بعضها ليست بضرورية فلا تفيد
دعواهم ويرد على بعضها اعتراضات غير مدفوعة فتكون مخدوشة

فيكون مقدوحة ثم يرد كل واحد منها على حدة لكن لا على ترتيب ذكرها
قبل بل يرد في هذا المتن الثالث منها ويرد الرابع في المتن الاتي ثم يرد الاول
المتن الاخير الخامس ويحل في اخره الاولين وكان الدليل الثالث لو كان
الجسم المحسوس الذي هو مبداء تكون منه المكونات متناهيا بالفعل لما كان
التكون والفساد دائمين بل نافذين والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم
فيكون غير متناه بالفعل فرده المص ههنا بانه لا يجب ان يكون الجسم
المحسوس غير متناه بالفعل لدوام التكون والفساد ولا ينفد لانه يمكن ان
يكون فساد جسم كونا لاخر وكون جسم فسادا للاخر اذا كان مجموع عالم الاجسام
متناهيا المتن الرابع والسبعون قال المص والمس والتناهي متغايران
لان ذلك اضافة شيء لشيء لان كل جسم انما يمس جسما وعارض للتناهي
والتناهي ليس اضافة الى شيء ولا يماس كل جسم جسما اخر اقول يرد ههنا
الدليل الرابع الذي استدل به من حال الجسم المتناهي وطبيعة الانتهاء و
التماس على كون جسم غير متناه في الخارج بالفعل لان كل جسم متناه ينتهي
الى جسم اخر ويماسه فان كان هذا الجسم الاخر متناهيا فينتهي الى اخر ايضا
ويماسه وهكذا الى غير النهاية بالفعل ببيان ان المس والتناهي متغايران
لان المس مضاف الى شيء لانه يكون لشيء موجود بالنسبة الى موجود اخر
ويعرض للمتناهي والتناهي ليس اضافة الى شيء بل هو امر مطلق فيمكن ان يكون
جسم متناهيا بذاته ولا ينتهي الى جسم اخر ولا يماسه كما ان الشخص العاشر
من الاشخاص العشرة متناه وغير منته الى اخر وغير مماس به فكذلك تنتهي
الاجسام الى الفلك الاعلى وهو لا ينتهي الى جسم اخر ولا يماسه ولا يحاط به
بل هو ينتهي بنفسه ومنه يعلم ان الفلك الكل ليس في موضع ولا في مكان
لانه غير محاط بجسم اخر كما قال في المتن الخامس والاربعين من رابع الثمانية
وقال في المتن المثنى ليس في خارج الفلك جسم ولا يمكن ان يكون المتن
الخامس والسبعون قال المص والاعتماد على التخيل غير معقول لانه ليس
الزيادة والنقصان في الخارج بل في الخيال لانه قد يتخيل احد مبالغ كل واحد
منا اكبر مقدارا مما يكون متصفين به وقد يتخيلنا في خارج البلدة حال كوننا
فيها لكن لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر وانما يكون كذلك لو وقع
هذا الحال فينا والزمان والحركة وخيالهما غير متناهية بالتعاقب وبلا بقاء
الاجزاء والكم المتصل ليس بغير متناه بالفعل لا بالتقسيم ولا بازدياد
خيالي وقد ذكرنا باي وجه يوجد غير المتناهي وباي وجه لا وما هو اقول
يرد في اول هذا المتن الدليل الخامس ويحل الاول والثاني بعده ثم
يختم هذا الكتاب باجمال حال غير المتناهي كان حاصل الدليل الخامس على ان
غير المتناهي موجود بالفعل انا نتعقل بعقل صحيح غير مخلوط بالوهم ونحكم به

ثم دون الافلاك

به حكما صحيحا صادقا ان المعدودات والمقادير التعليمية وجسما مالئا لساحة
ما فوق فلك الافلاك غير متناهية وكل ما كان كذلك غير متناه والا
لما كانت العلوم الحقيقية الحاصلة بالعقل الصحيح صادقة فالمعدودات
والمقادير التعليمية والجسم المالئ لساحة ما فوق فلك الافلاك غير
متناهية فرده المص بما حاصله انا ما تعقلنا بعقل صحيح غير مخلوط بالوهم
وما حكمنا به حكما صحيحا صادقا ان المذكورات غير متناهية بل انما تعقلناها
مطلقا وتوهمناها وتخيلنا كذلك ولا يجوز الاعتماد على التعقل والتخيل و
الوهم لان الزيادة والنقصان اللذين نتعقلهما ونتخيلهما ونتوهمها في الاشياء
التي لا يوجدان فيها ليسا موجودين في الخارج بل في العقل والخيال فقط
ومجرد تعقل شيء وتخيله وتوهمه لا يكفي لان يوجد في الخارج لانه قد يتخيل
احد كل واحد منا اكبر مقدارا من مقدارنا الطبيعي الذي نكون متصفين به
وقد تخيلنا خارج البلدة حال كوننا فيها لكن لا يلزم ان نكون اكبر مقدارا
من مقدارنا الطبيعي الذي نكون متصفين به وخارج البلدة في نفس الامر
لان العلم متوقف على المعلوم وتابع له ولهذا يكون صادقا او كاذبا بسبب
ان المعلوم واقع في نفس الامر او غير واقع فيها قال المص في مقولة
الجوهر انما يكون الكلام صادقا او كاذبا بسبب ان الشيء واقع او غير
واقع في نفس الامر وكان حاصل الدليل الاول على انه موجود بالفعل
ان الزمان والحركة غير متناه بالفعل فرده بانهما ليسا غير متناهيين
بالفعل لانهما ليسا موجودين في الخارج بجميع اجزائهما لانهما امران
متعاقبان ولان كل جزء ملحوظ منهما متناه وغير باق كما قال في المتن
الرابع والخمسين والثامن والخمسين وكذلك خيالهما بل غير متناهية
بالقوة والتعاقب وبلا بقاء الاجزاء وكان حاصل الدليل الثاني على وجوده
بالفعل ماخوذا من التقسيم الكائن في المقادير فرده بان الكم المتصل ليس
بغير متناه بالفعل لا بالتقسيم فان كل جزء حاصل منه متناه ولا بازدياد
عقلي حاصل من خلاف طرف التقسيم فان الاجزاء الزائد عين الاجزاء
الناقصة بالذات ثم قال في ختم هذا الكتاب وقد ذكر باي وجه يوجد
غير المتناهي وباي وجه لا اي ذكر انه يوجد بالقوة ولا يوجد بالفعل
وذكر ما هو اي تعريفه بحث واحد في غير المتناهي وفيه فصول اربعة
الفصل الاول في تعريفه واقسامه اعلم ان غير المتناهي كالمتناهي من مقولة
الكمي كما قال المص في المتن الخامس عشر من اول الثمانية والكمية تنقسم
الى كمية امتدادية وكمية كمالية فلهذا ينقسم غير المتناهي ايضا الى غير
المتناهي بالامتداد وغير المتناهي بالكمال وهذا ينقسم الى غير المتناهي
بكمال الذات والوجود والى غير المتناهي بكمال الصفات والى غير المتناهي

بالفعل والايجاد والى غير المتناهى بكمال الكيفية فغير المتناهى بكمال الذات
والوجود وهو المسمى ايضا بغير المتناهى على الاطلاق وبغير المتناهى فى كل
جنس هو الذى يكون له بالذات وبوجه اشرف جميع الكمالات الممكنة
الوجود وغير المتناهى بهذا المعنى ليس الا الواجب الوجود بالذات الجامع
بالذات لجميع الكمالات الالوهية بالفعل وبوجه اشرف لجميع كمالات
سائر الموجودات لان الكمالات المنبثة فى الاسافل تندرج فى الاعالى
بوجه اعلى مما توجد فيها والا لما صارت اشرف واعلى منها من كل وجه وغير
المتناهى بكمال الصفات وغير المتناهى بكمال الفعل والايجاد هو الواجب
ايضا العالم بعلمه جميع المعلومات الغير المتناهية المريد بارادته جميع المرادات
الغير المتناهية بحيث لا يمكن ان يعجز ارادته عن التعلق بشئ من الممكنات
القادر بقدرته لايجاد الممكنات الغير المتناهية الخالق الموجد لجميع الكائنات
الغير المتناهية ابدا هذا ما ذهب اليه اهل الشرايع والملل واما ما ذهب
اليه المشاؤن فسياتى فى اخر الكتاب الثامن وغير المتناهى بكمال الكيفية
كالجسم الغير المتناهى المقدار بالفعل الذى هو مبداء الاجسام المركبة
عند بعض قدماء الطبيعيين فان لونه غير متناه كمقداره وكالجسم الغير
المتناهى المقدار بالقوة فان لونه غير متناه بالقوة كمقداره على ما ذهب
اليه المص وغير المتناهى بالامتداد والمسمى ايضا بغير المتناهى فى جنس واحد
فقط لانه غير متناه بالنظر الى جنس الكم فقط ولا يحيط بكمال مقولة اخرى بسببه
على ثلثة اقسام احدها الامتداد المتصل المستمر بالتعاقب كالحركة والزمان
فانهما غير متناهيين من الطرفين على ما ذهب اليه المص فى الثامن من الثمانية
وفى اول الافلاك وفى الثانى عشر مما بعد الطبيعة وسنتكلم فيه ايضا فى الثامن
ان شاء الله تعالى والثانى الامتداد الموجود فى الخارج الباقى فيه كالجسم
الذى هو مبداء مادى عند بعض قدماء الطبيعيين لو وجد والثالث الكم
المنفصل اى المعدود وذلك كالاجسام الصغار الصلبة الغير المتناهية بالفعل
التى هى مباد الاجسام المركبة على ما ذهب اليه ذموقرتوس واتباعه ان وجدت
والجسيمات المتجانسة الغير المتناهية بالفعل على ما ذهب اليه اناقاغوراس
لو وجدت وايضا غير المتناهى اما غير متناه بالقوة او غير متناه بالفعل
كما قسمه المص فى المتن السادس والخمسين فغير المتناهى بالقوة هو الذى
يكون متناهيا بالفعل لكن لو كان كما متصلا يمكن ان ينقسم بالتعاقب الى غير
النهاية ولو كان كما منفصلا يمكن ان يزداد بالتعاقب الى غير النهاية وان كان
كيفا كاللون يمكن ان ينقسم الى غير النهاية بسبب انقسام الكم المتصل وغير
المتناهى بالفعل هو الكم المتصل الممتد او المنفصل المزداد الى غير النهاية بالفعل
والكيف الممتد او المزداد بسبب امتداد المتصل او ازدياد المنفصل الى غير النهاية

النهاية بالفعل وعرف القدماء غير المتناهى بانه الذى لا يكون شئ له فى الخارج
ورده المص فيما مر وقال فى المتن الثالث والستين غير المتناهى هو الذى
يمكن ان يأخذ الاخذون منه شيئا مقدارا واحدا توضيحه غير المتناهى هو
الكمى الذى ان اخذت منه جزءا بمقدار ما ثم اخر ثم اخر تقدر ان تاخذ الى غير
النهاية بحيث كلما اخذت منه جزءا [illegible] ثم جزءا يبقى وراء الاجزاء التى
اخذتها اجزاء لا تتناهى بحيث لا تقدر ان تصل الى نهايتها وعرفه فى المتن
الثالث والاربعين بانه الممتد الى غير النهاية وعرفه فى المتن الثلثين والمائة
من اول الافلاك بانه الذى ليس شئ اكبر منه والتعريف الاول هو المشهور
والمتداول بين العلماء واختلفوا فى انه هل هو تعريف لغير المتناهى بالقوة فقط م
او لغير المتناهى بالفعل فقط او لغير المتناهى على الاطلاق فذهب سقوتس
واتباعه الى انه تعريف لغير المتناهى بالقوة فقط لان المص يعلم فى هذا
الكتاب ان غير المتناهى يكون موجودا بالقوة فى معنى الجزء ولا كاملا وهذه
الاحوال لا تصدق الا على غير المتناهى بالقوة لان غير المتناهى بالفعل يكون موجودا
بالفعل وفى معنى الكل لا فى معنى الجزء وكاملا تاما لانه موجود بالفعل فى الخارج
بجميع اجزائه بلا نقصان اصلا على رأى من قال به وذهب الى الثانى واسقوج
ومن تبعه لان المص انما اراد ان يعرف الغير المتناهى الذى عرفه القدماء
وهو ليس الا غير المتناهى بالفعل فغير المتناهى الذى عرفه بالتعريف
المذكور غير المتناهى بالفعل لا غير وذهب شراح اليونان وابن رشد
واقوناس الى الثالث لان المص انما عرف الغير المتناهى الذى يقول
بوجوده والذى يقول بعدمه وامتناعه لكنه يقول بوجود غير المتناهى
بالقوة وعدم وجود غير المتناهى بالفعل وامتناعه فغير المتناهى الذى
عرفه هو غير المتناهى على الاطلاق الشامل لغير المتناهى بالقوة ولغير المتناهى
بالفعل ولان غير المتناهى بالقوة وغير المتناهى بالفعل لا يفترقان بالنسبة
الى الامتداد الى غير النهاية بل انما يفترقان بمعنى القوة والفعل اى بان
الاول موجود بالقوة والثانى موجود بالفعل ولم يختص شئ منهما فى التعريف
المذكور حتى يصدق على احدهما فقط لا على الاخر ولان التعريف المذكور
صادق على كل منهما وكل تعريف صادق على كل منهما تعريف لكل منهما لا لاحدهما
فقط والا لما كان مانعا من دخول الاغيار فيه فالتعريف المذكور تعريف
لغير المتناهى على الاطلاق الشامل لكل منهما قال الشارح ومن هذا يعلم بطلان
ما ذهب اليه سقوتس واتباعه واسقوج واتباعه واما ما استدل به
سقوتس واتباعه على رايهم فيرد عليه ان المص انما علم فى هذا الكتاب فقط
ان غير المتناهى يكون موجودا بالقوة ويكون فى معنى الجزء ولا كاملا بل علم
فيه ايضا ان غير المتناهى بالفعل لا يمكن ان يوجد ولا يكون كلا وكاملا وهذه

الاحوال لا تصدق على غير المتناهي بالقوة بل على غير المتناهي بالفعل فبمقتضى
مجموع هذه الاحوال يكون غير المتناهي الذي عرّفه المص هو غير المتناهي على الاطلاق
لا غير المتناهي بالقوة فقط وما استدل به واسعوج واتباعه فيرد عليهم انه
لا يلزم من تعريف القدماء غير المتناهي بالفعل ان يريد المص به تعريفه ايضا
كيف ولو عرّفه بخصوصه لما صدق لبعض الاحوال المذكورة فيه عليه **الفصل
الثاني في احوال غير المتناهي** اعلم ان لغير المتناهي احوالا سبعة يظهر من معرفتها
معرفة طبيعته **في انه غير المتناهي هل يعلم ام لا وباي وجه يعلم وباي** لا يقال
انه لا يعلم كما قال المص في المتن السادس والثلثين من اول التحليل الثاني
وفي المتن الخامس والثلثين من اول الثمانية وفي المتن السادس والستين من هذا
الكتاب فانه قال غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يعلم اي غير المتناهي متصلا
كان او منفصلا لا يعلم ولا يمكن ان يعلم كما قال في الفصل الثاني من ثاني ما بعد
الطبيعة لكن يرد على هذا الحكم اولا انه لو لم يعلم غير المتناهي ولم يمكن ان يعلم
لما بحث عنه الطبيعيون لان البحث عنه ح يكون عبثا والتالي بط فكذا المقدم
وثانيا انه لو لم يمكن ان يعلم لما علمه الواجب تعالى والتالي بط لان الواجب تع
عالم بجميع الاشياء الغير المتناهية التي يقدر ان يوجدها ولو بطريق التعاقب
ولانه لو لم يكن عالما بها لما علم ذاته الذي غير متناه على الاطلاق ويثبت الملازمة
الاولى بانه تع لو علم غير المتناهي لكان معلوما لا ممتنع العلم والتالي بط لانه
خلاف المفروض فكذا المقدم قال الشارح لكن قول المص صدق اما اولا
فلان علم شيء هو احاطة العالم به وتحديده ولهذا قال في الفصل السابع عشر
من خامس ما بعد الطبيعة ان حد العلم وغايته حد المعلوم وغايته ايضا ويؤيد
هذا ما قال اوغسطينس كل ما يحاط بالعلم يتناهى بعلم العالم فلو امكن ان يعلم غير
المتناهي من حيث انه غير متناه لكان محاطا ومتناهيا والتالي بط فكذا المقدم
واما ثانيا فلان العقل اذا علم شيئا يصير عين هذا الشيء كما قال المص في المتن
السابع والثلثين من ثالث النفس فلو علم غير المتناهي من حيث انه غير متناه
لكان العقل المتناهي غير متناه والتالي بط لانه لا نسبة بين غير المتناهي و
المتناهي فكذا المقدم واما ثالثا فلان العقل لو علمه لكان بينهما نسبة والتالي
بط لانه لا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي كما قال المص في المتن الثاني
والخمسين والثالث والستين من اول الافلاك واذا علمت صدق قوله
فاعلم ان غير المتناهي يمكن ان يلاحظ بوجهين يلاحظ بالتجريد من حيث انه شيء
وطبيعة مختصة بغير المتناهي بحيث لا يكون لغيره وبهذا الوجه يعلم ويحاط غير
المتناهي كما قال المص في المتن المائة والثلثين من اول الافلاك غير المتناهي
محاط بوجه ما ويلاحظ بالتكرر للكم حيث انه غير متناه وغير المتناهي الملحوظ
بهذا الوجه اي من حيث انه غير متناه لا يمكن ان يعلم لان علمه من حيث انه غير متناه

غير متناه انما يكون بان يؤخذ منه جزء بعد اخذ جزء ثم جزء بعد جزء الى غير النهاية
وكل من يعلم كذلك انما يعلم امرا متناهيا اي الذي يأخذه بهذا المعنى هو مراد المص
مما قال في المتن السادس والستين من هذا الكتاب من ان غير المتناهي
من حيث انه غير متناه لا يعلم ومن هذا يعلم اندفاع الايراد الاول فان الطبيعي
يجب عليه ان يعلم معنى غير المتناهي وطبيعته من حيث انها طبيعة واحدة متناهية
ومتعلقة بالكليات ويجب عليه ايضا ان يعلم انه من حيث انه غير متناه
لا يمكن ان يوجد فلا يكون بحثه عنه عبثا واندفاع الثاني ايضا فان الواجب
تعالى انما يعلم غير المتناهي دفعة وبوجه التناهي لا من حيث انه غير متناه
لما قال اغوناس مفهوم غير المتناهي يصدق على الكمي ومن خواص الكمي ان يكون
اجزاؤه مرتبة فعلم غير المتناهي من حيث انه غير متناه هو علم جزء من اجزائه
بعد جزء وبهذا الوجه لا يمكن ان يعلم لانه كلما اخذ منه جزء بعد جزء ثم جزء بعد
جزء وهلم جرا يبقى فيه اجزاء اخرى بعد الماخوذات لا محالة والواجب تع
لا يعلم الامور الغير المتناهية بان يعد جزءا بعد جزء لانه يعلم كلها دفعة لا بالتدريج
فلا مانع من ان يعلمها وليس كونها محاطا بهكذا للواجب الغير المتناهي ذاتا
ووجودا منافيا لطبيعة غير المتناهي **في انه غير المتناهي هل يكون بمعنى الجزء ام
بمعنى الكل** ذهب قدماء الطبيعيين الى انه كل بالفعل لانه محيط بجميع اجزائه وكل
محيط بجميع اجزائه كل بالفعل لان الكل هو الذي ليس شيء له في خارجه فغير
المتناهي كل بالفعل وتبعهم سقولس ودراندس وكثيرون اخرون من
المتاخرين ذكرهم ماسترس باسمائهم وذهب المص الى انه ليس بكل بالفعل
لان الكل والكامل على ما قال في المتن الرابع والستين اما متحدان بالكلية
او متقاربان بالطبع والكامل هو الذي له نهاية وما ليس له نهاية ليس
بكامل فلما كان غير المتناهي بلا نهاية من الطرفين لا يكون كلا بالفعل ولانه
غير المتناهي لا متعين لانه في معنى الهيولى والقوة وظاهر ان الكل بالفعل
متعين فغير المتناهي ليس بكل بالفعل بل هو مادة صورة الكم المتصل
وكل بالقوة لا بالفعل كما قال في المتن الخامس والستين وهو اولى
ان يكون في معنى الجزء من ان يكون في معنى الكل كما استنتج في المتن الذي يليه
ولانه انما يوجد باخذ جزء بعد جزء وازدياد جزء بعد جزء لما قال في المتن
الثامن والخمسين لا يجوز ان نلاحظ غير المتناهي كهذا الشيء كالانسان
او البيت بل كما نلاحظ النهار ولعب المصارعة اللذين ليس وجودهما
كالجوهر لكن يوجد من كل منهما فرد ثم فرد دائما والكل بالفعل ليس كذلك
بل هو باق بجميع اجزائه فغير المتناهي ليس بكل بالفعل ولهذا رجح قول
بارمندس القائل بان الكل متناه على قول ملسوس القائل بان غير
المتناهي كل وبان غير المتناهي لا يحصل من اجزائه الماخوذة مرة بعد اخرى

ولات ويه اجزاؤه المأخوذة لانها لا تنفد ولو اخذت بمرات غير متناهية
وليس بينها نسبة وترتيب كما قال في المتن الخامس عشر من ثامن الثمانية
ولهذا قال في الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة جميع اجزاء غير المتناهي
تكون في الوسط على السوية وليس بينها وبينه نسبة لان كل جزء مأخوذ
منه متناه وليس للمتناهي نسبة الى غير المتناهي كما قال في المتن الثاني و
الخمسين من اول الافلاك والكل بالفعل يحصل من اجزائه المأخوذة مرة
بعد اخرى وتساويه مجموع اجزائه ولها نسبة بينها وبينها وبينه فغير
المتناهي ليس بكل بالفعل وغير المتناهي ليس بجزء لشيء حقيقة لانه لو
كان جزءً لشيء حقيقة لكان اما الشيء متناه وهو مستحيل بديهة او لشيء
غير متناه وهو ايضا كذلك والا لكان بهذا الغير المتناهي ايضا لكونه غير متناه
جزء لغير متناه آخر وهو ايضا لغير متناه آخر الى غير النهاية واستحالته
بينة لكنه في معنى الجزء وكالجزء واذا كان الامر كما قرر يصح ان يقال انه كل
بالقوة فقط لانه في معنى الهيولى لانه موجود بالقوة لا بالفعل كالهيولى
ولما كان الهيولى جزءاً يكون غير المتناهي كمادة صورة المقدار وكلا بالقوة
كما قال في المتن الخامس والستين ويكون كونه في معنى الجزء اولى من كونه في معنى
الكل اعترض بانه لو وجد جسم غير متناه بالفعل ومعدودات غير متناهية
بالفعل لكان كل منهما كلا بالفعل وكاملا تاما ولا يكون في معنى الجزء حقيقة لانه
لا شيء من اجزائهما خارجا وغير داخل فيهما ولانه يوجد في كل منهما ما يمكن
ان يوجد في غير المتناهي لكن الجسم الغير المتناهي بالفعل موجود في الخارج
عند بعض قدماء الطبيعيين والمعدودات الغير المتناهية بالفعل ايضا
موجودة في الخارج عند بعض آخر فيكون كل منهما كلا بالفعل وكاملا تاما و
لا يكون شيء منهما في معنى الجزء اجاب الشارح بان المقدمة الاستثنائية
باطلة لانه لا يمكن ان يوجد غير متناه بالفعل بقوة ما كما سيجيء **في ان غير المتناهي
لا يمكن ان يقدر وان يتجاوزه شيء وليس فيه نسبة ولا ترتيب** قال المص
في المتن الحادي والستين من سادس الثمانية ليس لغير المتناهي جزء يقدره
لانه لا يمكن ان يكون غير المتناهي من الاجزاء المتناهية متساوية كانت او
لا متساوية لانه انما تقدر شيء واحد الاشياء التي تكون متناهية بالعدد
او الكم المتصل متساوية كانت او لا متساوية واشار في المتن الخامس و
الثلاثين من هذا الكتاب الى ان غير المتناهي لا يتجاوزه شيء ويثبت عدم امكان
كون غير المتناهي مقدرا بان غير المتناهي لا يمكن ان يعلم انه كذا ذراع لا اكثر
او كذا عدد لا ازيد وكل ما يمكن ان يقدر يمكن ان يعلم انه كذا ذراع لا اكثر
او كذا عدد لا ازيد فغير المتناهي لا يمكن ان يقدر ولان التذرع حقيقة
هو ان تجد مقدار كم متصل غير معلوم لنا بكم متصل آخر معلوم المقدار لنا

لنا والتعداد حقيقة هو ان تجد كمية معدودات غير معلومة لنا بعدد معلوم لنا
وهذا لا يمكن في غير المتناهي لان الكم المتصل والعدد المعلومين لنا اللذين
نريد ان نجد مقدار غير المتناهي بهما اما متناهيان او لا متناهيان لكنه لا يمكن
ان يكونا متناهيين لما قال المص في المتن الرابع والستين من سابع الثمانية
لا يمكن ان يتجاوز متناه امرا لا متناهيا ولا يمكن ان يكونا لا متناهيين لانهما
ليسا بمعلومين لنا لان غير المتناهي لا يعلم والمتذرع والعاد يجب ان يكونا
معلومين حتى يمكن ان نعلم بهما مقدار المذروع والمعدود واما انه لا يتجاوزه
شيء فلان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا غاية ولا نهاية له وكل ما يتجاوزه
شيء له غاية ونهاية واما انه ليس فيه نسبة فلان النسبة على ما عرفه اقليدس
في المقالة الخامسة هي اضافة كل من المقدارين المتجانسين الى الآخر
بالكمية وهذه انما توجد بين المتناهيين فليس نحو غير المتناهي نسبة واما
انه ليس فيه ترتيب فلان الترتيب انتظام الاجزاء بالتقدم والتأخر
بالنظر الى واحد منها وكما قال ارسطوطاليس الترتيب هو انتظام الاشياء
المتساوية او اللامتساوية في امكنتها المختصة بها تصوير الدليل غير المتناهي
ليس له ابتداء ونهاية وليس اجزاؤه منتظمة بالتقدم والتأخر الى شيء
واحد اول او اخير بل كلها تكون في الوسط على السوية كما قال المصنف
في الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة وكل ما كان كذلك لا يكون فيه ترتيب
فغير المتناهي لا يكون فيه ترتيب لكنه اعترض على هذا بان الزمان غير متناه
على رأي المص واكثر الفلاسفة لكن اجزاؤه منتظمة بالتقدم والتأخر
فان بعضها ماض وبعضها حال وبعضها مستقبل ففي الزمان الغير المتناهي
ترتيب بان حركات الافلاك وادوارها غير متناهية على رأيه وفيها
ترتيب متسق انتظام دائما مثلا الربيع والصيف والخريف والشتاء غير
متناهية عنده وهي مرتبة متسقة النظام دائما فغير المتناهي مرتب
منتظم غاية الترتيب والانتظام واجاب الشارح بان الزمان وحركات
الافلاك يمكن ان يلاحظا بوجهين يلاحظان من حيث انهما غير متناهيان
على الاطلاق ويلاحظان من حيث تنسب بعض اجزائهما الى شيء معين سواء
كان هو فرد من افراد الآن او شيئا آخر وهذا الشيء المعين يكون
مقدما او مؤخرا بالنظر الى هذه الاجزاء فاذا لوحظا بهذا الوجه الثاني
تكون اجزاؤهما مرتبة فما يتقدم منهما من هذا الشيء المعين يسمى ماضيا
وما يتأخر منه مستقبلا ويكون الحركة الآتية للفلك ماضية والغدية
مستقبلة بالنظر الينا واذا لوحظا من حيث انهما غير متناهيان على الاطلاق
ومن غير نسبة اجزائهما الى شيء اصلا اي لوحظا بشرط عنوان غير المتناهي
على الاطلاق فلا يوجد فيها ترتيب اصلا قال ارسطوطاليس كما لا يكون لغير

المتناهيات من حيث انها غير متناهيات اول واخر كذلك لا يكون لها
قبلية وبعدية وتقدم وتاخر حتى لا يكون الجد اقدم من حفيده ولا الماضي
من الحال والمستقبل ولا الحال من المستقبل ولا يكون الساعات اكثر
من السنين ولا ادوار القمر اكثر من ادوار زحل في ان غير المتناهي هل يمكن
ان ينضم اليه او ينقص منه شيء اولا قال الشارح اعلم ان غير المتناهي الكمي
المتصل يمكن ان يلاحظ بوجهين الاول بحيث يكون غير متناه من الطرفين
كما لو لوحظ خط غير متناه من طرفي المشرق والمغرب والثاني بحيث يكون
غير متناه من طرف واحد فقط كما لو لوحظ خط غير متناه من طرف المشرق
فقط فقط متناه من طرف المغرب ثم قال اذا قلنا هل يمكن ان ينضم الى غير
المتناهي شيء نريد من هذا الشيء ما يكون من نوع غير المتناهي مثلا اذا
قلنا هل يمكن ان ينضم خط اخر ولو قلنا هل يمكن ان ينضم الى ماء غير متناه
الى خط غير متناه شيء نريد هل يمكن ان ينضم
شيء نريد بالشيء ماء اخر ثم قال بعض غير المتناهيات يكون غير متناه من كل
وجه على الاطلاق وفي كل جنس كالواجب تعالى ونحن لا نتكلم له ههنا وبعضها
غير متناه من كل وجه في جنس الاجسام كما لو وجد جسم غير متناه بالفعل
طولا وعرضا وعمقا فانه على تقدير وجوده لما كان غير متناه بالفعل طولا
وعرضا وعمقا يحيط جميع كمالات الاجسام والمقادير وبعضها غير متناه من وجه
فقط كما لو وجد خط غير متناه بالفعل فانه غير متناه بالطول فقط لا بالعرض
والعمق اذ ليس له عرض وعمق وغير المتناهي الكمي المتصل من كل وجه في جنس
الاجسام لا يمكن ان ينضم اليه وان يؤخذ منه شيء اما الاول فلانه لو انضم اليه
شيء لانضم بالضرورة الى جزء ما منه لان الانضمام لا يمكن ان يكون الا بان
يتحد المنضم مع جزء المنضم اليه فلو انضم اليه لصار حد الجزء نهاية الجسم
الغير المتناهي المنضم اليه والتالي بط لانه خلاف المفروض فكذا المقدم
ولانه لو وجد جسم غير متناه بالفعل طولا وعرضا وعمقا لاحاط جميع الاجسام
والامكنة فلا يمكن ان ينضم اليه جسم ما من مكان ~~الى مكان~~ ما لان كل جسم ومكان
محاط فيه ثم قال واما الثاني اي اما انه لا يمكن ان يؤخذ منه شيء اصلا فلانه
لو اخذ منه جسم ما لما امكن ان يتمكن في مكان ما ولو كان غير المتناهي غير متناه
من وجه فقط ومن الطرفين كخط غير متناه من طرفي المشرق والمغرب فلا يمكن
ان ينضم اليه من طرفي عدم التناهي شيء والا لصار متناهيا والتالي بط
لانه خلاف المفروض فكذا المقدم ويمكن ان ينضم اليه من جهات مغايرة
لطرفي عدم تناهيه وان يؤخذ منه جزء واذا اخذ يبقى الجزءان الباقيان
غير متناهيين من جانب ومتناهيين من اخر وان كان غير متناه من وجه
واحد فقط ومن طرف واحد فقط كخط ممتد من موقع معين الى طرف
المشرق الى غير النهاية فيمكن ان ينضم اليه من طرف تناهيه خط اخر متناه

اخر متناه او غير متناه الى جهة الغرب وان ينضم اليه من سائر جهاته خطوط اخر
متناهية او غير متناهية ويمكن ان يؤخذ منه جزء ثم جزء الى غير النهاية مثلا لو كان
الحركة والزمان قديمين كما ذهب اليه اكثر الحكماء يكون السنون والشهور
والايام الممتدة الى يومنا هذا غير متناهية وينضم اليها الايام والشهور
والسنون الاتية الى غير النهاية وينبغي ان تلاحظ غير المتناهي بالقوة
بالقياس الى هذا القسم لانه لما كان متناهيا بالفعل كذراع مثلا فمن جهة
ما هو متناه يمكن ان ينضم اليه وينقص منه شيء ومن جهة ما هو غير متناه لا يمكن
وانا اقول تفسيره الضم بما فسره تفسير له بما هو اخص منه لانه لو كان جسم
الماء غير متناه بالفعل طولا وعرضا وعمقا فكما لا يمكن ان ينضم اليه ماء اخر
كذلك لا يمكن ان ينضم اليه جسم اخر بسيطا كان او مركبا ومنه يعلم فساد
ما قال في بيان الدعوى الاولى لان الانضمام لا يمكن ان يكون الا بان يتحد
المنضم مع جزء المنضم اليه فان الانضمام قد يكون باتحاد نوعي المنضم والمنضم
اليه وقد يكون مع تغايرهما كما اذا انضم ماء الى التراب او تراب الى الماء
لانه لا يمكن ان ينضم ويلحق الى الماء المفروض غير متناه بالفعل طولا وعرضا
وعمقا جسم اخر اصلا لا من نوعه ولا من نوع اخر وكذا لا يمكن ان ينضم الى الخط
المفروض غير متناه في جهتي المشرق والمغرب خط اخر ولا جسم ما في جهتي
عدم تناهيه وكذا لا يمكن ان ينضم الى الخط المفروض غير متناه في جهة واحدة
خط اخر او جسم في جهة عدم تناهيه فتخصيصه باتحاد نوعي المنضم والمنضم اليه
فاسد ثم قال الشارح ما قلنا كان بيانا لحال غير المتناهي الكمي المتصل واما
غير المتناهي الكمي المنفصل ففيه اختلاف قال بعضهم غير المتناهي بالعدد
يمكن ان يزيد وان ينقص لانه لو كان عسكرين غير متناهيين وتقاتلا وقتل
من احدهما مائة الف رجل فقد صار ناقصا من هذا العسكر المغلوب الغير
المتناهي بالفعل فرضا بهذا المقدار ولو جاء الى امدادهم مائتا الف
رجل فقد صار زائدا على ما كان اولا وما بقي فغير المتناهي بالعدد يصح
ان يزيد وان ينقص ثم قالوا ان الله تع قادر ان يخلق ملائكة غير متناهية
فلو خلقهم ثم امات منهم مائة الف ملك ثم خلق مائتا الف اخر يصير غير
المتناهي ناقصا مرة وزائدا مرة اخرى قال الشارح لكن ينبغي ان يقال
غير المتناهي بالعدد يمكن ان يلاحظ من حيث انه غير متناه على الاطلاق
ومن حيث تنسب بعض اجزائه الى شيء معين من افراد الانسان او غيره
فلو وجد غير المتناهي في الخارج بالفعل لا يمكن ان يزيد او ينقص من حيث
انه غير متناه على الاطلاق ومن غير كون بعض اجزائه منسوبا الى الانسان او
الى شيء اخر ويمكن ان يزيد وينقص من حيث نلاحظ بعض اجزائه منسوبا
الى الانسان او غيره اما الاول فلان معنى غير المتناهي الملحوظ بعنوان غير المتناهي

الذي لا اول له ولا اخر له والذي لا يكون شيء اكبر منه على ما قال المص في المتن
الثلثين بعد المائة من اول الافلاك غير منقسم ولان العدد كثرة متناهية
كما قال في الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة ويلزم منه ان لا يكون
كثرة غير متناهية وبين ما قاله فيه في الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة و
الفصل السادس من الحادي عشر منه وفي المتن الرابع والاربعين من هذا
الكتاب وقال لان العدد او المعدود وقابل العد وقابل العد يمكن ان
يتناهى بالعد ويكون له نهاية وصور الدليل هكذا ما لم يكن العدد كثرة
غير متناهية فغير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يزيد ولا ينقص بضم العدد
اليه ونقصانه منه والمقدم حق فكذا التالي لا يقال كلما ازداد جزء شيء
يزداد هو ايضا وكلما نقص منه جزء ينقص هو ايضا والمقدم حق فكذا ا
التالي لانا نقول هذا انما يصح في الامور المتناهية لا في الغير المتناهية
لان بين الجزء والكل في الامور المتناهية نسبة بحيث ينفد الكل المتناهي
بتضعيف جزئه وليس بين الجزء والكل في الامور الغير المتناهية نسبة
بحيث ينفد الكل الغير المتناهي بتضعيف جزئه ولو بمرات غير متناهية فكما لو زيد
على كم متصل مائة نقاط لا يصير الكم المتصل اكبر في معنى الكم المتصل لانه ليس
بين النقطة والكم المتصل نسبة كذلك لو زيد على غير المتناهي الملحوظ من حيث
انه غير متناه لا يزيد غير المتناهي في معنى غير المتناهي وسيتبين هذا بيانا
واضحا من التحقيق الاتي **هل يمكن ان يكون غير متناه ازيد من غير متناه اخر
او اصغر او مساويا وهل يمكن ان يوجد غير متناهيين او غير متناهيات
ام لا** ذهب بعض علماء الاولين الى شق الايجاب واثبتوه بانه على تقدير
قدم العالم يكون السنون والشهور والايام والساعات غير متناهية
ويكون الساعات الغير المتناهية ازيد من السنين والشهور والايام
الغير المتناهية لان اجزاء الساعات ازيد من اجزاء كل منها والايام الغير
المتناهية ازيد من السنين والشهور الغير المتناهيين لان اجزاءها ازيد
من اجزائهما والشهور الغير المتناهية ازيد من السنين الغير المتناهية
لان اجزاء الشهور ازيد من اجزاء السنين وكذا لو كان افراد الانسان
غير متناهية لكان اصابعهم ازيد منهم واشعارهم ازيد منهم ومن اصابعهم
وصور الدليل هكذا عدد اشعار افراد الانسان الغير المتناهي محيط
بوحدات يحيطها عدد افراد الانسان الغير المتناهي وعدد اصابعها
الغير المتناهي وبوحدات اخرى غير متناهية وكل ما يحيط بما يحيطه اخر
وبغيره اعظم من الاخر لانه انما يكون الكل اعظم من جزئه لاحاطته به وبغير
اجزائه فعدد اشعار افراد الانسان الغير المتناهي اعظم من عدد افراده
واصابعها الغير المتناهيين وذهب بعض اخر منهم الى ان غير المتناهي من

فلو زاد على غير المتناهي شيء يزداد هو ايضا ولو نقص منه شيء ينقص هو ايضا م

لا يكون اكبر او ازيد من غير متناه م

من حيث انه غير متناه اخر ولهذا عرفه المص في اول الافلاك بانه الذي
ليس شيء اكبر منه واستدلوا عليه بان غير المتناهي من حيث انه غير متناه
ليس بمتناه وكل ما يكون شيء اخر اكبر او ازيد منه متناه لانه اينما زاد
او كبر منه الشيء الاخر ينفد وينتهي هو فيه فغير المتناهي من حيث انه غير متناه
لا يكون شيء اخر اكبر او ازيد منه وتكلموا في هذا بوجوه شتى لكن قال الشارح
سا ذكر انا وجهين منها الاول لاقوناس الذي كان يقول ان بعض غير المتناهي
غير متناه من كل وجه وبعضه غير متناه من وجه واحد فقط وغير المتناهي من كل وجه
لا يمكن ان يكون الا واحدا ولهذا قال المص في اول الافلاك ولما كان الجسم
ممتدا في كل جهة بالطبع لا يمكن ان يكون ما فوق الواحد منه غير متناه ولو كان
شيء غير متناه من وجه واحد فقط اي من جهة الطول لا مانع من ان يكون امثال
هذا الغير المتناهي كثيرا كما لو تخيلنا خطوطا غير متناهية في سطح غير متناهي الطول
متناهي العرض فلو تكلمنا الغير المتناهي من كل وجه فلما لم يمكن ان يكون الا
واحدا لا وجه لان يسأل هل يمكن ان يوجد غير متناه ازيد من غير متناه اخر
وانقص او مساويا له ولو كان الكلام لغير المتناهي من وجه واحد فقط فهو
على قسمين لانه ان كان النسبة بين غير متناه واحد وغيره من وجه واحد كما
فيما بين خط غير متناه وخط اخر غير متناه لا يكون احدهما ازيد من اخر وان
كانت النسبة بين خط واحد غير متناه وبين خطين اخرين غير متناهيين
يكون اجزاء الخطين الغير المتناهيين ازيد من اجزاء الخط الواحد الغير المتناهي
فيكون الخطان الغير المتناهيان ازيد من الواحد الغير المتناهي وكذا يجب
ان يقال لو كانت النسبة بين سطح غير متناه وخط غير متناه لان السطح
الغير المتناهي مشتمل على خطوط غير متناهية قال اقوناس ويرى وقوع هذا
في الاعداد لان انواع الاعداد الازواج غير متناهية وكذا انواع الاعداد
الافراد ولكن اعداد الازواج والافراد اكثر من اعداد الازواج فينبغي
ان يقال ان غير المتناهي من كل وجه ليس شيء اخر اكبر منه على الاطلاق وغير
المتناهي من وجه معين ليس شيء اكبر منه في هذا الوجه لكن يمكن ان يلاحظ شيء
اخر اكبر منه في غير هذا الوجه انتهى وذكر قاريناس سبب هذا وقال لان
عدم كون شيء اكبر او ازيد من غير المتناهي من خواص غير المتناهي كما قال
اقوناس وخواص غير المتناهي في اي موضوع وجد عدم التناهي يلاحظ
في موضوع عدم التناهي لان غير المتناهي عرض وكل عرض يلاحظ خواصه
في موضوعه فعدم كون شيء اكبر او ازيد من غير المتناهي يلاحظ في موضوعات
عدم التناهي قال الشارح وهذا الدليل لو انتج شيئا لانتج ايضا ان يكون
ان تام اكبر ناطقا من انسان واحد ولهذا اظن ان غير المتناهي ينبغي ان ينقسم
بوجه اخر الى قسمين بان يلاحظ غير المتناهي اولا وبالذات ومن حيث انه غير متناه

وبان يلاحظ باجزائه مفصلا اي بان يلاحظ جزء بعد جزء واجزاؤه الملحوظة كذلك
متناهية لان كل ملحوظ كذا متناه يمكن ان يلاحظ بعده اخر كما استفيد مما قال
المص في المقالة الثامن والخمسين من هذا الكتاب واذا تقدم هذا اقول
ان وقعت النسبة بين غير المتناهيات الملحوظة بالذات ومن حيث انها غير
متناهيات بالذات متصلة كانت او منفصلة لا يصح ان يقال ان واحدا منها
ازيد او انقص من اخر وان وقعت بين غير المتناهيات الملحوظة باجزائه
يعني ان وقعت النسبة بين اجزائها الملحوظة مفصلا يمكن ان يكون غير متناه
ازيد او انقص من غير متناه اخر مثلا لو كان افراد الانسان والفرس والبقر
غير متناهية بالفعل فان نسبة مجموع افراد الانسان الغير المتناهية الملحوظ
من حيث انه غير متناه بالذات الى مجموع افراد الفرس وافراد البقر الغير
المتناهيين الملحوظ من حيث انه غير متناه بالذات لا يكون مجموع افرادهما
الغير المتناهية من حيث انها غير متناهية ازيد من مجموع افراد الانسان الغير
المتناهية من حيث انها غير متناهية وان نسب اجزاء مجموع افراد الانسان
الغير المتناهية الملحوظة مفصلا يكون اجزاء مجموع افراد الفرس والبقر
واحادهما من حيث انها لوحظت كذلك ازيد من اجزاء مجموع افراد الانسان
اما الاول فلانه اذا لوحظ مجموع افراد الانسان الغير المتناهية بالفعل
بالذات ومن حيث انها غير متناه بالفعل فلا يخلو اما ان يحيط جميع الوحدات
الممكنة التعقل او لا لا يمكن ان يحيط جميعها لانه لو لم يحطها لما كان غير متناه بل
كان له جزء اخير ووحدة اخيرة يمكن ان ينضم اليه اجزاء ووحدات غير
محاطة فيه والتالي بط فكذا المقدم فيحيط جميع الوحدات الممكنة التعقل
فمجموع افراد الانسان الغير المتناهية الملحوظ بالذات ومن حيث انه غير
متناه يكون مشتملا على وحدات ممكنة التعقل بقدر ما يشمله مجموع افراد
الفرس والبقر الغير المتناهي الملحوظ بالذات ومن حيث انه غير متناه
والا اي وان لم يكن مشتملا بقدر ما يشمله مجموع افراد الفرس والبقر
وكان في هذا المجموع وحدات لا يمكن ان توجد في مجموع افراد الانسان
الملحوظ بالذات ومن حيث انه غير متناه لما كان محيطا لجميع الوحدات
الغير المتناهية الممكنة التعقل والتالي بط لما ثبت انه يجمعها فكذا المقدم
وايضا يوجد في مجموع افراد الانسان الغير المتناهية بالفعل جميع الاحاد
الممكنة التعقل الغير المتناهية والا لم يكن غير متناه فيوجد فيه جميع الاعداد
وجميع انواع الاعداد الممكنة واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يزيد عليه
مجموع افراد الفرس والبقر الغير المتناهية بالفعل بعدد ما اصلا لانه يشتمل
ايضا مثله على جميع انواع الاعداد الممكنة التعقل الغير المتناهية بالفعل
فان قلت يوجد جزء ما في مجموعي افراد الفرس والبقر الغير المتناهيين بالفعل

محيط ه

بالفعل وحدات ازيد من الوحدات التي توجد في غير متناه واحد اي مجموع
افراد الانسان الغير المتناهية قلت هذا تدليس وتلبيس لانه انتقال
من الاجزاء المتناهية الى المجموع الغير المتناهي بالفعل لان لفظ الازيد و
الاكثر والاقل والزايد والكثير والقليل انما تستعمل حقيقة في الاجزاء المتناهية
والنسبة تكون بينها فيمكن ان تكون اجزاء غير متناه ازيد او اقل من اجزاء
غير متناه اخر كما مر ولا تكون بين المجموعات الغير المتناهية من حيث
انها غير متناهية فلا يمكن ان يكون واحد منها من حيث انه غير متناه بالفعل
وملحوظ بهذا العنوان ازيد او اقل من الاخر وهكذا اذا قلت يوجد
في مجموع افراد الانسان الغير المتناهي اصابع اكثر من مجموع افراد الانسان
الغير المتناهي واشعار اكثر بكثير من مجموع افراد الانسان ومجموع اصابعهم
الغير المتناهيين بالفعل تنتقل من الاجزاء المتناهية الى المجموع الغير المتناهي
وكون هذا كذلك ظاهر لان اصابع الانسان تكون اكثر من الانسان
باضعاف تسعة والتسعة متناهية فتكون النسبة بين الامور المتناهية
وكذلك اشعاره تكون اكثر من الانسان مثلا بالف عدد والالف متناه
فتكون النسبة بين الامور المتناهية فانتقلت من هذين المتناهيين الى
المجموع الغير المتناهي بالفعل فاعطيت اياه حكمها وقلت مجموع الاصابع
الغير المتناهي ازيد من مجموع افراد الانسان الغير المتناهي ومجموع
الاشعار الغير المتناهي ازيد من مجموع افراد الانسان ومن مجموع الاصابع
الغير المتناهيين وقد بينت انفا انه لو ازداد بعض الاجزاء في غير
المتناهي بالفعل لا يلزم ان يزداد مجموع غير المتناهي بالفعل كما يلزم ان
لو ازداد بعض الاجزاء في المتناهي بالفعل ان يزداد مجموع المتناهي
ومما ذكرنا تعرف انه لا يصح ان يقال ان احد المجموعين المنسوب الى الاخر
من حيث ان كلا منهما غير متناه بالفعل ازيد او انقص من الاخر وانما الزيادة
والنقصان بالنظر الى الاجزاء كما مر وكذلك ينبغي ان يلاحظ المساواة
واللامساواة في غير المتناهي واظن ان المصر اراد هذا المعنى مما قال
في اول الافلاك من ان غير المتناهي لا يكون شيء اكبر منه ومما قال في المقالة
الثامن من الثالث عشر مما بعد الطبيعة ليس في غير المتناهي مساو ولا مساو
وهذا المعنى لاحظ افلاطون في فيلوونس حيث قال فيه نضع المساوي والمساو
بعده والضعف وكل النسبة تكون بين عددين ومتصلين في جنس المتناهيات
انتهى فانه لما وضع كل نسبة كائنة بين كل عددين وبين كل مقدارين
متصلين في جنس المتناهي علم منه انه لا نسبة عنده بين غير المتناهيين
من حيث انهما غير متناهيين بالذات لا بالازدياد والنقصان ولا بالكبر
والصغر ولا بالمساواة وعدمها ولا بالضعفية وعدمها ثم قال الشارح ينبغي

كتاب ه

انه يعلم ان مراد المص من الامور الغير المتناهية الواقعة في المتن السابع
والثلثين والفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة ~~مثل ما بعد الطبيعة~~ وفي
مواضع اخرى لا يمكن ان يوجد امور غير متناهية معا هي امور غير متناهية
من كل وجه فان الغير المتناهي من كل وجه اما غير متناه من كل وجه على الاطلاق
وهو الواجب تعالى بالذات فقط لا غير كما مر واما غير متناه من كل وجه
من جهات الاجسام اي طولا وعرضا وعمقا وهو لو وجد لكان جسما واحدا
فقط ولا يمكن ان يكون كثيرا كما مر واما غير المتناهي من وجه واحد فقط اي
طولا ومن وجهين فقط اي طولا وعرضا فيمكن ان يكون كثير الوجود لانه
لو وجد سطح غير متناه طولا يمكن ان تخرج منه خطوط متوازية كثيرة غير متناهية
ويمكن ان يوجد سطح اخر غير متناه طولا ايضا **الفصل الثالث في انه هل يمكن
ان يوجد في الخارج غير متناه بالفعل متصلا كان او منفصلا او شدة** قال
الشارح اعلم ان غير المتناهي بالقوة موجود في الخارج على ما ذهب اليه
المص وتبعه سائر المشائين وينبغي ان يوضع ههنا مسلما لانه متناه بالفعل
لكنه يمكن ان ينقسم وينتقص الى غير النهاية بحيث لا يمكن ان ينتهي الى حد
لا يمكن انقسامه وانتقاصه بعد كالكميات المتصلة ويمكن ان يزيد كذلك
كالاعداد العارضة بالمعدودات المادية الحاصلة من التقسيم واما غير
المتناهي بالفعل فاختلف الحكماء فيه فذهب المص وتابعوه الى انه لا يمكن
ان يوجد في الخارج وذهب بعض القدماء الى انه يمكن بل الى انه وجد ونقل
عنهم المص في المتن الحادي والثلثين والثاني والثلثين ادلتهم ثم ردها
في المتن الثالث والسبعين وقد يستدل على رأيهم ايضا بانه ان وجد
غير متناه بالقوة يلزم ان يوجد بالفعل لان غير المتناهي بالقوة يجب ان
يخرج الى الفعل والا لكان عبثا لانه مشهور بين الخواص بل العوام ان
القوة التي لا تخرج الى الفعل باطلة حتى قال المص في المتن الثالث والثلثين
من اول الافلاك ان الكفش الذي لا يلبس عبث لكن المقدم حق
فكذا التالي وبانه كلما وجد موضوع بعض العوارض في الخارج يجب ان يوجد
فيه العوارض ولو بطريق التعاقب كما انه لما وجد الانسان في الخارج
وجد فيه المتعجب والضاحك والمتكلم لكن موضوع المتناهي بالفعل
وغير المتناهي بالفعل الذي هو الكم كما قال المص في المتن الخامس عشر
من اول الثمانية موجود في الخارج فيجب ان يوجد فيه المتناهي بالفعل
وغير المتناهي بالفعل وايضا اذا وجد حال من احوال موضوع فيه
يجب ان يوجد فيه حاله الاخرى ايضا لكن قد وجد حال المتناهي في الكم فيجب
ان يوجد فيه حال غير المتناهي ايضا وبانه يوجد بالفعل في كل كم متصل
اجزاء متناسبة لما قال المص في الفصل الثالث عشر من اول ما بعد

ما بعد الطبيعة الكم المتصل قابل لان ينقسم الى الاجزاء التي توجد فيه وينقسم الى المتناسبة
كما مر في هذا الكتاب ولما قال بوجودها فيه علم انها توجد فيه بالفعل
لان عبارة توجد فيه على الاطلاق انما تستعمل في الموجود بالفعل لا في الموجود
بالقوة ولو اراد بوجودها فيه وجودها بالقوة لقيدها بها وقال توجد
بالقوة فيه والاجزاء المتناسبة الموجودة بالفعل في كل كم متصل غير متناهية
لان الكم المتصل ينقسم اليها الى غير النهاية فالكم المتصل غير متناه بالفعل وبان
العالم والزمان لما كانا قديمين على رأي المص كما قال في ثامن الثمانية وفي اول
الافلاك والثاني عشر مما بعد الطبيعة يكون ابدان الانسان المتكونة والفاسدة
بالتعاقب في هذا الزمان الغير المتناهي المستمر غير متناهية بالتعاقب فيكون
لكل واحد منها نفس ناطقة متميزة عن كل نفس كل بدن اخر وكل نفس ناطقة
باقية بعد خراب البدن وكل واحدة منها متميزة عن الاخرى على ما هو رأيه
على ما بين اكثر شراحه المحققين فجميع النفوس الناطقة الغير المتناهية الباقية
بعد خراب الابدان الغير المتناهية بطريق التعاقب موجودة الان بالفعل
في الخارج قال الشارح لكن الحق انه لا يمكن ان يوجد غير متناه بالفعل في الخارج
لا في الكم المتصل ولا في المنفصل ولا في الشدة لان طبيعة الاشياء الطبيعية تنفر
عن غير المتناهي بالفعل طبعا قال المص في الفصل الاول من اول تكون الحيوانات
الطبيعية اعتادت ان تجتنب عن غير المتناهي لان غير المتناهي عديم الغاية
والطبيعة تطلب الغاية دائما وهكذا علم من هذا الكتاب ومن المتن الرابع
عشر من اول الافلاك والمتون التي بعدها اما انه لا يمكن ان يوجد كم متصل
غير متناه بالفعل طولا كالخط او طولا وعرضا كالسطح ايضا او طولا وعرضا
وعمقا كالجسم التعليمي فلان كلا منها انما يوجد في الجسم الطبيعي فاذا لم يمكن ان يكون
الجسم الطبيعي غير متناه بالفعل لا يمكن ان يكون شيء منها غير متناه بالفعل ايضا
لكنه لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل لان كل جسم طبيعي يمكن ان يتحرك
بالطبع لان الطبيعة مبدأ الحركة ولا يمكن ان يتحرك جسم طبيعي غير متناه بالفعل
بالطبع لانه مالئ لجميع الامكنة وكل مالئ لجميع الامكنة لا يمكن ان يتحرك من مكان
الى اخر ولان الجسم الغير المتناهي اما بسيط او مركب فان كان مركبا
فيجب ان يكون كل جزء من اجزائه او لا اقل جزء منها غير متناه بالفعل والا
لما كان المركب غير متناه بالفعل فان كان كل جزء منها غير متناه بالفعل
لوجدت اجسام كثيرة غير متناهية بالفعل وهو محال كما مر وان كان جزء منها
غير متناه بالفعل لما امكن ان يتحرك بالحركة المستقيمة لان الاجسام البسيطة
المتحركة بالحركة المستقيمة اما ثقيل مطلق كالتراب او مضاف كالماء او
خفيف مطلق كالنار او مضاف كالهواء فان كان هذا الجسم الغير المتناهي
بالفعل ثقيلا مطلقا او خفيفا مطلقا لكان متناهيا لانه يجب ان يكون مكانه متناهيا

لان المكان الاسفل الذي يتحرك اليه الجسم الثقيل والمكان الاعلى الذي يتحرك
اليه الخفيف ضدان والمكان الاسفل متناه لانه وسط العالم وكذا الاعلى
لانه اذا كان احد الضدين متناهيا يجب ان يكون الاخر ايضا متناهيا
وكذا المكان المتوسط بين الاسفل والاعلى متناه لانه محدودهما وكل
جسم يكون مكانه متناهيا متناه فلو كان هذا الجسم الغير المتناهي
بالفعل ثقيلا مطلقا او مضافا او خفيفا مطلقا او مضافا فيكون متناهيا
فيكون لا متناهيا ومتناهيا وهو محال بديهة ولا بالحركة المستديرة لانه لو
اخرج من مركز هذا الجسم الغير المتناهي بالفعل خطان مستقيمان غير
متناهيين كانت المسافة الواقعة بينهما غير متناهية فلا يمكن ان يتحرك هذا
الجسم بحركة مستديرة بحيث يجيء احد هذين الخطين الى محل الاخر لانه اذا
تحرك جسم بحركة مستديرة يجب ان يتحرك بحيث يجيء الخط المستقيم الخارج
من مركزه الى محل الخط المستقيم الاخر الخارج منه ايضا وهذا لا يمكن في الجسم
الغير المتناهي بالفعل لان الخطوط المستقيمة الخارجة من مركز هذا الجسم
تكون غير متناهية بالفعل فتكون المسافة الواقعة بينهما غير متناهية بالفعل
لانه كلما ازداد امتدادهما من المركز يزداد المسافة والبعد الواقع بينهما
ولما امتدا الى غير النهاية بالفعل تكون المسافة الواقعة بينهما غير متناهية
ايضا واذا كانت المسافة والبعد الواقع بينهما غير متناه لا يمكن ان يقطع
فلا يمكن ان يتحرك هذا الجسم المتحرك بحيث يجيء احد الخطين المذكورين الى محل
الاخر فلا يمكن ان يتحرك هذا الجسم الغير المتناهي بالفعل الى غير النهاية وبمثل
هذا يستدل على استحالة كونه غير متناه بالفعل لو كان بسيطا ولما لم يمكن ان يكون
جسم ما طبيعي غير متناه لا يمكن ان يوجد كم متصل غير متناه بالفعل لانه انما
يوجد فيه واما انه لا يمكن ان تكون المعدودات غير متناهية بالفعل
فيعلم مما ذكرنا لانه اذا لم يمكن ان تكون المتصلات غير متناهية بالفعل
يلزم منه ان لا تكون المعدودات غير متناهية بالفعل لانه لو امكن ان توجد
معدودات غير متناهية بالفعل كافراد الانسان مثلا لامكن ان تجتمع
ويحصل من اجتماعها كمي متصل بالانضمام غير متناه بالفعل وقد علم استحالته
ويمكن ان يثبت استحالة عدم تناهيها بالفعل مادية او لا مادية بان يقال
كل كثرة موجودة بالفعل يجب ان يوجد في نوع معين لانه يستحيل ان يوجد
شيء بالفعل ولا يكون داخلا في نوع معين ولهذا كنا نقول مع المصنف
في المتن الخامس والخمسين من هذا الكتاب لا يكون في جنس من الاجناس
شيء لا يكون في نوع هذا الجنس فلو وجد كثرة غير متناهية بالفعل لكانت
في نوع معين ولكانت في نوع معين من انواع العدد لا في غيره ولكنه
ظاهر ان كل نوع من انواع العدد متناه بالفعل كما بينا مع المصنف في المتن

في المتن الحادي والاربعين وفي الفصل التاسع من الحادي عشر من الفلسفة الاولى
وسببه ظاهر لان انواع العدد تحصل بالوحدة الاخيرة فلو كانت للكثرة المذكورة
وحدة اخيرة لكانت غير متناهية ومتناهية بالفعل معا والتالي ظاهر الاستحالة
فكذا المقدم ثم قال وسنح لي دليل دال على استحالة كون المعدودات لاسيما اللاهيولية
غير متناهية بالفعل واقدم اولا ان الملائكة لما كانت مجردة عن الهيولى لا تتمايز
بالعدد فقط بل بالنوع ايضا كما تعلمنا من المتن الرابع عشر من الثاني عشر مما بعد
الطبيعة والمتن الثامن والعشرين من سابعه وثانيا ما قال في المتن العاشر من ثامن
الثمانية من ان انواع الاشياء تكون كالاعداد والتي يكون احدها اكمل من الاخر
بالذات واذا تقدم هذا فاقول لو وجدت ملائكة غير متناهية بالفعل يكون
احدها اكمل من الاخر بالذات وهذا من اخر وهلم جرا الوجب ان يوجد في هذه السلسلة
نوع اكمل بالذات بكمال غير متناه والتالي بط لان شيئا مما سوى الواجب تعالى
لا يكون اكمل بالذات بكمال غير متناه قال وان تنكر الملازمة وتقول لا يلزم
ان يوجد في السلسلة المذكورة نوع اكمل بالذات بكمال غير متناه بالفعل على تقدير
وجود ملائكة غير متناه موصوفة يكون واحد منها اكمل بالذات بكمال غير متناه
من اخر وهذا من اخر الى غير النهاية بل هو اكمل بكمال متناه محدود كما كان يقول البعض
ولتؤيد كلامك بما قال اقوناس يمكن ان تتعقل تعقلا حسنا كميا غير متناه بحيث
لا يكون غير متناه بالذات كالواجب تعالى فقول الكم الغير المتناهي عرض
والعرض لا يمكن ان يصل الى كمال الجوهر ولهذا لا يكون غير متناه بالذات والكمال
والنوع المذكور فيما نحن جوهر عقلي وهو على تقدير وجود ملائكة غير متناهية موصوفة
يكون واحد منها اكمل بالذات من الاخر وهذا من اخر وهلم جرا الى غير النهاية
يلزم بلا ريب ان يوجد اكمل بالذات بكمال غير متناه فقولك بل هو اكمل بكمال
متناه محدود كذب لانه كامل بلا نهاية على التقدير المذكور وغير المتناهي لا يحد
واما انه لا يمكن ان توجد كيف غير متناه شدته بالفعل بالفعل فلانه لو امكن ان
توجد فلتوجد شدة حرارة غير متناهية بالفعل ثم نقول هل هي بمرتبة لا يمكن ان تشتد
بعد فان كانت بمرتبة لا يمكن ان تشتد بعد فتكون متناهية لانها لما كانت بمرتبة
لا يمكن ان تشتد بعد لا يمكن ان يؤخذ منها شيء متأخر من شيء دائما وغير المتناهي بالفعل
هو الذي يمكن ان يؤخذ منه شيء مؤخر من شيء دائما وان كانت بمرتبة يمكن ان تشتد
بعد فتكون متناهية ايضا لانها تزاد وغير المتناهي من حيث انه غير متناه
لا يزاد وبعد ايراد هذه الادلة على استحالة وجود غير المتناهي بالفعل شرع
الى ابطال الادلة الموردة قبل لاثبات وجوده فقال اما الدليل الاول القائل
بانه ان وجد غير متناه بالقوة يوجد غير متناه بالفعل لان ما بالقوة يخرج الى الفعل
والا لكان عبثا فقد رده المصنف في المتن الرابع والخمسين بان من القوة ما لا يخرج
الى الفعل بالتمام كقوة هذا الخشب لان يكون سريرا فانها تخرج الى الفعل بالتمام

او هي بمرتبة يمكن ان تشتد بعد

اذا صنعه النجار سريرا بالفعل ومنها ما لا يخرج اليه بالتمام بل شيئ بعد شيئ تدريجا
كقوة الهيولى الاولى القابلة لخروج الصور الغير المتناهية بالتعاقب منها وغير
المتناهي بالقوة غير متناه بالقوة بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فلا يخرج
الى الفعل بالتمام وانما يخرج البعض شيئ بعد شيئ ولا يخرج جميعها اليه فلا يلزم ان يوجد
غير متناه بالفعل فلا يلزم ان يكون عبثا وانما يلزم هذا لو لم يخرج منها شيئ تما
الى الفعل وكان من شأنها ان يخرج جميعها معا ولم يخرج وليس كذلك واما الدليل
الثاني فيندفع بان المتناهي وغير المتناهي بالفعل ليسا من احوال الكم بوجه واحد
لان المتناهي من احواله العارضة له بان يوجد فيه بالفعل وغير المتناهي بالفعل ليس
كذلك بل انه من احواله بمعنى انه لو فرض عروضه لشيئ ما عرض الا للكم لان القابل
للانقسام والامتداد على الاطلاق هو الكم لا غير ولهذا قال بعضهم لو وجد غير
المتناهي لوجد في الكم ومنه يعلم دفع ما قيل فيكون ايضا اذا وجد حال من احوال موضوع
فيه يجب ان يوجد فيه حاله الاخرى ايضا واما الدليل الثالث فقال كثير من متأخري
علماء اللاتين في دفعه بعد ان حكموا بان الاجزاء المتناسبة والنقاط ايضا غير
غير متناهية بالفعل في الكم المتصل ان تلك الاجزاء ليس بعضها متميزا عن بعض
آخر بالذات بل بالمحيطة والمحاطية ولهذا ليست بموجودات كاملة بل ناقصة
لا كاملة فليس بغير مناسب ان يكون غير متناهية بالفعل اقول هذا ليس دفعا له
بل تسليما لوجود غير المتناهي بالفعل في الاجزاء المتناسبة فالحق ان يقال ان الاجزاء
المذكورة ليست موجودة بالفعل بل الموجود بالفعل هو الكم المتصل الكل
وانما هي موجودة بالقوة بمعنى ان الكم المتصل قابل لان ينقسم اليها واذا انقسم
بالفعل توجد بالفعل لكن لا يمكن انقسامه اليها بحيث يخرج جميعها الى الفعل حتى يلزم
ان يكون غير متناهية بالفعل اذ لو امكن لزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
واللازم باطل فكذا الملزوم واما الدليل الرابع فدفعه ابن رشد القرطبي في رد
تهافت الفلاسفة بان وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد غير
معروف من مذهب القوم لان سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم وسبب
الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة واما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد
واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه لا يتميز شخص بوصف من الاوصاف
الا بالعرض اذ كان قد يوجد مشاركا له في ذلك الوصف غيره وانما يفترق
من الشخص من قبل المادة وايضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل
اصل معروف من مذهب القوم سواء كانت اجساما او غير اجسام ولا نعرف
احدا فرق بين ما له وضع وما ليس له وضع في هذا الا ابن سينا فقط واما
سائر الناس فلا اعلم احدا منهم قال بهذا القول ولا يلايم اصلا من اصولهم
فهي خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان اجساما او غير
جسم لانه يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له ولعل ابن سينا انما

انما قصد به اقناع الجمهور بما اعتاده واسماعه من امر النفس لكنه قول قليل الاقناع
فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل اعني اذا قسم
ما لا نهاية له على جزئين مثال ذلك انه لو وجد خط او عدد لا نهاية له بالفعل
من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان
يكون الجزء والكل لا نهاية له بالفعل فيكون الجزء والكل لا نهاية لكل واحد منها
بالفعل وذلك مستحيل وقال الشارح ذكر العلماء في دفع الدليل الرابع
اجوبة كثيرة نقلتها في الفصل التاسع من البحث السادس من كتابي في الاحوال
الثلث للنفس الناطقة ولا اذكر شيئا منها ههنا فان شئت ان تطلع فارجع
اليه وانما اذكر ههنا جوابين اخرين احدهما لاقوناس قال في الفصل الحادي
والثمانين في كتابه المسمى بمقابلة الملل وفي تعليمه في مقابلة ابن رشد واتباعه
من علماء اللاتين انا لا نعلم يقينا ما كان يقول ارسطو في الجواب عن الدليل
المذكور لانه قد ضاع بعض كتبه المتعلقة بما بعد الطبيعة التي كان يبحث فيها
عن الصور المجردة عن المادة لان البحث عن الصور المادية القابلة لان
تجرد عن المادة من وظائف ما بعد الطبيعة لكن العالمين بقوانين ارسطوطلس
يقدرون ان يجيبوا عن الدليل المذكور على مقتضى قواعده ويقولوا ان
ارسطوطلس انما يتكلم في الكتاب الثالث من الثمانية وفي اول الافلاك
وفيما بعد الطبيعة لغير المتناهي الكمي المتصل والمنفصل الملحوظ في الاجسام
الطبيعية الهيولانية المكانية فانكر وجوده بالفعل فيها في الكتب المذكورة
ولا ينكر عدم تناهي الاشياء اللاهيولانية التي لا مكان لها ولا وضع
فلما كانت النفوس الناطقة مجردة بعد خراب الابدان ولم يكن لها مكان
قاس ارسطوطلس قياسا صحيحا انها غير متناهية بالفعل وان وقع في كتاب
من كتبه سلب عدم التناهي بالفعل عن الاشياء اللاهيولانية كما وقع في بعض
كتبه لا سيما في الفصل التاسع من الحادي عشر مما بعد الطبيعة ينبغي ان يقال
ان مراده من هذه الاشياء هي الصور العددية الفيثاغورسية والمثل
الافلاطونية قال الشارح وقد تكلمت لهذا في الفصل التاسع من البحث
السادس من كتابي في الاحوال الثلث للنفس الناطقة ثم قال وثانيهما لمعلم
ان المصر ذهب الى ان النفوس اللا فاسدة الانسانية تنتقل من ابدانهم الى ابدان
اخر ومنها الى اخر كما ذهب اليه استاده افلاطون ايضا والى انها قديمة
وكثيرة متناهية تتنزل بالدور الى بدن ثم بدن انساني ويدوم النوع
الانساني بهذا قال وقد فصلنا هذا في الفصل الثالث من البحث الثالث
من كتابنا في الاحوال الثلث للنفس وفي شرحنا للكتاب الثالث في النفس

الفصل الرابع في انه هل يمكن ان يوجد الواجب تعالى كميا متصلا او منفصلا او كيفا شديدا غير متناه بالفعل

اولا ذهب كثير من متكلمي اللاتين كالو وخامس

وغير يغوريس وبهير ومنس فالوطس وآرياقا وأويدو الى انه تع قادر
ان يخلق امرا غير متناه بالفعل ان شاء لكنه لم يشأ خلقه ولهذا لا يوجد
ولو شاء لخلقه فوجد وقال اكثرهم ان وجود غير المتناهي بالفعل مشتمل على التناقض
فلا يمكن ان يوجد بقدرة الله تع والى هذا الرأي ذهب بارسل فوناس وجميع المتوسطين
وسقوتس وبعض اتباعه وشارح وقال بعض من هولاء ان ارسطو يرى
ان يكون على هذا الرأي فانه وان لم يذكر قدرة الله تعالى المطلقة لكنه ذهب
الى ان وجود غير المتناهي بالفعل محال قال الشارح لكن ينبغي ان تعلم ان عدم وجود
غير المتناهي بالفعل ليس من نقصان قدرة الله تع لانه لا يمكن ان لا يوجد بها
شئ بل من عدم قابلية غير المتناهي بالفعل وسائر المحالات للوجود لانه لا يمكن
ان يكون الانسان مثلا ناطقا ولا ناطقا معا وان يكون النار حارة ولا حارة
معا وكذا ان يوجد غير المتناهي بالفعل وان لا يوجد معا ولهذا قال بعضهم انه
لا ينبغي ان يقال ان الله تعالى لا يقدر ان يوجد المحال بل ان يقال المحال لا يمكن
ان يوجد بقدرته تعالى حتى يعلم من التعبير ان الامتناع ليس من قبل الله تعالى
بل من قبل المستحيل قال وذكروا ادلة كثيرة على ان غير المتناهي بالفعل محال ان
يوجد وفتشها بعضهم وردها ليرى ادلته التي استدل بها عليه قوية وانا
لا اذكر الا ما يجعلني مصدقا اياه فاقول غير المتناهي شئ متعاقب بالذات
وكل ما هو متعاقب بالذات لا يمكن ان يكون كلا موجودا بالفعل وباقيا مجتمعا
فغير المتناهي لا يمكن ان يكون كلا موجودا بالفعل وباقيا مجتمعا لكن لو وجد
بالفعل لكان كلا بالفعل ومجتمعا وباقيا والتالي بط فكذا المقدم وهذه المقدمات
صادقة كلها اما الصغرى فلان ماهية غير المتناهي هي التي يمكن ان يوخذ منه
جزء ثم جزء ثم جزء وهلم جرا الى غير النهاية وكل ما هو كذلك شئ متعاقب
بالذات فغير المتناهي شئ متعاقب بالذات ولهذا قال المص في المتن
الثامن والخمسين غير المتناهي ليس امرا كلا موجودا كهذا الانسان او هذا البيت
الكلين الموجودين بالفعل بل كالنهار ولعب المصارعة اللذين ليس
وجودهما باقيا كالجوهر لكن يوجد من كل منهما فرد ثم فرد دائما وقال الحكيم
السابق عليه غير المتناهي ليس موجودا بالقوة كما ان النحاس صنم بالقوة
بل كما ان النهار ولعب المصارعة يوجد انسب انه يوجد فرد ثم فرد منهما
دائما كذلك غير المتناهي نتهي واما الكبرى فظاهرة في الزمان والحركة فان
الماضي والحال والاستقبال والحركة الماضية والحالية والاستقبالية لا يمكن ان توجد
وتبقى معا فكما انه لا يصدق ان يقال ان جميع الازمنة والحركات يمكن ان توجد
معا كذلك لا يصدق ان يقال يمكن ان يوجد بالفعل معا ملائكة غير متناهية بالفعل
او بنو ادم غير متناهية بالفعل وايضا لو وجد غير متناه بالفعل لقيل انه هذا
الشئ كما ان فرد الانسان والبيت يقال عليهما ان كلا منهما هذا الشئ والتالي

والتالي بط لانه ينكره المص فكما انه لا يمكن ان توجد جميع الايام بالفعل معا كذلك
لا يمكن ان توجد بالفعل مجموع الملائكة الغير المتناهية او مجموع افراد الانسان الغير
المتناهية والمتكلمون المقابلون لهذا الرأي قد اخطاوا لان ملاحظة طبيعة غير المتناهي
بملاحظة بسيطة كامر كل وتصوره بوجه التناهي وكونه هذا الكل التام موجودا
في الخارج بالفعل متغايران فانه يمكن ان يلاحظ بملاحظة بسيطة طبيعية مجموع الزمان
لكنه لا يمكن ان يوجد بالفعل في الخارج فملاحظة المتكلمين بملاحظة البسيطة غير المتناهي
كامر تام كل صحيحة لكن حكمهم بانه يمكن ان يوجد في الخارج بالفعل مجتمعا خطاء فاحش
ثم قال بعض المتاخرين الذاهبين على مذهبنا لم يسعوا في اثبات دعواهم بدليل
قوي كما سعينا بل سعوا في تزييف ادلة الخصوم وابطالها فقط من غير ابطال
دعواهم واقامة دليل قوي على خلافها كما هو عادتهم لكن هذا امر غير مقبول
عند الحكماء بل كما يجب ان يبطل دليل الخصوم كذلك يجب ان يبطل دعواهم لانه
لا يتم رأي المبطل بمجرد ابطال ادلة خصمه اصلا اذ يقع كثيرا ان يكون الادلة
الموردة باطلة ويكون الدعوى صحيحة ومثبتة بادلة اخرى ولا بمجرد ابطال الدعوى
من غير ابطال ادلتها فانه حينئذ يكون ادلة الاثبات والابطال متعارضة فلا يصح ان
يحكم بصحة احدهما دون الاخر بلا سند قوي لانه ترجيح بلا مرجح قال ولما اثبتنا
ما ذهبنا بدليل قوي يبطل به دعوى الخصوم رأينا ان نذكر ادلتهم الموردة على دعواهم
ثم نبطلها فنقول قد استدلوا اولا بان الله تع لما كان عالما بغير المتناهيات فان شاء
ان يوجدها يقدر ان يوجدها بالفعل لان علمه تعالى ليس اعم من قدرته التامة
المطلقة لكنه عالم بها باتفاق اهل الملل فان شاء ان يوجدها يقدر ان يوجدها
فيكون وجودها بالفعل ممكنا واجاب الشارح بان ملازمة هذا الدليل غير مسلمة
قولهم في اثباتها لان علمه تعالى الى اخره مسلم بمعنى ان علمه تعالى ليس اعم من قدرته
التامة المطلقة بالنظر الى ذات الواجب تعالى وعدم كونه عاجزا في ذاته تعالى
لكنه مردود بالنظر الى التعلق بالمستحيلات فان علمه متعلق بها لا قدرته وسبب هذا
ظاهر فان الله تعالى اذا علم شيئا لا يتبدل ولا يتغير هذا الشئ في نفس الامر
اصلا فلهذا يمكن ان يكون غير المتناهيات وسائر المحالات معلومة له تعالى واما اذا
تعلق قدرته به فيتبدل فانه يوجد بالفعل في الخارج بعد ان لم يكن موجودا
فيه فلا يمكن ان تتعلق بايجاد غير المتناهيات وسائر المحالات لامتناع ذواتها
عن الموجود واستدلوا ثانيا بان الله تع قادر ان يخلق في كل آن من ساعة جسما
او نفسا او ملكا وكل ساعة مشتمل على آنات غير متناهية فان خلق في كل آن
من الآنات جسما ونفسا او ملكا يكون المخلوقات غير متناهية بالفعل واجاب
بان الله تعالى قادر ان يخلق في كل آن متفرق جسما او نفسا او ملكا بل اجساما
ونفوسا وملائكة بحيث لا يمكن ان يكون آن من الزمان لا يقدر ان يخلق الله فيه
شيئا واما ان يخلق في جميع الآنات المتتالية المجتمعة في ساعة وزمان اشياء

غير متناهية بحيث يخلق الله شيئا ثم شيئا آخر في الآن المتصل بالاول بلا واسطة
وهكذا الى غير النهاية فلا يتعلق قدرته كذلك لانه انا تام من الانات ليس متصل بآن
آخر اصلا بل بين كل انين يوجد زمان على ما حققه المصنف في الرابع والسادس من الثمانية
واستدلوا ثالثا بان الله تعالى يعلم الاجزاء المتناسبة الغير المتناهية الموجودة
في الكمي ويحفظها متصلة فيقدر ان يفصلها لان اتصالها ليس ذاتيا لها فان شاء
فصلها وفصلها بالفعل يكون تلك الاجزاء والنقاط المفصولة غير متناهية بالفعل
واجاب بان الملازمة مردودة بالنظر الى الاجزاء الكمي لانها لو انفصلت كلها
بالفعل لصدق على كل منها انه غير قابل للانقسام اصلا على ما دل عليه هذا الدليل
وقابل للانقسام الى غير النهاية لان كل جزء من اجزاء الكم المتصل قابل للانقسام
الى غير النهاية كالكل على ما هو متفق عليه بيننا وبين المستدلين بالدليل المذكور
والنقاط لا يمكن ان تفصل وتوجد بالفعل مفصولة لان الخط ليس مركبا منها حتى
تنقسم اليها ولانها نهايات الخطوط باتفاق جميع العلماء فلو انفصلت ووجدت
في الخارج يلزم ان لا تكون نقاطا لانها ح لا تكون نهايات لخط ما واستدلوا
رابعا بان قوة الواجب تع غير متناهية على الاطلاق وكل قوة يتنوع بمتعلقه
على ما قال المصنف في المتن الثاني والعشرين من ثاني النفس فقوة الواجب
يتنوع بمتعلقات وافعال غير متناهية فان اراد يقدر ان يخلق هذه المتعلقات
والافعال الغير المتناهية واجاب بان كون قوة الله تعالى غير متناهية على الاطلاق
مسلم لكن لا لانه يمكن ان يوجد بها افعال ومخلوقات غير متناهية بالفعل لان
هذا امر ممتنع بالذات لا يمكن ان يخلق بل لانه يمكن ان يتعلق بكل من الممكنات
ولا يمكن ان ينتهي تعلقاتها بشيء منها وتنقطع فيه بل يمكن ان يتعلق باكبر ثم باكبر
ثم باكبر وباصغر ثم باصغر ثم باصغر دائما الى غير النهاية بمعنى لا يقف عند حد
وما قيل انه تعالى قادر ان يوجد مخلوقا كاملا بحيث لا يقدر ان يخلق اكمل و
كذلك يقدر ان يوجد مخلوقا صغيرا بحيث لا يمكن ان يخلق اصغر منه كما قال
أُوْرَاوُلُسْ وَدُوْلَانْدُسْ وتبعهما آرِيَاقَا فكاذب لانه يلزم منه عجز القدرة
الالهية الغير المتناهية على الاطلاق واستدلوا خامسا بان الله تع يقدر
ان يخلق في هذا الآن جميع ما يقدر ان يخلق في هذا الان وهذه القضية بديهية
الصدق لا يمكن انكارها بوجه ما والا لما قدر الله ان يخلق في هذا الان شيئا من
الاشياء التي يقدر ان يخلقها في هذا الان وهذا تناقض ظاهر والله تع يقدر
في هذا الان ان يخلق موجودات غير متناهية فالله تع يقدر ان يخلق في هذا
الان موجودات غير متناهية اجاب اصحاب الراي الحق بان القضية القائلة
بان الله تع يقدر ان يخلق في هذا الان جميع ما يقدر ان يخلق في هذا الان
ليست بصادقة بل هي تخريج للانتقال من القوة انفرادا على الفعل جمعا
والدليل منقوض بان يقال زيد مثلا يقدر ان يفعل في هذا الان جميع ما

ما يقدر ان يفعل في هذا الان مثلا ان يقعد ويقوم ويتحرك ويسكن ويتكلم
ويسكت وياكل ولا ياكل في هذا الان وزيد يقدر في هذا الان ان يفعل
جميع افعاله المذكورة وامثالها ولا يلزم ان ينتج على رايهم زيد يقعد ويقوم
ويتحرك ويسكن يتكلم ويسكت معا وان ياكل ولا ياكل في هذا الان وهذا
ظاهر البطلان في نفس الامر وعندهم فقولهم الله تعالى يقدر في هذا الان
ان يخلق هذا اليوم والغد وهذا الاسبوع والاسبوع الذي بعد الاول
وهذه السنة والف الاف سنين فالله تعالى يقدر ان يخلق في هذا
الان اليوم والغد وهذا الاسبوع والاسبوع الذي بعد الاول وهذه
السنة والف الاف سنين ظاهر البطلان ايضا وقد تم ترجمة الكتاب
الثالث بتوفيق الله تعالى وتيسيره ههنا ولما لم يشرح الشارح الكتب
الخمسة الباقية من الثمانية بل اختصرها واجملها تم ههنا ما وعدنا ههنا
في الديباجة من شرح الكتاب في ضمن ترجمة الشرح الانور لئوآنس
قوتنبوس وارجو من الله تعالى ان يوفقني ان اترجم الكتب الخمسة
الباقية واشرحها بعد هذا ترجمة شرحا مطابقا لعبارتها
ولما هو مقصود منها والحمد لله على الاتمام والصلوة
والسلام على سيد الانام وعلى اله
وصحبه الكرام

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا مجمل الكتب الخمسة الاخيرة من الثمانية للسماع الطبيعي لارسطوطلس
اجملها يوانس قوتنبوس القره فريوي قال ساختصر هذا الكتاب الرابع
والخمسة التي بعده اختصارا مفيدا لكن ينبغي ان ابين اولا ربط هذا الكتاب
بما سبق فاقول قال المص في المتن الاول من الكتاب السابق لما ضمنا ان نبحث
عن الحركة يجب ان نسعى لان نبحث ايضا عن الاشياء التي تكون لازمة لها
وقال في المتن الثاني منه ولا يمكن ان يوجد الحركة بلا مكان وخلاء وزمان
فظهر انه يجب ان نبحث عن هذه ايضا انتهى فلما بين فيه الحركة وغير المتناهي
بين في هذا الكتاب المكان والخلاء والزمان فلهذا انقسم هذا الكتاب
المشتمل على اربعة عشر فصلا الى ثلثة اقسام يبحث في الخمسة الاول عن المكان
وفي الاربعة المذكورة بعدها عن الخلاء وفي الخمسة الباقية عن الزمان
وانما بحث اولا عن المكان ودون الخلاء لان الخلاء مربوط بالمكان وبحث
عنه ايضا اولا ودون الزمان لان بين المكان وغير المتناهي الذي بحث عنه
في الكتاب الثالث مناسبة عظيمة لانه كما ان الجسم اما متناه بالفعل او غير
متناه كذلك يجب ان يكون المكان لان الجسم المتمكن والمكان مثلا زمان

وبهذه المناسبة لا توجد بين الزمان وبينه ولان المكان مقدم عن الزمان
بالطبع بل عن الحركة والجسم المتمكن من حيث انه متمكن لانه يجب ان يوجد اولا
المكان حتى يمكن ان يتمكن فيه الجسم ثم يتحرك من مكان الى مكان اخر و
على هذا وان كان يجب ان يبحث اولا عن المكان ثم عن الحركة لكن لما كان
الحركة ماخوذة في تعريف الطبيعة التي هي جزء الجسم الطبيعي الموضوع
للحكمة الطبيعية ناسب ان يقدم بحثها وبحث عن غير المتناهي التابع لها على بحث
المكان **الفصل الاول في ان البحث عن المكان من وظائف الحكيم الطبيعي**
وفي انه موجود وفي ذكر ستة ادلة دالة على انه ثابت خارج ادعى المصنف
في اول هذا الكتاب انه يجب على الطبيعي ان يبحث عن المكان ويعلم هل هو
موجود اولا وما هو وكيف يكون كما بحث عن غير المتناهي واثبته اولا بانه
حال مشترك بين الاجسام الطبيعية فان الجميع يظنون ان الموجودات التي في الخارج
تكون في المكان كما يظنون ان الاشياء التي لا توجد في الخارج كالخياليات
الجسمية الغير الموجودة في الخارج لا توجد في مكان ما وثانيا بان اعم الحركات
الذي يوجد في جميع الاجسام وفي الفلك الذي لا يتحرك بحركة طبيعية اخرى
ويكون اقدم من سائر الحركات بحيث لا يمكن ان يوجد حركة اخرى بدونها هي
الحركة المكانية وهي لا يمكن ان توجد بدون المكان فلما كان من وظايف الطبيعي
ان يبحث عن الحركة كان من وظايفه ايضا ان يبحث عن المكان لكن يشكل ان يعلم
ماهيته لانا انما نعلم ماهية الاشياء بالانتقال من خواصها اليها لكن خواص المكان
مختلفة حتى ان بعضها تدل على انه الهيولى وبعضها على انه الصورة ولانا لم نجد
من القدماء بيانا صحيحا له بل لم نجد من احدهم شبهة فيه لانه من شبهة في شيء يبتدي
ان يشير له شيئا لكن لم اجد اشارة له من واحد منهم وبعدما قدم هذا شرع
ان يتبين في المتن الثالث البحث الاول اي هل المكان موجود ام لا ويثبت
انه موجود في الخارج ومغاير للاجسام المحاطة فيه باربعة ادلة قوية فاحتج
اولا بتعاقب الاجسام الطبيعية فيه وقال انا نشاهد شيئا كالاناء مثلا جرة
فيها ماء ثم انتقل منها وحصل فيها هواء ثم انتقل منها الهواء وحصل فيها دهن
وكل ما كان كذلك موجود في الخارج ومغاير للشيء الذي يحصل فيه وهذا
هو المكان وبمثل هذا الوجه اثبت في اول الثمانية وجود الهيولى ومغايرتها
للصورة فان حاصل ما قال فيه انه يتبدل في شيء واحد صور مختلفة
بالكون والفساد وكل ما كان كذلك فهو امر موجود ومغاير للصورة
المتبدلة عليها وهو الذي نسميه بالهيولى وثانيا بالحركة الطبيعية للاجسام
الطبيعية الثقيلة والخفيفة الى امكنتها وقال المكان شيء تتحرك الاجسام الطبيعية
البسيطة الثقيلة الى الاسفل منه والخفيفة الى الاعلى منه بالطبع وكل ما يتحرك
اليه الاجسام البسيطة الثقيلة والخفيفة بالطبع موجود في الخارج ومغاير للاجسام

للاجسام المتحركة اليه فالمكان موجود في الخارج ومغاير للاجسام المتحركة اليه
بل هو موجود بحيث يكون له قوة لجذب الاجسام المناسبة له الى نفسه ومنه
يستدل ايضا على كونه امرا موجودا تحقيقيا بان يقال المكان الاعلى يجذب
الى نفسه الاجسام البسيطة الخفيفة والاسفل الاجسام الثقيلة وكل ما كان كذلك
موجود متعين ومغاير للاجسام التي يجذبها الى نفسه فالمكان الاعلى والاسفل
موجود متعين ومغاير للاجسام التي يجذبها الى نفسه وثالثا بان المكان له
انواع موجودة في الخارج وكل ما له انواع موجودة في الخارج موجود في الخارج
فالمكان موجود في الخارج ونثبت الصغرى بانا ننسب الى بعض الاجسام
انواع المكان ونقول ان هذا الجسم يميننا وذاك يسارنا وهذا فوقنا
وذاك تحتنا وهذه الانواع تكون بحيث يمكن ان تتبدل وهذا يمكن ان نلاحظ
هذا في سائر الاجسام وفي الامور الرياضية التي ليس لها مكان ما في الخارج
لكن يمكن ان نلاحظها فوقنا وتحتنا ويميننا ويسارنا وانواع المكان المنسوبة
الى الاجسام الطبيعية لا تتبدل اصلا لان النار مائلة للفوق دائما والتراب
للتحت دائما فهذه الانواع بذواتها تكون موجودة في الخارج ورابعا بان
الذين قالوا بوجود الخلاء يقرون بالضرورة بان المكان موجود لان الخلاء
ليس الا مكان خال عن الجسم ومن ثمه يرى ان يصيب اسيودوس ان عبر
حيث قال في الخليقة كان الخليط اولا ثم خلقت الارض وساير موجودات
العالم انتهى كان الخليط كان مكانا ومحلا للاشياء المتمكنة فيه ولو كان الامر
كذلك يكون طبيعة المكان امرا عجيبا كانه كان موجودا قبل جميع الاجسام ويمكن
ان يستدل عليه ايضا بان المكان يمكن ان يوجد بدون الاجسام لان المكان
لا يفسد وان فسدت المتمكنات فيه والاجسام لا يمكن ان توجد بدونها و
كل ما يمكن ان يوجد بدون الاجسام وهي لا يمكن ان توجد بدونها فهو اقدم
منها فالمكان اقدم منها فظهر مما ذكر ان المكان موجود في الخارج ومغاير للاجسام
المتمكنة فيه ثم شرع ان يتبين البحث الثاني اي ماهيته ويذكر اولا ادلة ستة
يبين بها اي شيء لا يكون المكان وهذه تدل على ان المكان ليس بموجود فيثبت
اولا انه ليس بجسم بان المكان ليس له طول وعرض وعمق وكل جسم له طول
وعرض وعمق فالمكان ليس بجسم ونثبت الصغرى بانه لو كان له طول وعرض
وعمق لكان جسما وتداخل الجسمان اي المكان والمتمكن لوجوب تساويهما
والتالي باطل فكذا المقدم وثانيا انه ليس مقبلا للاجسام المتعاقبة فيه لانه
لو كان كذلك لكان مقبلا ايضا للنقطة والخط والسطح لان كل واحد منها
يتعاقب عليه كالاجسام لانه اذا خرج الماء منه ودخل فيه الهواء كذلك
يخرج منه نقاط الماء وخطوطه وسطوحه ويدخل فيه نقاط الهواء وخطوطه
وسطوحه لكن لا يكون للنقطة مكان مغاير لها لانه لما وجب ان يكون مساويا لها

للمتمكن لكان النقطة شيئا لا متجزيا كالنقطة لكن اللامتجزيين اي النقطة ومكانه
لا يمكن ان يتماسا لانه ليس لهما نهاية والمكان يجب ان يماس نهاية المتمكن اذا
كان امرا موجودا فلا يمكن ان يكون للنقطة مكان ومقبل مغاير لها وبهذا
الوجه لا يمكن ايضا ان للخط وللسطح وللجسم ايضا مكان مغاير لها وثالثا
انه ليس امرا موجودا لكان اما عنصرا او مركبا من اجزاء جسمية لكنه ليس لشئ
منها فليس بامر موجود اما انه ليس بعنصر ولا مركبا من اجزاء جسمية فلانه لو كان
عنصرا من العناصر او مركبا منها لكان جسما والتالي بط لما مر فكذا المقدم و
اما انه ليس مركبا من اجزاء لاجسمية لان المكان ذو امتداد والمركب من الاجزاء
اللاجسمية ليس ذا امتداد فالمكان ليس بمركب منها ومنه يعلم انه ليس
بامر لاجسمي ورابعا انه ليس بشئ موجود فانه لو كان موجودا لكان اما علة
او معلولا لكنه ليس شيئا منها فليس بموجود اما انه ليس بمعلول فلما مر من انه
لا يحتاج الى شئ من الاجسام واما انه ليس بعلة فلانه ليس علة مادية ولا صورية
لشئ لانه لا يتركب منه جسم ما والعلة المادية والصورية يتركب منهما الاجسام
فالمكان ليس بعلة مادية ولا صورية وليس علة فاعلية لانه لا يفعل شيئا ولا علة
غائية لانه لا يفعل شئ لاجله وخامسا انه ليس بشئ موجود لانه لو كان موجودا
لكان في المكان وكان المكان الثاني ايضا في المكان فيذهب الى غير النهاية
والتالي بط فكذا المقدم وهذا الدليل لزنون ذكره بطريق السؤال و
سادسا انه ليس بموجود فانه لو كان موجودا لنما وقبل نماء الاجسام
المتمكنة فيه وذبولها والتالي بط فكذا المقدم وتثبت الملازمة بان المكان
مساو للمتمكن ومملو منه فاذا كبر المتمكن او صغر يلزم ان يكبر هو ويصغر والا
لما كان مساويا قال المص في اخر هذا الفصل فوجب من هذه ان لا يسئل اما هو
فقط بل ان يسال ايضا هل هو موجود **الفصل الثاني في البحث عن ماهية
المكان واجمال المتن الثالث عشر الى الثالث والعشرين** لما اراد المص
ان يشرع في البحث عن ماهية المكان وكان لا ينبغي ان يكون طبيعة الشئ
المبحوث عنه مبهما لا متعينا مشوشا قسمه اولا ليعلم المبحث فقال بعض
المكان مشترك وهو المحيط باجسام كثيرة كما ان الفلك مكان لا فراد الانسان
وسائر الاجسام التي توجد تحته والمتمكن فيه يكون بواسطة التمكن في المكان
المخصوص كما قال مثلا انك تكون الآن في الفلك لانك في الهواء والهواء
في الفلك وتكون في الهواء لانك في الارض وكذلك تكون فيها لانك
في هذا المكان المخصوص والمكان المخصوص الجزئي هو الذي هو الذي يحيط
جسما واحدا فقط بالمساواة والمطابقة وكما قال هو الذي لا يحيط الكثير
الا اياك ومن هذا يعلم ان المكان المشترك يحيط المتمكن بواسطة المكان
المخصوص والمكان المخصوص يحيط متمكنه بالذات لا بواسطة وبالمساواة

يكون

لانه لو كان امرا موجودا

وبالمساواة والمطابقة والمبحوث عنه ههنا هو المكان المخصوص فيسئل ما هو فتستدل
المص من جهة على انه الصورة بان المكان يحيط والصورة تحيط لانها تضبط الاجسام
من السيلان وتحدد الهيولى الاولى والاعراض فالمكان هو الصورة لكن الدليل
فاسد مادة وصورة اما كونه فاسدا مادة لان الاحاطة التي هي محمول في الصغرى
والكبرى ليست بمعنى واحد لان احاطة الصورة احاطة داخلية واحاطة المكان
خارجية فلا ينتج لعدم اتحاد الحد الاوسط واما كونه فاسدا صورة فلان هذا
من الشكل الثاني ولم يوجد فيه شرط انتاجه الذي هو اختلاف مقدمتيه بالايجاب
والسلب واستدل من جهة اخرى على انه الهيولى بان المكان غير محدود ولا متعين
وتحدده وتعينه الاخر والهيولى غير محدودة ولا متعينة وتحددها وتعينها الاخر
فالمكان هي الهيولى ويثبت الكبرى بانه اذا جردنا عن الكرة صورتها والعوارض
فما بقي ليس الا هيولى غير محدودة ولا متعينة قطعا ويثبت الصغرى ايضا بان
المكان ليس الا البعد المتخلخل وهو غير محدود ولا متعين وانما تعينه المتمكن ويثبت
هذا بعينه عن طرف افلاطون الذي يرى ان يكون على هذا الراي يستدلا بان
المكان يطرح متمكنا ويقبل الاخر وكل ما يطرح شيئا ويقبل اخر هيولى لانها تطرح
صورة وتقبل اخرى فالمكان هيولى ولهذا قال افلاطون في تيماوس الهيولى
والمكان واحد انتهى وان بين هذا الشئ فيه بوجه فيه وفي تعليماته المسماة
بالاحكام الغير المكتوبة بوجه اخر لكنه بين ان المكان والمقبل واحد وهذا الدليل
فاسد مادة لكون الكبرى كاذبة ثم مدح افلاطون بان جميع القدماء اقروا
بان المكان امر موجود لكن لم يقل احد منهم ما هو الا افلاطون بداء ان يقول
هذا اولا ثم ادعى في المتن السابع عشر ان المكان ليس بهيولى ولا صورة واستدل
عليه اولا بان المكان ينفصل عن الشئ الذي هو مكان له حال كون هذا الشئ
باقيا بتمامه فالمكان هيولى والهيولى والصورة لا ينفصلان عن الشئ الذي يكونان
له حال كون هذا الشئ باقيا بتمامه فالمكان ليس بهيولى ولا صورة اما الصغرى
فلانه اذا خرج الماء مثلا من مكانه يكون موجودا باقيا بتمامه واما الكبرى فلان
الهيولى لو انفصلت عن الجسم الذي يكون الهيولى له لا يبقى هو اصلا وكذا الصورة
اذا انفصلت عما هي له اي الجسم لا يبقى هو اصلا واستدل ثانيا بان المكان
ليس جزءا من المتمكن ولا صفة لازمة له لان المكان ينفصل عن متمكنه مع عدم
فساد المتمكن والجزء والصفة اللازمة لا ينفصلان عن المتمكن مع عدم فساده
والهيولى جزء المتمكن والصورة صفة من صفاته عند القدماء فالمكان ليس
هيولى ولا صورة وثالثا بانا اذا قلنا شئ ما يوجد في موضع تدل على شيئين
احدهما ان هذا الشئ امر موجود في نفسه وثانيهما انه يوجد في شئ خارج
عنه ولا يوجد هذان المدلولان لا في الهيولى ولا في الصورة لان شيئا منهما
ليس خارجا عن الجسم المتمكن فالمكان ليس بهيولى ولا صورة ثم رد على افلاطون

هذا

الدليل

بان بعض كلماته ليست موافقة لاخرى لانه مع كونه قائلا بان المثل والاعداد ليست في المكان كما علم من متني الخامس والعشرين والسادس والعشرين من الكتاب السابق قال ايضا ان المكان هو الهيولى كما علم من المتن الخامس عشر وهذا القولان لا يمكن ان تصدقا معا فانه يلزم من القول الثاني ان يكون المثل والاعداد في المكان لان كلا منهما مشترك بين الهيولى وغيرها على راى افلاطون وكل مشترك بين الهيولى وغيرها يكون في الهيولى وغيرها فالمثل والاعداد يكونان في الهيولى فيكونان في المكان لان المكان هو الهيولى على رايه ثم رد عليه بانه كان يجب عليه ان يذكر سبب عدم كون الصور اى المثل والاعداد في المكان ولم يذكره فقصور ورابعا بان المكان لو كان هيولى او صورة لما تحركت الاجسام الثقيلة والخفيفة الى امكنتها اى الفوق والتحت والتالي بط لانه مخالف لما هو معلوم حسا فكذا المقدم وبيان الملازمة بانه لا يتحرك شئ ما الا الى ما يوجد في نفسه لكن لو كان المكان هيولى او صورة لكانتا موجودتين في الاجسام الثقيلة والخفيفة فما بقي سبب لحركتها الى الفوق والتحت على ان المكان اما فوق او تحت او يمين او شمال او قدام او خلف والهيولى والصورة ليستا بشئ منها فالمكان ليس هيولى ولا صورة وخامسا بان المكان لو كان هيولى او صورة لكان المكان في المكان وتحرك الى المكان لان الهيولى والصورة لما كانا جزئي الجسم المركب منهما تكونان ولا اقل بالعرض اين ما يكون الجسم المركب منهما وتحركان كذلك الى اينما يتحرك هو لكن الجسم المركب منهما يكون في المكان وتحركان اليه ولو بالعرض فلو كان المكان هيولى او صورة يكون في المكان ويتحرك اليه ولو بالعرض والتالي بط فكذا المقدم وسادسا بان المكان لو كان صورة لفقد عند فساد الصورة والتالي بط فكذا المقدم ولو كان هيولى فاذا صار الهواء ماء مثلا لزم ان يبقى المكان بعينه لان الهيولى لا تفقد بل تبقى بعينها واللازم بط لان مكان الماء المنقلب من الهواء اصغر كثيرا من مكان الهواء ولان مكان الماء والهواء مختلفان فكذا المقدم ثم ذكر في المتن الثاني والعشرين امرين بطريق الاجمال احدهما هو ان كون المكان موجودا قد علم مما ذكر الى ههنا والاخر هو انه قد ذكرت الادلة التي يمكن ان يشتبه بها في ماهية المكان قال ومما ذكر يجب ان يكون المكان موجودا الى اخره

الفصل الثالث في بيان اختصار المتن الثالث والعشرين الى الثلثين والوجوه الثمانية التي بها يقال شئ في شئ وفي انه هل يمكن ان يكون شئ في نفسه

لما فرغ المص من الابحاث المذكورة شرع ان يعرف المكان ويبين ماهيته لكن مهد اولا في هذا الفصل والفصل الاتي بعض امور اعرف لنا يحصل بها بسهولة حد المكان في خاتمة الفصل الاتي ويفعل في هذا الفصل امورا ثمنه بعد الوجوه الثمانية التي بها يكون شئ في اخر ويسال هل يمكن ان يكون شئ في نفسه ويجيب عن بعض الاسولة فقال الوجوه التي بها يكون شئ في اخر ثمانية الاول هو كون الجزء في كله كما ان الاصبع يكون في اليد واليد في البدن والفرع في ذي النفس الثاني كون الكل في اجزائه ويثبت المص هذا بان الكل ليس مغايرا لاجزائه بتصويره الكل ليس مغايرا لاجزائه يكون في اجزائه فالكل يكون في اجزائه الثالث كون الانواع في جنسها والجزئيات في نوعها كما ان الانسان والفرس يكونان في الحيوان وافلاطون وسقراط يكونان في الانسان لان الانواع محاطة بالقوة في جنسها والجزئيات في نوعها وكذلك كل ما يحاط في شئ بالقوة يكون فيها بالقوة فالانواع تكون في جنسها بالقوة والجزئيات في نوعها كذلك الرابع كون الجنس في النوع او الجزء في الحد التام ككون الحيوان في الانسان وكونه في حد الانسان الخامس كون الصورة في الهيولى ككون الصحة في المزاج الحاصل من كسر كل واحد من الحار واليابس والرطب والبارد سورة الاخر لان المزاج كالهيولى بالنظر الى الصحة التي يقبلها وككون الصور الجوهرية في هيولاها والى هذا يرجع كون الاعراض في موضوعاتها السادس كون المعلول في علته الفاعلية كما نقول امور الدولة ونظام الملك في يد الملك لانه يقدر ان يرى امور مملكته وينظمها بقوانين العدالة ولان المعلولات تحاط بالقوة في عللها كما تكون الابناء قبل الولادة محاطة في الاباء بالقوة والى هذا يرجع كون الشئ في الزمان لان الزمان يرجع الى العلة الفاعلية لانها لا تفعل شيئا بدون الزمان السابع كون شئ في الغاية والمقصود وكما ان العاشق في المعشوق ولهذا قالوا الروح يوجد فيما يحبه ازيد مما يوجد فيما هو روح له وكما يقولون ان الغناء في الاستعمال الحسن لانه هو غاية المحسن ونعم ما قال الشاعر نعط اور آجيش خلاف مش لا لون في الدراهم المدفونة في الاراضي البخيلة ان لم نورا بالاستعمال المعتدل الثامن كون المتمكن في المكان او كون شئ في ظرف وبهذا نفترق قال بان الظرف قابل الحركة دون المكان وكون شئ في شئ حقيقة انما يوجد في هذا الوجه وفي سائر الوجوه بوجه من المشابهة بهذا الوجه وبعد ما بين هذه الوجوه الثمانية قال هل يمكن ان يكون شئ ما في نفسه ام لا بل الجميع اما لا يكون في موضع او في اخر وفتش هذا السؤال باربعة متون وانما ذكره واجاب عنه لانه لو وقع ان يكون شئ في نفسه لما كان وجوه كون شئ في شئ ثمانية فقط بل ازيد ولما سال زنون بانه لو كان المكان موجودا لكان في نفسه لان كل ما يوجد يكون في المكان ولما قال انكساغوراس ان غير المتناهي الموجود بالفعل يكون في نفسه ويثبت نفسه في نفسه ولما قال افلاطون في مكالمة پارمنديس الكل يكون في نفسه فقال المص اولا الشئ يقال هو كذا على ثلثة اوجه يقال هو كذا اولا وبالذات ويقال هو

كذا بالغير يعني بالنظر الى الجزء ويقال هو كذا بالعرض مثال الاول كما يقال سطح
الجدار ابيض اولا وبالذات ومثال الثاني كما يقال الانسان عالم لان
جزءه اي نفسه الناطقة عالمة وكما يقال الجدار ابيض لان جزءه اي السطح
ابيض لان الجدار ليس ابيض ولا وبالذات ومثال الثالث كما يقال
النفس الناطقة متمكن بالعرض في المكان الذي يتمكن فيه الجسم بالذات ثم ادعى
اولا انه يجوز ان يقال الكل المركب من جزئين يكون احدهما في الاخر يكون
في نفسه بالغير اي بسبب الجزء لان هذا الكل يوجد فيه الشرطان الكافيان
لان يكون شئ في شئ وهما كون كل من الداخل والمدخل موجودا كما يستفاد
من المتن الخامس والاربعين لان كلا من جزئيه موجودان وكل ما كان كذلك
يجوز ان يقال انه في نفسه بالغير فالكل المركب من جزئين يكون احدهما في الاخر
يكون في نفسه بالغير واوضح هذا بمثال الجرة المملوة بالخمر فان الجرة والخمر
لما كان كلا مجتمعا من الجرة والخمر يوجد فيه الجزء المدخل اي الجرة والجزء الداخل
اي الخمر فيجوز ان يقال مجموع الجرة والخمر موجود في نفسه بالغير وهكذا يجوز
ان يقال الانسان اي افلاطون مثلا موجود في نفسه بالغير لانه يوجد فيه
جزؤه المحيط اي النفس الناطقة وجزؤه المحاط اي البدن ثم ادعى ثانيا
انه لا يمكن ان يكون شئ في نفسه اولا وبالذات لان كون شئ في نفسه اولا
وبالذات ليس داخلا في وجه من الوجوه الثمانية المحصلة بالاستقراء لكون
شئ في شئ ولانه لو كان شئ في نفسه اولا وبالذات لوجد معا في شئ
واحد اولا وبالذات المحيطية والمحاطية المتقابلتان اللتان لا يمكن ان
توجدا في شئ واحد اولا وبالذات والتالي بط فكذا المقدم ولانه لو امكن
ان يكون شئ في نفسه اولا وبالذات يلزم ان يكون كلا منهما كل واحد منهما
كان يكون الجرة في المثال المذكور خمرا والخمر جرة واللازم بط فكذا
الملزوم وثبت الملازمة بانه يقال انه كان مجموع الجرة والخمر الكل الذي
يقال انه يكون في نفسه اولا وبالذات لكان امر واحد محيطا ومحاطا
بالذات لكن المحيطية للجرة والمحاطية للخمر فتكون الجرة من حيث انها تحاط
في معنى الخمر والخمر من حيث انه تحيط في معنى الجرة فتكون الجرة خمرا والخمر جرة
ثم ادعى ثالثا انه لا يمكن ان يكون شئ في نفسه بالعرض لانه انما يقال ان
شيئا ما يكون في شئ بالعرض اذا كان في شئ اخر او قام بهذا الشئ
الاخر الذي يكون في الشئ الثاني بالذات مثلا النفس والبياض يكونان
في المكان لان الانسان الذي يوجد فيه النفس ويقوم به البياض يكون
في المكان بالذات فلان يكون شئ في نفسه بالعرض يجب ان يتقدم عليه
الشئ الذي يكون في نفسه بالذات لكن قد بين انه لا يمكن ان يكون شئ
في نفسه بالذات فلا يكون شئ في نفسه بالعرض ثم اجاب في المتن الثامن

والعشرين عن سؤال زنون الذي كان هكذا لو كان المكان موجودا
لكان في المكان ولزم التسلسل بان المكان يكون في الموضوع لا في المكان كسائر
الاعراض لانه على ما عرف هو السطح الاخير من الجسم الحاوي فعلى هذا لا يلزم
التسلسل ويظهر من كون المكان هو السطح الاخير المذكور وكونه كالظرف ان المكان
ليس هيولى ولا صورة لان السطح والظرف ليس جزءا مما يكون له سطحا او
ظرفا والهيولى والصورة جزآن لما يكونان له الفصل الرابع في اختصار المتن
الثلثين الى الرابع والاربعين وبيان خواص المكان وبعض الامور اللازمة و
تعريف المكان شرع ان يبين ماهية المكان وذكر في هذا الفصل امورا ثلثة عدد
ست خواص للمكان وذكر بعض امور واجبة لهذا الشئ ثم حصل من هذه تعريف
المكان لان معرفة خواص الشئ واعراضه طريق موصل الى تعريفه لما قال المص
في المتن الحادي عشر من اول الفصل اذا قدرنا ان نعلم اعراض شئ كلها او
اكثرها نقدر ان نعلم ماهيته ايضا علما صحيحا فقال خاصته الاولى ان يكون المكان
الاول محيطا لما هو مكان له وصفه بالاول ليعلم انه يتكلم ههنا لخواص المكان
القريب المخصوص لا المشترك الاعم الثانية هو ان لا يكون شيئا مخصوصا للمتمكن
يعني لا يكون هيولاه ولا صورته ولا عرضا قائما به الثالثة هو ان لا يكون المكان
الاولي اكبر ولا انقص من متمكنه بل مساويا اذ لو كان انقص منه لما كان جزؤه
المتمكن المتجاوز عن المكان فيه ولو كان اكبر فمقدار زيادة المكان منه اما يكون مملوا
بجسم اخر فلا يكون هذا المكان مكانا اول مخصوصا بهذا المتمكن بل مشتركا
اعم او لا يكون مملوا بشئ اصلا فيلزم الخلاء الرابعة ان يترك عن كل متمكن
وان يكون قابل الانفصال كذا كتب في نسخة يونانية قديمة كانت عند الشارح
او ان لا يتركه كل متمكن وان يكون قابل الانفصال على ما في عامة النسخ اليونانية
والتراجم الاتينية واختار الشارح النسخة الاولى وقال معنى هذه النسخة
ظاهرة ومعنى الثانية هو ان لا يمكن ان يتركه كل متمكن ويصير خاليا ومنفصلا عنه
بالكلية وان كان يخلو وينفصل عن هذا المتمكن وذاك والا لوجد الخلاء الخامسة
ان يكون لكل مكان فوق وتحت وهذه الخاصة ليست بخاصة للمكان الطبيعي للاجسام
الثقيلة والخفيفة فقط بل لمكان كل جسم لان كل مكان اما بعيد عن وسط العالم
وهو المكان الفوق او قريب منه وهو المكان التحت وهذان المكانان نطبعان
نوعان اصليان للمكان والاربعة الاخرى اي المكان القدام والخلف واليمين
واليسار تابعة لهما ولا اعرف احدا من الحكماء لا يعرف ان فصول المكان ستة
وقد فصلها المص في الفصل الثاني من ثاني الافلاك وذكر ههنا الفوق والتحت
فقط واثبتها لهما ايضا بحذف المعطوف السادسة ان ينتقل كل جسم طبيعي الى مكانه
المخصوص ويسكن فيه طبعا قال واذا تمهد هذه يجب ان نسعى لان نكمل بحث المكان
بحيث نعلم بهذه الاربعة امورا اي بحيث نعلم به ماهية المكان وتعريفه الصحيح ويظهر

من التعريف ان الخواص والاعراض المذكورة اللازمة للمكان توجد فيه وانه يدفع
به السؤالات الواردة على المكان وانه يظهر بسبب الاسولة الواردة عليه
لانه بهذا الوجه يتبين كل واحد بيانا واضحا ثم ذكر في المتن الثاني والثلثين
اربعة امور متعلقة بوجدان تعريف المكان ولازمة لاعطائه فقال اولا ان
الوجه الذي علم به المكان هو الحركة المكانية فانه لو كانت جميع الاجسام ساكنة
دائما لما وجد سبب محرك لنا لان نطلب المكان لكن لما رأينا حصول الاجسام
الكثيرة في مكان واحد بالتعاقب والتناوب وكون بعض الاجسام في موضع
ثم انتقل علمنا ان المكان الذي يقبل هذه الاجسام في نفسه مغاير لها وخارج
عنها فكما علمنا من تبدلات الصور الجوهرية والاعراض مع بقاء شيء وجود
الهيولى والموضوع كذلك علمنا من حركات الاجسام من موضع وانتقالها
الى موضع اخر بالتعاقب والتناوب المكان ومن الحركات ما يتبدل به المتحرك
كل مكانه باخر كحركة حجر من مكان اعلى الى اسفل ومنها ما لا يتبدل به كل مكانه
بل بعضه كحركة النبات حين النمو والذبول وقال ثانيا كون شيء في المكان
يكون على وجهين اعني بالذات وبالعرض لانه كما يتحرك كذلك يكون في
المكان فبعض الاشياء تتحرك بالذات كما اذا مشى الانسان وبعضها بالعرض
وهذا قد يمكن ان يتحرك بالذات ايضا في بعض الاوقات كالاجزاء التابعة
للجسم فانها تتحرك بالعرض وبتبعية حركة الكل اذا كانت متصلة به واذا انفصلت
منه تتحرك بالذات لا بتبعية الكل وقد لا يمكن ان يتحرك بالذات اصلا كالعلم
والبياض والنفس والمكان انما وجد من المتحركات بالذات ثم شرع ان يبين
مفصلا حال المتمكن واراد ان يبين ان المتمكن لا يكون في المكان كما يكون الجزء
في الكل بل يكون في نهاية الجسم المتمكن المماس المحيط به فوجب ان يبين الفرق
بين الكون في المكان والكون في الكل ولما اراد ان يبين الكون في المكان القريب
المخصوص فقط لا الكون في المكان المشترك الاعم والعام فرق الكون في الكل
لم يذكر المكان المشترك الاعم والعام وقال كون شيء في المكان يكون على وجوه
يكون اولا في المكان الاعم كما يكون الناس في الفلك اي العالم لكونهم في الهواء
وثانيا في المكان العام كما يكون سقراط في الهواء لانه في جزء منه ولا نتكلم
لكون شيء في هذين المكانين وثالثا في المكان الخاص ككون سقراط في هذا
المكان الخاص وانما نتكلم لكونه في هذا المكان الاول المخصوص الذي هو فقط
مساو للمتمكن ثم ادعى ان المتمكن ليس في المكان كما يكون الجزء في الكل ثم بدا
ان يبين الفرق بينهما ففرق اولا بان الجزء لا منفصل اي متصل مع الكل والمكان
ليس بمتصل مع المتمكن بل مماس به وثانيا بانه اذا كان شيء متصلا مع ما يقال
انه يكون فيه يكون فيه كون الجزء في الكل واذا لم يكن متصلا مع ما يقال انه
يكون فيه بل هو مماس به يقال انه يكون في المكان وبتبينه بان جزء الهواء لا يقال

لا يقال انه في باقي الهواء ككون شيء في المكان بل يقال انه في كله وكذا جزء العين في العين
واليد في البدن لكن سقراط يكون في جزء الهواء المحيط به بلا واسطة وكذا الماء يكون
في الجرة المحيطة به كونا في المكان وثالثا بان ما يكون في الكل لا يكون في فضاء مساو
لفضاء الكل وما يكون في المكان يكون في فضاء مساو لفضاء المكان لان المكان
والمتمكن متساويان ورابعا بان الجزء الكائن في الكل لا يتحرك فيه بل معه فان
الجزء من حيث انه جزء ليس له حركة بالذات بل تبعا لحركة الكل ومع الكل والجسم
الكائن في المكان يتحرك في المكان لانه له حركة من مكان الى مكان اخر بحيث يبقى
المكان الاول لا متحركا كما قال اليد يتحرك مع البدن والماء في البرميل **في تحصيل تعريف
المكان وبيانه** قال في المتن الخامس والثلثين ظهر من الخواص المذكورة للمكان
ماهية المكان لكن حصل اولا اجزائه اللائقة الوضع في التعريف وذكر في المتن
الحادي والاربعين تعريفه التام وبين في المتن الثاني والاربعين ان هذا التعريف
صحيح حصل اولا جنسه هو نهاية الجسم الحاوي واثبت بان المكان اما صورة
او هيولى او بعد ذو امتدادات ثلثة كائن في جوف الجسم المحيط كالبعد الكائن
بين السطح الباطن للاناء الذي يسكن فيه الماء الذي يملأ الاناء او نهاية الجسم
الحاوي ولا يحتمل ان يكون شيئا اخر من هذه لكنه ليس صورة ولا هيولى ولا
البعد المذكور فيكون هو النهاية المذكورة اما انه ليس بصورة ولا هيولى
فقد تبين فيما مر ولهذا لم يفصل ههنا كما فصل عدم كونه البعد المذكور وبين
عدم كونه صورة بر والدليل المقام لاثبات انه صورة القائل بان المكان
محيط والصورة محيطة فالمكان صورة وقال في رده ان كلا من الصورة و
المكان نهاية لكن لا لشيء واحد لان الصورة نهاية الجسم المصور بها وتحيط احاطة
باطنية ما هي صورة له والمكان نهاية الجسم المحيط وتحيط احاطة خارجية
فقط الجسم المتمكن لان المكان الذي يكون فيه الجسم المتمكن ليس جزءا داخلا
فيه ثم بين انه ليس هو البعد المذكور ولان تعلم هذا كما ينبغي يجب ان تعلم
ان كثيرا من القدماء زعموا ان في جوف السطح الباطن من الجسم الحاوي يوجد
بعد متوسط ذو امتدادات ثلثة وجسم من مقولة الكم بلا جوهر وقالوا
ان مكان الاجسام الطبيعية هو هذا البعد المتوسط الطويل العريض العميق
اذا انتقل منه جسم لا ينتقل هو بل يبقى دائما ويقبل جسما اخر في نفسه ويتداخل
هو والجسم المتمكن فيه بالفعل وذكر المص في المتن السادس والثلثين سبب
ذهابهم الى هذا الرأي وهو انهم رأوا الجسم المحاط ينتقل مع بقاء الجسم
المحيط كما ينتقل الماء او الهواء او الدهن من الاناء مع بقائه فقالوا المكان
ليس هو الجسم المحيط لان المكان عرض والجسم المحيط جوهر ولا الجسم المحاط المتمكن
وهو بين فيكون هو البعد المذكور ورده المص وبين انه ليس في جوف الجسم
المحيط بعد سوى بعد الجسم المحاط المتمكن فيه مثلا ليس في جوف السطح المقعر

للجرة المملوة بالماء بعد الانخلاء الماء المالي لها واذا خرج الماء منها ودخل فيها جسم
اخر لا يكون فيه بعد موجود في الخارج سوى تحيز الجسم الداخل المتمكن فيها و
سيفصل هذا في البحث الاتي استدل اولا بانه لو كان المكان هو البعد المفطور
الباقي عندهم يلزم ان يوجد في موضع امكنة غير متناهية بالفعل واللازم محال
فكذا الملزوم اما الملازمة فتثبت بانه لو كان المكان هذا البعد الموجود في الخارج
المغاير للجسم المحيط والمحاط المتداخل بالفعل مع تمام الجسم المتمكن وجوهره
الباقي مع انتقالات الاجسام منه وتوارد الاخر عليه على ما قالوا يلزم اذا
تمكن جسم فيه مثلا في البعد الكائن في داخل جرة ان يتداخل بالفعل كل جزء
منه مع كل جزء من هذا البعد والا لما تداخل كل البعد وكل الجسم المتمكن تماما
بالفعل فيلزم ان يوجد كل جزء من اجزائها الغير المتناهية في الخارج بالفعل
ويكون كل جزء من اجزاء المتمكن الغير المتناهية بالفعل الموجودة في الخارج في جزء
من اجزاء البعد الغير المتناهية بالفعل الموجود في الخارج ايضا بالذات فتكون
في البعد الكائن المحصور في داخل الجرة امكنة غير متناهية بالفعل واما بطلان
اللازم فظاهر مما مر في الكتاب سابقا اقول انما يرد قولهم بهذا الدليل لو قالوا
بانقسام الجسم الى غير النهاية او بتركبه بالفعل من اجزاء غير متناهية بالفعل و
لعلهم لا يقولون كذلك بل يقولون ان الجسم مركب من جسيمات صغيرة متناهية
بالفعل وان كانت جسيمات جميع العوالم غير متناهية بالفعل عندهم وكون هذا
الرد تحقيقيا الزاميا انما يتم اذا اثبت انقسام الجسم الى غير النهاية بالقوة
وهو لم يثبت ببرهان تام واستدل ثانيا بان المكان لو كان هو البعد المذكور يلزم
ان ينتقل المكان الى المكان وان يكون المكان في المكان وان يتكثر مكان جسم واحد
في زمان واحد واللازم بط فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بانه اذا نقلت مثلا
جرة مملوة بالماء من موضع الى اخر والحال ان مكان الماء على رأيهم هو البعد المتوسط
الداخل في جوف الجرة ينتقل مكان الماء الذي هو هذا البعد على رأيهم من الموضع
الاول الى الثاني فيلزم ان ينتقل المكان الى المكان ويكون مكانها البعد الكائن
في جوف الهواء المحيط بها وهذا البعد الذي هو مكان الجرة ينفذ ويدخل على رأيهم في جميع
تحيز الجرة فينفذ ويدخل في البعد الكائن في جوف الجرة الذي هو مكان الماء
على رأيهم فيكون مكان الماء في المكان فيكون للماء مكانان ولما كان لقائل ان يقول
بهذه المحالات يلزم ايضا لو كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي على ما
ذهب اليه المص لانه كما اذا انتقلت الجرة من موضع الى اخر ينتقل البعد الكائن
في جوفه الذي هو مكان الاجسام الطبيعية عند القدماء فيلزم ان ينتقل المكان
الى المكان وان يكون في المكان وان يكون لجسم واحد مكانان كذلك اذا
نقلت ينتقل سطحها الباطن الذي هو مكان الماء المحاط به عند المص فيلزم ان ينتقل
المكان الى المكان وان يكون هذا السطح الذي هو مكان الماء المحاط به في مكان

بالفعل في موضع متعين

مغاير للجسم المحيط والمحاط

في مكان اخر فيكون المكان في المكان فيكون للماء مكانان اجاب المص بان بين البعد
والسطح المذكورين فرقا من ثلثة اوجه الاول ان البعد المذكور شيء منفصل
من الاجسام المتحركة كما قال في المتن الاربعين فيتحرك بالذات ويكون في المكان
بالذات والسطح المذكور ليس شيئا منفصلا من الجسم المحيط بل هو جزؤه
ونهايته فلا يمكن ان يتحرك بنفسه ويكون في المكان بالذات قال ليس للجزء
مكان مغاير لمكان الكل يتحرك فيه اذا تحرك الكل بل المكان واحد فلهذا لا يلزم
انتقال المكان من موضع الى اخر بالذات على رأيه ايضا والثاني هو انه
اذا نقلت الجرة من موضع الى اخر يدخل وينفذ على رأيهم مكانها الجديد اي البعد
الكائن في جوف الهواء الذي نقلت اليه الجرة في الجرة كلها وفي البعد الذي
فيكون المكان في المكان ولا يدخل ولا ينفذ مكانها الجديد الذي هو سطح الهواء
الذي نقلت اليه في الجرة ولا يماس سطحها الباطن الذي هو مكان الماء المحاط
فيه عنده بل انما يماس سطحها الظاهر فلا يكون السطح الذي هو المكان عنده
في المكان ولا يكون للماء مكانان والثالث هو انه اذا تحرك جسم محيط باخر
كما اذا نقلت الجرة المملوة بالماء فانتقل معها الماء المحاط فيها واذا حرك جزء
ماء النهر السفينة لا يتبدل مكان الجرة بل تنتقل من مكان الى مكان والمكان يبقى
بعينه ولا متحركا لان وحدة المكان تؤخذ من الوضع المعين في العالم كما سنبين
في البحث عن المكان وبينه المص في المتن السابع والثلثين بقوله لكن لا ننتقل
في المكان نكون فيه الذي هو جزء مكانه الذي هو مكان مجموع الفلك فظهر مما
ذكرت ان المكان ليس هو البعد المذكور ثم شرع في المتن الثامن والثلثين ان
يثبت ان المكان ليس هو الهيولى ذكر اولا سبب الاشتباه يعني مشابهة المكان
بالهيولى فقال لو لوحظ المكان من حيث انه ساكن لا متحرك يرى ان يكون هيولى
لانه كما انها تبقى بعينها وتتوارد عليها الصور دائما ولا تبقى بلا صورة اصلا
كذلك المكان يبقى بعينه وتتوارد عليه الاجسام دائما ولا يبقى بلا متمكن اصلا
والا لوجد الخلاء واذا كان كذلك يرى ان يكون هو الهيولى او مشابها بها
غاية مشابهة ثم رده ببيان الفرق بينهما بثلثة اوجه الاول هو انا نقول في تحول
الهيولى ان ما كان هواء مثلا صار ماء وبالعكس وفي تعاقب الاجسام في المكان
لا نقول ان ما كان هواء صار ماء وبالعكس بل نقول ان ما كان هواء صار فيه ماء
وبالعكس الثاني ان الهيولى جزء الجسم وليس بمفارقة عنه باقية بالتمام والمكان
ليس بجزء المتمكن وهو قابل للافتراق عنه باقيا بالتمام الثالث الهيولى تحاط
وتحدد والمكان يحيط ويحدد ثم قال لما لم يكن المكان احدا من الامور الثلثة اي
الصورة والبعد الكائن في جوف الجسم الحاوي والهيولى بقي ان يكون هو
الرابع اي نهاية الجسم الحاوي فعلم من هذا حجة ثم سعى في المتن الاربعين ان يجد
فصلا لان نهاية الجسم الحاوي امر اعم صادق على الظرف المكان وفرق بينهما بان

في جوفهما

الظرف محيط وقابل الحركة والمكان محيط وليس بقابل الحركة فحصل في اخر المتن
الحادي والاربعين تعريفه التام وقال المكان هو نهاية الحاوي الاولى اللامتحركة
وقال عامة المشائين المكان هو السطح المؤخر للجسم الحاوي اللامتحرك اولا
وبالذات ولا بالعرض ثم اثبت كون هذا التعريف صحيحا ببيان ان المكان
يجب ان يكون لا قابلا للحركة ونهاية الحاوي بين الاول بوجهين الاول مأخوذ
من اتفاق الحكماء والثاني من نفس الامر فقال ولا المكان ليس بقابل للحركة لانه
ظاهر عند الكل ان وسط العالم اي مركز الارض والسطح المقعر لفلك القمر
مكان حقيقة لانهما ليسا قابلين للحركة لان مركز الارض باق ولا متحرك دائما
وكذلك السطح المقعر لفلك القمر لانه وان كان متحركا دائما لكنه في بعد واحد
من القطبين دائما فالمكان لا متحرك وثانيا ان حركة الاجسام الطبيعية على نمط واحد
لا مختلفة فله حد معين لا متبدل دائما وهذا الحد هو المكان الاعلى والاسفل فهذان
المكانان لا متحركان ولا متبدلان فكذلك يكون سائر الامكنة بالنسبة الى المكانين
المذكورين وبين كون المكان نهاية الجسم الحاوي وسطحه بان المكان كالظرف
وبان المكان والمتمكن يكونان معا **الفصل الخامس في بيان كيفية كون الاجسام
في المكان والجواب عن الادلة المذكورة سابقا على خلاف رأيه واختصار المتن
الثالث والاربعين الى الخمسين** قد ذكر المصنف في اول هذا الكتاب انه يجب ان يبحث
ههنا هل المكان موجود وما هو وكيف يكون وبين الى ههنا الاولين فشرع ههنا
ان يبين الثالث ويفعل في هذا الفصل امورا ثلثة يبين اولا كيفية كون الاجسام
في المكان واي اجسام تكون فيه واية لا واية تكون فيه بالفعل واية بالقوة واية
تكون فيه بالذات واية بالعرض وثانيا يرد الادلة المذكورة سابقا على خلاف
رأيه وثالثا يبين كيف ينبغي ان يعلم خاصة المكان التي هي ان جميع الاجسام تميل
الى امكنتها المخصوصة فقال لما كان المكان السطح الاخير للجسم الحاوي كما ذكر
في تعريفه اتفاقا فالاجسام التي تكون في خارجها اجسام اخر حاوية لها تكون في المكان
والتي لا تكون في خارجها اجسام اخر حاوية لها لا تكون في المكان وبين هذا بالمثال
وقال لو كان جميع الاجسام الطبيعية من الماء وكان مجموع العالم ماء كما قال ثالس
لم يكن مجموع الماء في المكان بالنظر الى ذاته لانه ليس وراءه جسم اصلا وكان
في المكان بالنظر الى اجزائه لان الانسان والفرس وكل جسم طبيعي اجزاؤه
وهي تكون في المكان حقيقة وكذلك تكون الاجسام الان بالنسبة الى المجموع
العالم لان مجموع العالم من حيث انه مجموع ليس في المكان لانه ليس وراءه
جسم ما اصلا ويكون في المكان بالنظر الى اجزائه وهذا هو كون الجسم في المكان
بالغير ولا نعرف هذا بالكلية وذكر المص اربعة اوجه بها يمكن ان يكون الاجسام
في المكان وقال بعض الاجسام تكون في المكان بالفعل وبعضها بالقوة
فكل جسم يحيطه سطح جسم اخر فهو في المكان بالفعل واجزاء المحاط تكون

تكون في المكان بالقوة كاجزاء الماء المتصلة بمجموع الماء لانه متى هذه الاجزاء
لا تحيطها سطح الجسم الحاوي من جوانب اتصالها بالكل واذا انفصلت من كلها تكون
في المكان بالفعل لانها حينئذ تحيطها سطوح الاجسام الاخر من جميع الجوانب وهكذا
تكون حبات صبرة الحنطة كما مثل المص فلما كان كون شيء في المكان بالفعل محاطيته
من جسم اخر محيط به ولم يكن في خارج لمجموع العالم جسم اصلا لا يكون مجموع العالم
في المكان بالفعل وذكر المص بعد هذا التقسيم المذكور حين قال والفلك كله
ليس في موضع ولا في مكان ما كما ذكر لانه لا يحيطه جسم انتهى لكن بعض اجزائه متصلة
ببعضها وبعضها منفصلة والمتصلات تكون في المكان بالقوة فقط كبعض اجزاء الارض
المتصلة بها والمنفصلات تكون فيه بالفعل كما ان الارض في الماء كما في المكان
والماء في الهواء والهواء في النار وهي في فلك القمر وهو في العطارد وهكذا الى الفلك
المحيط بالكل وهذا ليس في المكان وبعض الاشياء تكون في المكان بالذات وبعضها
بالعرض فجميع الاجسام التي تقدر ان تتحرك حركة مكانية بالانتقال عن مكان والحصول
في الاخر يكون بالذات في المكان كالانسان والفرس فانهما كما يتحركان يكونان في المكان والاشياء
التي تكون في المكان بسبب الغير تكون في المكان بالعرض وهذا على ضربين بعضها
تكون في المكان بالعرض لانها تكون فيما يكون في المكان بالذات كالبياض
والنفس الناطقة فيه وبعضها تكون فيه بالعرض يعني بالغير اي بسبب الجزء و
هذا المقدار يكفي للقسم الاول من هذا الفصل ثم اجاب في القسم الثاني منه
عن الادلة المذكورة في المتن الثامن وبعده الدالة على ان المكان ليس شيئا
كذا وكذا وعلى انه ليس بموجود ولما علم مما ذكر الى ههنا ماهية المكان اجاب
بالاختصار عن الادلة المذكورة لا على الترتيب الذي ذكرت عليه بل انما اجاب
عن الاربعة لا عن الاثنين الاخرين فكانهما لا يحتاجان الى الجواب على الانفراد
كان الدليل السادس لو كان المكان موجودا لنما او ذبل بنماء الاجسام المتمكنة
وذبولها والتالي باطل فكذا المقدم فانكر المص لزوم الشرطية وقال لا يلزم
من كونه موجودا كونه ناميا او ذابلا بنمو الاجسام وذبولها لان المكان ليس
بجسم وكل ما ينمو ويذبل يجب ان يكون جسما ويكون النمو والذبول في اقطار
الثلثة فالمكان لا ينمو ولا يذبل وكان الدليل الثاني لو كان المكان محلا للاجسام
لكان ايضا محلا للنقطة والخط والسطح والتالي باطل فكذا المقدم فانكر المص
ايضا لزوم الشرطية لان المكان لما كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي فانما
يحيط بالذات الجسم لا النقاط والخطوط وايضا الحدود انما توجد بسبب الكل
الذي تكون حدودا له لا بنفسها ولما كانت النقاط والخطوط حدودا لا تكون
في المكان بنفسها بل بسبب ما يكون حدودا له وكان الدليل الاول لو كان المكان
جسما لتداخل الجسمان فرده المص بانه انما يلزم التداخل لو كان المكان جسما
بعدا ذا اقطار ثلثة كما ذهب اليه القدماء وقد عرفت انه ليس كذلك عندنا

بل هو عندنا هو السطح الباطن من الجسم الحاوي وكان الدليل الخامس لو كان المكان
موجودا لكان في المكان فيتسلسل فرده بانه لا يلزم من كونه موجودا ان يكون في المكان
لانه السطح الباطن من الجسم الحاوي والسطح عرض من مقولة الكم والعرض انما يكون
في المعروض ويقوم به ولا يكون في المكان ثم ذكر في القسم الثالث سبب الميل الطبيعي
لجميع الاجسام الطبيعية لانها تتحرك الى امكنتها وتسكن فيها وقد ذكر هذا الميل في اول
الفصل ولم يذكر سببه لان هذا الموضع هو موقع حل الشبهة كما ترى فقال اولا
ان ميل كل جسم طبيعي وحركته الى مكانه مثلا ميل النار وحركتها الى الفوق وميل
التراب وحركتها الى التحت مناسب غاية المناسبة وذكر له سببا ماخوذا من المناسبة
الطبيعية بين المكان والمتمكن لان الاجسام المتمكنة والامكنة الموضوعة في العالم
بالطبع لا بالقسر يجب ان تكون متناسبتين بحيث يوافق شرف المكان شرف
المتمكن والاجسام التي وضعت في العالم متعاقبة بالطبع اي احدها بعد الاخر
بحسب كمالها وشرفها بحيث يمكن الجسم الفلكي بسبب كونه اشرف في اشرف
الامكنة المناسب له الذي هو الفوق ثم يمكن تحته اولا النار ثم الهواء ثم الماء
ثم التراب الارض ويصور الدليل هكذا المكان الطبيعي لكل جسم يناسبه و
يوافقه في تحصيل كماله وكل ما يناسبه ويوافقه في تحصيل كماله يميل ويتحرك كل جسم
اليه فكل جسم يميل ويتحرك الى مكانه الطبيعي وقال ثانيا ويبقى كل جسم طبعا في
مكانه المخصوص بسبب لبيان سكونه فيه وهذا الدليل يثبت ايضا ميل كل جسم وسكونه
وحركته ايضا الى مكانه المخصوص قال ان كل جزء منفصل عن كله غير ممنوع من ان
يتحرك الى كله لانه فيه ينال الى كماله فيسكن فيه ليكمل ومجموع العنصر مثلا لمجموع عنصر
النار في المكان الفوق ومجموع عنصر التراب في المكان التحت فجزء النار الذي عندنا
يتحرك اليه لينال الى كماله ويسكن فيه ليكمل وايضا المكان في معنى الصورة والمتمكن
في معنى الهيولى لان المكان يحوي ويحدد والمتمكن يحاط ويحدد ومن هذا الوجه ايضا
يميل المتمكنات الى امكنتها المناسبة لها ثم قال في خاتمة هذا الفصل فذكرنا ان المكان موجود
وما هو انتهى ولنظهر ما قال كما ينبغي اردنا ان نذكر ما يفيدك فائدة تامة **بحث واحد**
وفيه فصلان **الفصل الاول في ان تعريف المكان الذي ذكره المصنف صحيح ام لا**
اقول من الامارات الدالة على قصور فهمنا هو وقوع اختلافات كثيرة بين الحكماء
الكاملين فان كل احد مع كونه متيقنا بكونه في المكان تحير هؤلاء الكاملون في معرفة
ماهيته واختلفوا فيها اختلافا عظيما وتنازعوا تنازعا شديدا وقد عرفنا اراء الحكماء
الجائين قبل ارسطو فيها من الفصول المذكورة الى ههنا فلنذكر بعد ذلك ما ذكره
المتاخرون بعده ولنذكر اولا ما يتعلق بصحة التعريف المذكور وفساده فنقول
اولا ان التعريف المذكور فاسد لان المكان نوع من مقولة الكم المتصل والسطح نوع
اخر منه لما قال في فصل الكم من كتاب المقولات ان الكم المتصل هو الخط والسطح
والجسم والمكان والزمان ولا يجوز تعريف نوع من مقولة بنوع اخر منه لتباينهما

لتباينهما فتعريف المصنف المكان بالسطح فاسد وثانيا ان هذا التعريف ايضا فاسد
لان المكان من مقولة الاين والسطح من مقولة الكم المتصل فالمكان ليس سطحا لان
المقولات متباينة ويثبت كون المكان من مقولة الاين بان انواع المكان من مقولة
الاين لان المكان ينقسم الى الفوق والتحت وامثالهما كما علم من المتن الرابع والاربعين
ومن الفصل الثاني من اول الافلاك والفوق والتحت وامثالهما انواع الاين
كما علم من جلبرتس مؤلف المبادي الستة وكل ما يكون انواعه من مقولة الاين فهو
من مقولة الاين لان الانواع تكون من جنس مع ما هي انواع له كما قال المصنف
في المتن الاربعين من ثاني التحليل والمتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة فالمكان
من مقولة الاين وثالثا انه لا يصدق على مكان التراب لان مكانه هو المركز لان
التراب يتحرك اليه طبعا لا الى سطح الماء لان الاجسام الثقيلة انما تتحرك الى المركز
وكل ما يتحرك اليه الجسم طبعا هو عين مكانه الطبيعي كما بين في المتن الثامن والاربعين
من هذا الكتاب والثاني والعشرين من ثاني الافلاك فالمركز مكان التراب
وهو ليس سطحا فلا يصدق التعريف عليه وايضا مكان الاجسام الثقيلة هو وسط
العالم لانه انما تتحرك اليه طبعا ووسط العالم ليس سطح الجسم الحاوي لها فليس
المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي ورابعا ان المكان لا يجب ان يكون لا متحركا
لان مكان المنارة هو سطح الهواء المحيط بها وكذلك العمود المنصوب في النهر هو سطح ماء
النهر المحيط به وهما متحركان دائما بحركة الهواء والماء فذكر اللامتحرك في تعريفه
مبطل للتعريف فان اجيب عن هذا بان سطح الجسم المحيط اللامتحرك يمكن ان يلاحظ
بالمادية والسطح الملحوظ بهذا الوجه متحرك وبالصورية بمعنى البعد المحقق الثابت
من قطبي العالم والسطح الملحوظ بهذا الوجه لا متحرك دائما يرد شبهته اوجها اما اولا
فبان هذا البعد لما كان عرضا يجب ان يوجد في موضوعه اي في السطح المادي فاذا
تحرك السطح يتحرك البعد القائم به ايضا لانه اذا تحرك الموضوع تتحرك جميع
اعراضه القائمة به واما ثانيا فبان السطح المادي موضوع البعد المذكور فاذا
تحرك هذا السطح وجاء بدله سطح اخر فاما ان يبقى البعد الواحد بالعدد الذي كان
اولا او لا والاول محال لانه اذا انتقل الموضوع ينتقل اعراضه معه لان العرض
لا يمكن ان يتجاوز من معروضه الى معروض اخر فتعين الثاني فلا يكون المكان واحدا
بالعدد لانه انما يكون واحدا بالعدد من البعد الواحد بالعدد وهو لما لم يبق كذلك
بالعدد فلزم ان يكون المكان متحركا فوصفه باللامتحرك باطل وثالثا بان المصنف
لم يذكر هذا البعد في تعريف المكان ولا يدل كلامه عليه اصلا فلا يندفع السؤال
عنه باخذه فيه فيكون تعريفه المكان بالسطح اللامتحرك باطلا لكن ينبغي ان تعلم
ان التعريف المذكور صحيح قبله من جاء بعده من الحكماء لانه مركب من جنس المكان
وفصله وكل تعريف مركب من الجنس والفصل صحيح فالتعريف المذكور اما انه
مركب من الجنس فلانه ما يحتمل ان يكون جنسا له اما هيولى او صورة او بعد ذو امتداد

ثمة بين غايات الجسم الحاوي او سطح الجسم الحاوي لا غير واما ما زاد على السطح
المذكور بعض المتأخرين فهو ليس بقسم مغاير للاقسام المذكورة بل هو بيان
السطح اللامتحرك المذكور في التعريف كما ستسمعه بعد وقد رد المص الاولين
في الفصل الخامس لانه لا يمكن ان يكون هيولى لان المكان موجود بالفعل
والهيولى موجود بالقوة ولا صورة لان المكان نهاية خارجة وحاو من الخارج
والصورة نهاية داخلة وحاوية من الداخل ورد الثالث فيه بما مر تفصيلا
لكن وقع فيه مشكلات عظيمة لانه قال سمبلقيوس ان كون المكان هو البعد
قبله كثير من الحكماء المحققين بعد ارسطو انتهى بل قبله بعض حكماء زماننا ايضا
ولما كان الامر كذلك ناسب ان نفصل هذا المقام فنقول ذهب اكثر القدماء
الى ان البعد الذي هو مكان امر موجود في الخارج لكن اختلفوا في بيانه فذهب
بعضهم الى انه جسم من مقولة الجوهر وحمى هذا الرأي برقلوس على ما شهد
سمبلقيوس وبعضهم الى انه جسم من مقولة العرض يعني ذا ابعاد ثلثة مقدارية
والى هذا ذهب خرسيبوس وابقوروس وبعض الاقادميين اي افلاطونيين
كما قال ثمستيوس والى هذا ذهب ايضا بعدهم يحيى النحوي وذهب بعض
من القدماء الى انه ليس امرا موجودا بل عدميا يعني الخلاء الذي يلاحظ في جوف
نهايات الجسم الحاوي ويوجد فيه الجسم الطبيعي مثلا لو اخرجت من الجرة كل جسم
بحيث لا يبقى فيها جسم ما اصلا فما يبقى بين غاياتها وسطوحها الباطنة هو البعد
العدمي الخالي الذي هو المكان وقال ذيموقرتوس واتباعه ان هذا الخلاء
قد يكون خاليا عن كل جسم وبعضهم انه لا يخلو عن جسم ما اصلا كما هكذا يقول
ستراتون وسيريانوس وقبله بعض المتأخرين كما قال اوالارس وبهمنيارس
وآمقس وقال وآلنس ان الرأي القائل بان البعد الخالي مكان معقول عندي
ولهذا قال بعض المتأخرين ان ارسطو انما رد كون المكان بعدا بالمعنى الاول
اي كونه جسما ممتدا في الاقطار الثلثة لا كونه بعدا وخلاء بين جوف نهايات
الجسم الحاوي وسطوحها وبعضهم قال المكان اثنان احدهما يسمى داخليا وهو البعد
المذكور الذي يقبض الجسم المتمكن ويملاه وسماه بعضهم حضورا مكانيا به يعرف
كون الجسم حاضرا في المكان المنقسم مثله وانما سمي داخليا لانه يداخل الجسم
ويتصل به من داخله والاخر يسمى خارجيا يحيط المتمكن من خارجه اي سطحه فقط و
لا يداخله اصلا وهذا المكان هو نهاية الجسم المحيط وسطحه الاول وقالوا انما
عرف المص هذا المكان لا الاول لكن جميع هذه الاقوال فاسدة اما انه ليس
بجسم جوهري موجود في الخارج فلانه لو كان كذلك لتداخل الجسمان والتالي
بط كذا المقدم توضيحه ان المكان الذي هو جسم جوهري موجود في الخارج على رأي
بعضهم اما جسم كالاجسام التي يقول بها بعض القدماء او كالاجسام المركبة
من الهيولى والصورة او كالاجسام الصغار الصلبة واياما كان يكون ذا طول

طول وعرض وعمق لان كل جسم انما يكون كذلك ولما اقروا به وكذلك الجسم المتمكن
ذو طول وعرض وعمق فيلزم من تمكنه في المكان الذي هو جسم جوهري موجود
في الخارج ذو ابعاد ثلثة تداخل الاجسام وهو مح فثبت ان المكان ليس بجسم جوهري
موجود في الخارج واما انه ليس بجسم عرضي موجود في الخارج كما كان يقول بعض
اخر فلانه يلزم وجود العرض بالذات بدون الموضوع وهو مستحيل واما انه ليس
بعدمي فلان المكان والمتمكن متساويان لكن البعد المذكور لما كان عدميا
لا يمكن ان يتساويا لان التساوي انما يكون بين الموجودين والحاصل ان البعد
الخالي اما موجود في الخارج او معدوم فان كان معدوما لكان المكان ايضا معدوما
والتالي بط لانه لا يمكن ان يتمكن الجسم الموجود في المعدوم وان كان موجودا في
الخارج فاما جسم جوهري او عرضي فان كان جوهريا فيلزم تداخل الاجسام
وهو مح وان كان عرضيا يلزم قيامه بذاته بدون الموضوع وهو مح ايضا فثبت ان المكان
ليس هو البعد المذكور ومن بطلان هذه الآراء يعرف ايضا بطلان قول القائلين
بان المكان اثنان داخلي اي البعد وخارجي اي السطح الحاوي من الجسم الحاوي فانه
قد علم ان المكان لا يمكن ان يكون بعدا وهذا التقسيم مخالف لرأي المص فانه كان
يقول دائما ان المكان خارج عن المتمكن ولم يقل في موضع من كتبه ان من المكان ما هو
داخل في المتمكن فلما لم يكن المكان هيولى ولا صورة ولا بعدا بين جوف اطراف الجسم
الحاوي بقي ان يكون هو نهاية الجسم الحاوي وسطحه الباطن واذا تمهد هذا فلان
يعرف صحة تعريف المص وجب ان يقدم امران الاول ان يبين اجزاؤه والثاني
ان يدفع الاسولة الموردة عليه واختلف في الاول الشراح وانا انما ابينها على وجه
يؤدي الى بيانها به حقا فاقول التعريف المذكور مركب من الجنس والفصل فالجنس
هو نهاية الجسم الحاوي والفصل هو الاول اللامتحرك والنهاية جنس بعيد صادق
على النقطة والخط والسطح وعلى نهايات الجسم الحاوي والمحوي وسطوحهما محدبة
ومقعرة حاوية ومحوية اول ولا اول متحركة ولا متحركة وباضافتها الى الجسم
صار جنسا قريبا ولما كان الظاهر المتبادر منه السطح الباطن للجسم الحاوي لان
الحاوي هو الجسم ونهايته اولا هو السطح والسطح الحاوي من حيث انه سطح الحاوي
هو سطحه الباطن المماس بالمحوي خرج منه ما ليس سطحا باطنا للحاوي وبقي السطح
الحاوي الاول اللامتحرك الذي هو المكان المخصوص الذي اراد تعريفه وسطح
الحاوي اللااول واللامتحرك اي المكان العام والاعم الذي لم يرد تعريفه ههنا
لانه كالمكان المخصوص نهاية الجسم الحاوي وسطحه فذكر الاول ليخرجه فان سطح
الفلك والهواء ليس اول مماسا بما هو مكان اعم وعام له ولما كان السطح
الاول من الجسم الحاوي صادقا على السطح الاول المتحرك واللامتحرك له و
ليس المكان الا السطح الاول اللامتحرك ذكر اللامتحرك ليخرج المتحرك فقوله
الاول اللامتحرك فصله القريب فعلم مما قررنا ان التعريف المذكور صحيح ولكن

ان يحصل تعريف المكان بطريق التقسيم على ما هو عادة المص بان يقال السطح اما
سطح الجسم الحاوي اولا والمكان ليس سطح الجسم الغير الحاوي فهو سطح الحاوي
وسطح الجسم الحاوي اما اول ومماس اولا والمكان ليس سطح الجسم الحاوي
الغير المماس فهو سطح الجسم الحاوي الاول المماس وسطح الجسم الحاوي المماس
الاول اما لا متحرك او متحرك والمكان ليس سطح الجسم الحاوي المتحرك
كالسفينة فهو سطح الحاوي الاول اللامتحرك في الجواب عن الادلة المبطلة لصحة
التعريف المذكور ومما ذكرنا يمكن ان يجاب عن الادلة الناقضة للتعريف
المذكور اما عن الاول فبان يقال للسطح معنيان احدهما اعم والاخر اخص
والسطح الاعم له نوعان احدهما هو احد انواع الكم المتصل المسمى بالمعنى الاخص
وهو مقابل للمكان غير محمول عليه والاخر المكان الذي هو ايضا احد انواع
الكم المتصل الذي يقابله السطح بالمعنى الاخص والمكان انما عرف بالسطح الاعم
المحمول عليه بالذات لا بالاخص المقابل له المحمول عليه واما عن الثاني فبان
يقال المكان ليس من مقولة الاين لانهما متباينان لان الاين صفة متوقفة
على المكان ناشئة من كون المتمكن فيه ولهذا عرف بانه نسبة المتمكن الى المكان
وعرفه مؤلف المباد[ي] الستة بانه كون الجسم محاطا من محيطية المكان والموقوف
عليه ومتعلق النسبة ليس عين الموقوف والنسبة ولان المكان ليس حدا بالذات
للحركة المكانية والاين حد لها بالذات كما قال المص في الفصل الثاني من خامس
الثمانية ومنه يتبين ان الفوق والتحت وامثالهما تكون انواعا للمكان من وجه
وللاين من وجه اخر فقول المستدل في الدليل الثاني انواع المكان اي الفوق
والتحت وامثالهما من مقولة الاين كاذب واما عن الثالث فبان يقال ان الامكنة
المخصوصة للاجسام البسيطة التي تتحرك اليها وتسكن فيها طبعا ليست سطوح
الاجسام الحاوية على الاطلاق بل من حيث تكون تلك الاجسام موضوعة بهذا
الترتيب المرئي للعالم ووضعه بحسب قربها وبعدها من الفلك الاول المحيط للكل
ولهذا تستدعي الارض طبعا مكانا ابعد من الفلك من كل جانب واقرب جدا الى وسط
العالم والنار تستدعي طبعا مكانا اقرب الى الفلك من كل جانب وابعد من وسط العالم
فاذا قلنا التراب يتحرك الى المركز نريد انه يتحرك الى مكان ابعد بين سائر
العناصر من المحيط الاول وهو السطح الباطن من الماء لان مكان الارض الطبيعي
يكون تحت الهواء والماء كما كتب المص في الفصل الثالث من اول جوامع الكائنات
ولهذا اذا نزل تراب او حجر ينزل حتى يصل تحت الهواء والماء فما قيل
في الدليل من ان التراب لا يتحرك طبعا الى سطح الماء بل الى المركز فينبغي ان يقال
اذا تحرك التراب بالطبع يكون البتة خارجا عن مكانه الطبيعي فيتحرك الى سطح
الماء في بعد من الفلك المحيط يكون فيه مكانه الطبيعي واذا كان في مكانه يسكن
تحت السطح المذكور فاذا قلنا الاجسام الطبيعية تتحرك الى المركز لا نريد بلفظ

بلفظ المركز النقطة اللامنقسمة الكائنة في وسط العالم التي يكون بعدها من جميع
جوانب السطح المحدب للفلك الاول على السوية بل نريد به السطح الباطن للجسم
المحيط لها الكائن في غاية بعد من الفلك المحيط واما الجواب عن الرابع فيحتاج الى
بيان اولا ان المكان لا يتحرك بالحركة المكانية بالفعل ولا يمكن ان يتحرك فاعلم
ان المص وضع ان المكان لا متحرك عند الكل وهم وان اختلفوا في بيان
حقيقته اتفقوا في انه لا متحرك لانه لو كان متحركا لكان بعض الاجسام متحركة
بالحركة المكانية حين كونها ساكنة في موضع لانه اذا كان المكان سطح الجسم الحاوي
المماس لسطح المحوي يكون الحركة تبدل سطح بسطح اخر فيجب ان يكون المنارة الواقفة
في الارض والعمود الواقف في النهر وامثالهما متحركة لتبدل سطوح الرياح
الهابة على المنارة وتبدل سطوح ماء النهر على العمود والتالي بط بالاتفاق فكذا
المقدم ولان الاجسام الطبيعية انما تتحرك بطبعها لتصل الى امكنتها الطبيعية و
تسكن فيها لكن لو كان المكان قابل الحركة لا يمكن ان يزول لانه اذا جاء الجسم
الطبيعي الى موضع هو مكانه يمكن ان يتحرك هذا المكان فيتحرك الجسم بحركته
فيلزم ان لا تسكن فيها واللازم بط فكذا الملزوم فثبت انه لا متحرك ولهذا قال
المص في المتن الحادي والاربعين الظرف مكان قابل للحركة والمكان ظرف لا قابل
للحركة واذا وضع كون المكان لا قابلا للحركة على ما اتفقوا عليه وسلم انه السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي على ما ذهب اليه
المص يرد السؤال الرابع المذكور انفا بان يقال لما كان يتبدل هذا السطح
لا يكون المكان لا قابلا للحركة بل متحركا بالفعل كما علم من المثالين المذكورين فاجاب
البعض كبير ريش بان المص انما عرف المكان المخصوص للعناصر الاربعة
وهي لا متبدلة دائما فان مكان كرة النار السطح المقعر لفلك القمر ومكان كرة الهواء
السطح المقعر للنار ومكان الماء سطح الهواء ومكان الارض سطح الهواء والماء
وهذه الامكنة لا تتبدل اصلا لكن هذا الجواب ليس بجيد فان المص انما عرف
المكان المخصوص لكل جسم متمكن كما عرفه القدماء كذلك كما يدل على هذا
تمثيله بامكنة الاجسام المركبة على انه لو لم تعرفه ههنا لوجب عليه ان يعرفه في موضع
اخر من كتبه ولم يعرفه في موضع منها اصلا وقال بعضهم كيانديش ان المكان
لا يتحرك بالذات لانه ليس بجسم وكل ما يتحرك بالذات انما هو الجسم ويتحرك
بالعرض لانه عرض في الجسم الطبيعي الحاوي وكل احد يعرف انه اذا تحرك الجسم
يتحرك هو ايضا بتبعيته كما يتحرك سائر الاعراض الموجودة فيه بحركته ثم قال
المكان المخصوص لكل جسم لا يتحرك وجوبا لا بالذات ولا بالعرض من حركة
المتمكن لانه قد يتحرك المتمكن من مكانه ولا يتحرك المكان بحركته مما كان فيه
فانه اذا تحرك الهواء من الجرة عند ادخال الماء فيها من غير تحريكها لا يجب ان
يتحرك سطحها الباطن الذي كان مكان الهواء اصلا وان المكان انما يقال

لا متحركا لانه اذا تحرك جسم من مكان الى مكانه الطبيعي يسكن فيه بعد لا يكون
هذا المكان الطبيعي متحركا من هذه الحركة التي تحرك بها الجسم لانه لو تحرك من هذه
الحركة التي تحرك بها الجسم ليصل اليه ويسكن فيه لكان حركته من المكان الاول
الى هذا المكان الطبيعي ليسكن فيه عبثا خارجا عن مقتضى الطبيعة لانه اذا جاء
اينما كان مكانه الطبيعي ولا يجده فيه فكان يجب ان يذهب اين ذهب مكانه و
ايد قوله بان المكان يتحرك بالعرض فقط لا ما قال في معنى اللامتحركية بما قال
ابن رشد في شرح المتن الحادي والاربعين ان الظرف محيط ومتحرك والمكان
محيط لا متحرك الا بالعرض اقول ويؤيد هذا القول فقط ايضا بما قال ابن سينا
في الفصل التاسع من المقالة الثانية من السماع الطبيعي في الجواب عن هذا السؤال
الذي ذكره في الفصل السادس منها واما الحجة التي بعد تلك الحجج فهي مبنية على ان
المكان لا يتحرك والمسلم ان المكان لا يتحرك بذاته واما انه لا يتحرك ولا بالعرض
فذلك غير مسلم ولا هو مشهور فان الجمهور لا يابون ان يتحرك مكان الشئ فانهم
يرون الجرة مكانا ويجوزون لا محالة حركتها قال الشارح القول بكون المكان
متحركا بالعرض مخالف لرأي المص مخالفة ظاهرة وبيان ما يدل على عدم حركته
ليس بكاف اما الاول فلان المص جعل اللامتحرك فصلا قريبا للمكان وقال ابن
رشد في شرح المتن المذكور المكان لا متحرك بالذات ولا يجوز ان يصدق نقيض
الفصل القريب للشئ على هذا الشئ ولو بالعرض كما ان الناطق لما كان فصلا قريبا
للانسان لا يجوز ان يصدق على الانسان اللاناطق اقول لم يبين عدم جواز هذا
الصدق بدليل وليس بديهيا فلا نسلم بل نقول يجوز ان يقال المكان قد يتحرك
بالعرض اي بتبعية حركة محله الذي هو الجسم الحاوي او بتبعية حركة المتمكن فانه اذا
نقلت جرة مملوة بالدهن من مكان الى اخر او تحرك حجر كبير محاط بكر بابر رقيق
من الاعلى الى الاسفل يتحرك مكان الدهن الذي هو سطح الجرة بتبعية حركة الجرة الحاوية
ومكان الحجر الذي هو سطح الكرباس بتبعية حركة الحجر والا لبقيا في مبدأ الحركة
وهو محال بالبديهة وايضا قوله هذا مناقض لما سيقول في اول الفصل الاتي
من ان كل صورة عرضية للاجسام بكونها في المكان بالعرض لظهور كون السطح
الباطن من الجسم الحاوي صورة عرضية للجسم الحاوي ويجوز ان يقال للانسان
لا ناطق بالعرض فان ماله لا ناطق بدنه الذي هو جزؤه كما يجوز ان يقال النفس
الناطقة متمكنة في المكان بالعرض اي بسبب كون البدن الذي تعلقت به متمكنا
فيه وان كانت هي لا متمكنة بالذات كما مر في الفصل الثالث من هذا الكتاب
ثم قال واما الثاني فلان اللامتحركية التي يبينوها يوجد في السرير الذي نقعد
عليه وننتقل منه لانه لا يتحرك من حركتنا فيلزم ان يكون مكانا اقول لا يلزم
من مجرد كونه لا متحركا من حركتنا ان يكون مكانا فانه لا يصدق عليه جنسه القريب
ولا فصله فان السرير ليس بسطح باطن من الجسم الحاوي ولا لا قابلا للحركة

للحركة بالذات فانه قابل للحركة بها وقال سقوطس وبعض اتباعه ان المكان ليس
لا متحركا على الاطلاق بالذات بل بالتعاون وتعاقب السطوح على نهج واحد
فانه وان تبدل هذا السطح وذاك على المتمكن على ما ظهر في المنارات والاعمدة
المنصوبة في النهر بهبوب الرياح وسيلان الماء لكن لما كان كلما ذهب سطح
يجئ بدله اخر على الوضع الاول ويحيط المتمكن على الوجه الذي احاط السطح
الذاهب يظن مكان واحد لا متحرك ويقال المنارة في مكان واحد لا متحرك
وكذا العمود وامثالهما لكن هذه اللامتحركية ليست لا متحركية حقا وحقيقة بل
ظنا ومجازا ولهذا اضم بعض اتباعه وقالوا ان السطوح المتعاقبة تفعل مكانا
واحدا لا ماخوذة على الاطلاق بل بالتعاون والتعاقب ومجئ كل متأخر
منها مقام المتقدم بلا واسطة وعلى الوضع الاول الكائن بالنسبة الى قطبي
العالم ومركزه وقال بارتيس آمقس وكثير من المتأخرين لا متحركية المكان
تؤخذ من وضعه الملحوظ بالنسبة الى امرين الاول بعد موهوم باق دائما لا يتبدل
اصلا فحينئذ يكون وضع كل مكان بالنسبة الى هذا البعد الموهوم باقيا دائما
ثابتا لا يتبدل اصلا الثاني هو السطح الموجود في الخارج الذي نجد في هذا
البعد الموهوم اعني السطح المحدب للفلك الاول ونلاحظ ونعين في هذا
السطح قطبين لا متحركين فنلاحظ منهما ومن مركز العالم لا متحركية المكان ونعينها
كما ان العرفيات لنا لكن لا متحركيته يجب ان يلاحظ اولا من النقاط الملحوظة
في البعد الموهوم الدائم الباقي اللامتبدل ابدا واحتاجوا الى القول باللامتحركية
هذا البعد الوهمي لما قالوا لو بدل الله تعالى وضع هذا العالم بان يجعل نصفه
الشمالي في موضع الجنوبي مثلا لتبدلت امكنة الاجسام المتمكنة التي كانت فيها و
وضعها بالنسبة الى قطبي العالم ومركزه فلا يمكن ان تؤخذ لا متحركية المكان من قطبي
العالم ومركزه ولهذا قال زوليس لا متحركية المكان تؤخذ من السطح الواحد
بالعدد الذي يكون له وضعان الاول وضعه بالنظر الى البعد المحقق والموهوم
والاخر وضعه بالنظر الى قطبي العالم ومركزه وبعده منها فجزئية هذا المكان
وذاك وتعينها وعدم حركتهما تنشأ من عدم تبدل هذين الوضعين وبقائهما
فما دام يكون هذان الوضعان له باقيين على حال واحد يكون المكان لا متحركا
وان تبدلت السطوح المتعاقبة الواردة على المتمكن وهذه الاراء المبنية
على البعد الموهوم المعدوم باطلة لان المكان ووضعه امران موجودان
في الخارج والبعد الموهوم معدوم ويستحيل ان يؤخذ الموجود الخارجي عن
المعدوم فيستحيل ان يؤخذ المكان ووضعه على البعد الموهوم وما قال
زوليس من ان لا متحركية المكان تؤخذ عن السطح الواحد بالعدد يحتاج
الى البيان لان اخذه عن السطح الملحوظ صورة صدق وعن السطح الملحوظ
مادة كذب كما سيجئ والسطح الصوري شامل الموضع المكان وبعده عن قطبي

العالم وقال بعض متكلمي نصارى اللاتين وان اخذ ارسطو لامتحركية المكان وجدته
وتبدله من الترتيب المعين الذي يكون للسطح بالنسبة الى قطبي العالم الثابتين الى كذا
الى الان لكن حين نتكلم على الاطلاق يجب ان يؤخذ من الترتيب المعين الذي
يكون للسطح بالنسبة الى الاجزاء بالقوة لذات الاله لان ذاته تع لما كانت
منتشرة في كل مكان وفي خارج العالم لعدم تناهيها لا يمكن ان يوجد سطح لا يكون
حاضرا عندها والعالم يمكن ان يوجد السطح في كل موضع مع ذاته تعالى لتناهيه
وعدم تناهيها فقد علم انه يوجد في بعضه مع جزء منها لكن لا مع جزئها بالفعل
لانها لا تنقسم بالفعل بل بالقوة هكذا قال تماشيرنيس وبعض اخر لكن جعلهم
ذات الواجب تعالى منقسمة ولو بالقوة بحيث يكون بعض اجزائها في الشرق
وبعضها في الغرب وبعضها في الشمال وبعضها في الجنوب والا لما امكن ان يؤخذ
منها الامكنة المختلفة المتجزية امر مخالف للبراهين الدالة على بساطتها على
الاطلاق ومنشاء هذه الاقاويل الباطلة عدم ملاحظتهم عادة المصنف
ومذهبه فانه انما يتكلم في الطبيعيات على ما هي عليه في نفسها بالنظر الى ذواتها
من غير ملاحظة نسبتها الى الواجب تعالى وهو لا يقول بان ذات الواجب
منقسمة بالقوة فبيانهم اللامتحرك الواقع في تعريفه للمكان بما بينوا مخالف
لعادته ومذهبه ولا يقول بامكان تبدل هذا النظام للعالم كيف وهو
لا يقول بامكان سكون الافلاك بل بامتناعه على ما يستفاد من المتن السابع
والعشرين من تاسع ما بعد الطبيعة فكيف يسلم امكان تبدله بان يجعل الشمال
جنوبا وبالعكس ولا يقول بالبعد الموهوم فليس ما قالوا مرادا له اصلا
فضاع سعيهم في بيان مراده كما قولهم باطلا وايضا مجموع العالم وكذا الفلك
الاول ليس في المكان على رأي المص فلا يمكن ان يتبدل مكانه اذ تبدل مكان
شيء انما يكون بعد ان يكون له مكان قال الشارح ولقد اطنبنا الكلام ولنرجع
الى مراد المصنف لفظ اللامتحرك الواقع في تعريف المكان على ما يستفاد عندنا
من المتن السابع والثلثين والحادي والاربعين والثاني والاربعين فنقول
ان المكان لامتحرك لان هذا المكان الواحد بالعدد جزء معين من مجموع
العالم المحيط ومثل هذا الجزء لا يمكن ان يتعين بيانا لما ظهر وابين الا من اجزاء
العالم اعني من بعده عن اجزائه كما سنقول الجزء المعين للانسان وهذه
الاجزاء للعالم خمسة بالضرورة احدها مركز العالم الذي هو مركز الارض
والقطبان الشمالي والجنوبي وهذه وضعها توماس اقوناس واكثر الشراح
كما سبق النقل عن بعضهم لكن هذه الثلثة لا تكفي لبيان عدم حركة المكان لانه
لو كان الارض كرة حقيقية وتحرك احد عليها من المشرق الى المغرب في جوف
دائرة معدل النهار اي على خط الاستواء لا يتغير بعده عن القطبين بل
يكون على وجه واحد دائما لان بعدها عن المعدل واجزائه على السوية

على السوية دائما وكذا لا يتغير بعده عن المركز لكون الارض كرة حقيقية على ما فرضنا
مع ان مكانه متبدل ومتغير بلا ريب لانه متحرك حركة مكانية وما لم يتغير ولم
يتبدل مكان جسم ما لا يكون متحركا فلا يكفي لعدم حركة المكان الامور الثلثة
المذكورة فقط بل يجب ان تضم الى ما قالوا وحدة وضع السطح المذكور بالنسبة
الى نقطتي المشرق والمغرب اللامتبدلتين عند اهل الهيئة والنجوم وهذه
الخمسة تؤخذ لامتحركية المكان بحيث لو تبدل وضعه وبعده من شيء منها ولو قليلا
غاية قلة لا يكون واحدا بالعدد ولو لم يتبدل شيء منها اصلا يكون واحدا بالعدد
وان تبدلت السطوح المادية الواردة على المتمكن مرات كثيرة في ساعة ثم
اسمع ما قال المصنف في المتن السابع والثلثين ليس للجزء مكان اخر يتحرك فيه
اذا تحرك كل الاناء بل هو واحد لان الهواء والماء او اجزاء الماء تنتقل بالتناوب
فيما يكون فيه لكن لا تنتقل في المكان الذي تكون فيه الذي هو مكان بالنظر الى
مجموع الفلك وبين هذا بعينه في المتن الواحد والاربعين بمثال السفينة المتحركة
في النهر واثبت لامتحركية المكان في المتن الثاني والاربعين بان امكنة المتحركات
الى الاعلى والمتحركات الى الاسفل التي ترى الجميع كونها امكنة معقولة بالحقيقة لا تتحرك
وهذه وسط الفلك يعني مركز العالم واخر الحركة المستديرة بالنظر الينا يعني
الفلك الاخير بالنسبة الينا لان ذلك يبقى دائما ولذلك يبقى الكرة الاخيرة ثم قال
انا اذكر مثالين يتبين بهما لامتحركية المكان احدهما ماخوذ مما قال المص في المتن
السابع عشر من ثامن الثمانية والفصل الثاني من ثاني الافلاك من ان العالم
كالانسان رأسه القطب الجنوبي وقدمه القطب الشمالي الى غير ذلك فتعين فيه
اجزاء كاجزاء الانسان فلاحظ انسانا ثابتا لامتحركا وعين فيه جزءا معينا مثلا
سرته فاذا بدلت سطوحا كثيرة عليها باجراء مياه كثيرة او القاء ثياب كثيرة
عليها تتبدل عليها السطوح بالمادة اي افرادها وجزئياتها ولا تتبدل السطح
بالصورة اي بالنوع ومقداره ما ووضعه بالنسبة الى سائر اجزائه وهكذا
قس للمكان والعالم والاخر كما اذا نظرت الى النهر ورأيت صورتك فيه
رأيت الماء يجري دائما ويتعاقب سطوحه الكثيرة على صورتك مع هذا تبقى
صورتك بعينها واحدة بالعدد لانه وان تبدلت سطوح الماء الجزئية لكن تبقى
سطح واحد بالصورة اي النوع والوضع الاول ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الدليل
الرابع المذكور سابقا ورد الاجوبة المذكورة بعده لان ما قيل فيها من ان هذا
السطح الصوري موجود في السطح المادي فاذا تبدل هذا يتبدل هو ايضا نقول
ان اردت يتبدل هو ايضا مادة فمسلم لكنه لا يفيدك لانا لم نقل لا يتبدل
مادة وان اردت يتبدل هو صورة فغير مسلم لما عرفت والمكان المنظور
بهذا الوجه لا يلزم منه ان ينتقل العرض من معروض الى اخر ولان ما قيل فيها
ان المص لم يذكر هذا البعد في تعريف المكان ولا يدل كلامه عليه اصلا كذب

هو جزء المكان الذي هو

لما عرفت ان المتون الثلثة المذكورة تدل عليه **الفصل الثاني في بيان اي جسم**
يكون في المكان واي لا على راي ارسطوطلس اعلم انه ذهب الى ان جميع الاجسام
المركبة وجميع العناصر والافلاك سوى الفلك المحيط تكون في المكان بالذات
لان كلا منها يحاط بالسطح الباطن من جسم اخر حاو ولهذا قال في المتن الثالث
والاربعين كل جسم يكون في خارجه جسم حاوله يكون في المكان وقال في المتن
السادس والاربعين الارض للارض في الماء وهو في الهواء وهو في النار وهو
في الفلك انتهى وان شيئا من الصور الجوهرية والعرضية للاجسام ليس في المكان
بالذات بل كل منها يكون فيه بالعرض اي بتبعية موضوعها واختلفوا في كون
الفلك الاول المحيط بالكل في المكان ام لا وان كان فكيف يكون والمراد
من الفلك الاول هو الفلك الاقول على اي راي كان لان الحكماء المتقدمين
وارسطو كانوا يزعمون ان الافلاك ثمانية اي فلك القمر الى فلك الثوابت
وهذا كان اول الافلاك متحركا اول بالحركة اليومية عندهم وبعد مضي مدة
من زمن ارسطو وجد بعض اهل الهيئة والنجوم فلكين اخرين فوق الثامن اي
فلك الاقبال والادبار والمحرك الاول العاشر قال الشارح وذهب متكلموا
النصارى الى ان فوق هذه الافلاك فلك بلورى هو اعلى من الكل لا متحرك
اصلا ويسمى العقول وسرير هم وهو لا يمكن ان يعلم بالرصد والنظر لكونه لا متحركا
اذا علمت هذا فاعلم ان العلماء بينوا كون الفلك الاول في المكان وعدمه
على اي راي كان اولى بوجوه كثيرة وانا ابينه بما ظن انه حق فاقول اولا
ان كون الجسم في المكان يقال على وجهين يقال انه في المكان حقيقة بسبب
كونه محاطا بالسطح الباطن من الجسم الحاوي حقا وحقيقة ويقال انه في المكان
مجازا بسبب ان له مسافة وبعدا مخصوصا به لا يكون غيره فيه ولا يكون هو في غيره
وثانيا ان ارسطو قال في المتن السادس والتسعين ان لفظ اورانوس اي الفلك
قد يطلقه القدماء ويريدون به الفلك الاول المحيط بالكل ثم قال ونقول نحن هذا
الفلك كل آخر وقد يطلقونه ويريدون به الاجسام الفلكية كلا او بعضا التي يكون
فيها النجوم السيارة والثابتة لانا نقول جميع هذه النجوم تكون في الفلك وقد
قد يطلقونه ويريدون به مجموع عالم الاجسام المركب من العناصر وما فيها من الاجسام والافلاك وما فيها
المعاني للفظ الفلك نقلها عنهم وقبلها واذا تمهد هذا فاقول الفلك بالمعنى الاول
اي الفلك الاول المحيط بالكل وبالمعنى الثالث اي مجموع عالم الاجسام يكون في المكان
بالمعنى الثاني لكون الجسم في المكان اي مجازا وليس شيء منهما في المكان بالمعنى
الاول اي حقيقة لان كلا منهما يكون في مسافة وبعد معين لا يكون جسم اخر فيه
ولا يكون شيء منهما في بعد اخر وليس شيء منهما محاطا بسطح باطن لجسم حاو
اذ لا جسم وراء شيء منهما وهذا البيان موافق لما قال المص في المتن الثالث
والاربعين كل جسم يكون في خارجه جسم محيط به يكون في المكان وكل لا

لا فلا وما قال في المتن الخامس والاربعين كل جسم متحرك اما بالنقلة او بالنمو والذبول
يوجد في المكان بالذات والفلك كله يعني الفلك الاول المحيط بالكل ليس في موضع
ولا في مكان ما كما ذكر ثم استدل عليه بقوله لانه لا يحيطه جسم ما ثم قال في المتن والكل
اي مجموع العالم ليس في موضع واستدل عليه بقوله لان ما يكون في موضع يجب هذا
ان يكون شيئا موجودا وان يكون شيء اخر خارج عنه محيط به موجودا انتهى
اقول تفسيره الفلك ههنا وفيما سيجيء بعد اسطر بالفلك الاول المحيط بالكل
مخالف لما استفاد ظاهر من كلامه في الفصل الخامس في بيان قول المصنف
والفلك كله الى اخره فان المتبادر منه انه اخذه هناك بمعنى مجموع العالم قال
ثم اقول بالمعنى الثاني اي الاجرام الفلكية كلا او بعضا يكون في المكان بالذات
بمعنى ولا يكون فيه بالذات بل بالعرض بمعنى اخر فانه ان اريد به واحد منها
بالنظر الى اخر محيط به فاكثر الافلاك يكون في المكان بالذات فان فلك القمر
يحيطه السطح الباطن لفلك العطارد وفلك العطارد يحيطه السطح الباطن لفلك
الزهرة وهكذا الى الفلك الاول المحيط للكل وهو ليس في المكان لعدم كونه
محاطا بسطح جسم ما اصلا اذ ليس في خارجه جسم اصلا وان اريد مجموع هذه
الافلاك من حيث انه جزء واحد من مجموع العالم الذي حصل منه ومن الاسطقسات
الاربعة فلا يكون في المكان الا بالعرض او بسبب الغير لان كل جزء من حيث انه جزء
يكون في المكان بالعرض وما بينا مطابق لما قال المص في المتن الخامس والاربعين
من ان الفلك كله يعني الفلك بالمعنى الاول من المعاني الثلثة المذكورة اي كل الفلك
الاول الداخل فيه سطحه المحدب والمقعر ليس في موضع ولا في مكان ولما قال
فيه من ان الكل اي مجموع العالم الذي هو المدلول الثالث للفظ الفلك ليس
في موضع واستدل على كل منهما بانه ليس في خارج شيء منهما جسم محيط به ولما قال
فيه ايضا لبيان حال الفلك بالمعنى الثاني من ان بعض الاجسام تكون في المكان
بالعرض كالنفس والفلك لان جميع الاجزاء تكون في المكان بوجه ما وهذا
القول يشتمل على معنيين احدهما ان جزءا واحدا من الاجرام الفلكية يحيط الاخر
فيكون احدهما في المكان بالذات والاخر هو ان جميع الاجرام الفلكية جزء
من مجموع العالم وجميع الاجزاء تكون في المكان بوجه ما وبالعرض قال وقول
المص وبعض الاجسام تكون في المكان الى اخره صارت سببا لانخداع بعض الفحول
كما انخدع ابن رشد وقال الفلك الاعلى في المكان بسبب مركزه وكما انخدع
وثميتيوس واقوناس وقالوا ان الكرة الاخيرة تكون في المكان بسبب
اجزائها وكما انخدع الفارابي وقال الفلك الاخير في المكان اي في سطح الجسم
الذي تحته وكذا انخدع كثير من شراح اللاتين وذكروا من خرافات لا تسمع وانما
انخدعوا الا انهم لم يقفوا على المعاني الثلثة للفظ الفلك قال ويعلم خطاؤهم من ان
المص لما قال في المتن المذكور الفلك كله ليس في موضع ولا في مكان وقال

في اخره الكل ليس في موضع فلو كان يقول في هذا المتن الفلك يكون في المكان
بالعرض لم يكن مجنونا وايضا لو اخذ الفلك بالمعنى الذي اخذوه فما المناسبة
بينه وبين النفس حتى يقول وبعض الاجسام يكون في المكان كالنفس والفلك
لكن على ما قلنا يكون ذكرهما معا مناسبا لانه كما ان النفس الناطقة جزء واحد
تام من الانسان المركب منها ومن البدن كذلك الفلك بمعنى مجموع الاجرام الفلكية
جزء واحد تام عند المصنف من مجموع العالم المركب منه ومن الاسطقسات الاربعة
فان قلت الفلك الاعلى متحرك بالفعل حركة مكانية وكل ما يتحرك بالفعل حركة
مكانية يكون في المكان بالفعل لان الحركة المكانية لشيء بالفعل مما يكون في المكان
ولان المكان انما عرف بالحركة المكانية على ما شهد به المصنف في المتن الثاني
والثلثين فالفلك الاعلى يكون في المكان بالفعل وايضا الفلك الاعلى جسم
طبيعي وكل جسم طبيعي يكون في المكان لان الجسمية سبب للكون في المكان
ولهذا قال المصنف في المتن الاول ظن الجميع ان الموجودات اي الاجسام
الطبيعية في المكان وما ليس في المكان فليس بموجود اي ليس جسما طبيعيا فالفلك
الاعلى في المكان فكيف قلت ان اردت بالكبرى الاولى ان كل ما يتحرك بالفعل
حركة مكانية يجب ان يكون بالفعل في المكان الموجود في الخارج حقيقة فغير مسلمة
وان اردت يجب ان يكون بالفعل اما في المكان الموجود في الخارج او في بعد
معين فمسلمة لكن الفلك الاعلى موجود بالفعل في مثل هذا البعد المعين كما بينا
انفا ويتحرك فيه بالاستدارة نعم قد قيل ان الحركة المكانية تكون من مكان
الى اخر لكن انما يصدق هذا في حركة الاجسام التي تحت فلك القمر التي وجد
فيها المكان بالحركة فقط لا في جميع الحركات على الاطلاق وايضا ان اردت
بالكبرى ان كل ما يتحرك بالفعل حركة مكانية مستقيمة يجب ان يكون في المكان
الموجود في الخارج لانه ينتقل من مكان الى اخر بالضرورة فمسلمة لكن الفلك
الاعلى لا يتحرك بحركة مكانية مستقيمة حتى يجب ان يكون بالفعل في مكان
موجود في الخارج بل بحركة مكانية مستديرة في بعد معين وان اردت على الاطلاق
فغير مسلمة في الفلك الاعلى وعن الثاني بان يقال ان اردت بقولك الجسمية سبب
للكون في المكان الجسمية سبب في الجملة لكون شيء في المكان بمعنى ان كل ما يكون في المكان
جسم فمسلم لكن هذا لا يثبت كبراك اي كل جسم طبيعي يكون في المكان وان اردت
الجسمية سبب بالجملة لكون شيء في المكان فغير مسلم فانه اول المسئلة وما قال المصنف
في المتن الاول من ان الجميع ظنوا ان الموجودات تكون في المكان نقل ما كان
يقول الناس في عصره وليس بمعتقد له ولهذا رده في المتن السابع والاربعين
بقوله لانه ليس كل موجود اي كل جسم في المكان **الفصل السادس في انه يبحث
عن الخلا متعلق بالحكيم الطبيعي وذكر ادلة القدماء في اثباته ولا اثباته واختصار
المتن الخمسين الى السابع والخمسين** لما فرغ من تعليم المكان شرع وهو مناسبا ان يبحث

انه يبحث عن الخلاء فقال ولانه يليق بالطبيعي ان ينظر هل يكون خلاء اولا وما هو
وكيف يكون كما نظر في المكان وان كان بين النظرين فرق فان الابحاث المذكورة
المتعلقة بالمكان تكون بحسب الخارج لان المكان امر موجود في الخارج والابحاث
المتعلقة بالخلاء تكون بحسب ظن ووهم يكون له لانه ليس شيء في الخارج وانما
كان مناسبا للحكيم الطبيعي ان يبحث عن الخلاء بعد بحثه عن المكان لان ادلة اثباتها
ونفيها متقاربة بل متحدة لان القدماء انما اوردوا الخلاء ليكون مكانا لما قال
في المتن الخامس والستين الذين قالوا بوجوده جعلوه مكانا فالمكان الذي
يرى ممتلئا اذا كان فيه جسم يكون خلاء اذا لم يكن فيه جسم فيكون الخلاء والمكان
شيئا واحدا في الخارج متغايرين في الذهن بالمفهوم ثم باشر ان يبحث عن كونه
موجودا او معدوما ولما كان بعض القدماء يقولون انه موجود وبعضهم انه
معدوم اراد ان يفتش ادلة الطرفين ففتش اولا ادلة الذين حكموا بعدمه
وقال انهم ضلوا طريق البحث ولم يصلوا الى اللباب لانهم ارادوا ان يبطلوا
الخلاء الذي اراده خصومهم ولم يبطلوه بل ابطلوا خلاء نشأ من خطاء اخر وخطاؤهم
الاخر انهم كانوا يزعمون ان ما ليس بجسم محسوس فهو ليس بموجود ولهذا كانوا
يقولون ان مكانا واناء ليس فيه الا الهواء خلاء فلان يبطل هؤلاء النافون
مثل هذا الخلاء اضطروا ان يروهم ان الهواء جسم وظنوا ان يثبتوا ~~بهذا~~
بهذا الوجه ان الخلاء مطلقا ليس بموجود في الخارج فاستدل انكساغورس
منهم ونبههم على ان الهواء موجود ليس بخلاء بتجربة ان الازقاق المنفوخة تقاوم
اللمس فاراهم ان الهواء الذي كانوا يقولون انه خلاء انه ليس بخلاء بل هو
جسم محسوس كسائر الاجسام وبتجربة ساعة الماء فانه لو ربط وشد فمها الاعلى
لا يسيل الماء من فمها الاسفل المفتوح مع ان طبيعته تقتضي ان ينصب ويسيل من الاعلى
الى الاسفل وذلك لا يكون الا من كون الهواء جسما محسوسا مانعا لانصباب الماء
وسيلانه فالهواء جسم فاراهم بهذه التجربة ايضا ان الهواء جسم كسائر الاجسام
ثم قال فاذا كان الهواء جسما فلا يوجد خلاء في الخارج قال المصنف وهذان الدليلان
ناقصان فانهما وان رفعا ان الخلاء الذي كان الناس يظنون انه موجود فانهم

لكن لا يرفع الخلاء الذي كان قدماء الحكماء يظنون انه موجود

كانوا يقولون الخلاء اما بعدا منفصلا ليس فيه جسم وبه ينفصل الاجسام بعضها
عن بعض ولا تكون متصلة او خلوات بين مسام الاجسام او الفضاء الذي
هو فوق العالم ثم قال المص والمثبتون له اثبتوه اثباتا قويا بحجة ادلة اثبتوه
اولا بالحركة المكانية فانه اذا تحرك جسم تام من مكان فاما ان يتحرك في خلاء
او في ملاء فان في خلاء تجد ما طلبنا وان في ملاء فيدخل ملاء في ملاء فيتداخل
الجسمان ويكونان معا في مكان واحد وهو محال لانه يلزم ان يتمكن في مكان
صغير جدا كالحبة الدخن جسم كبير جدا كمجموع البحر بل مجموع العالم لانه لو امكن
ان يوجد في مكان واحد جسمان معا بحيث يدخل المؤخر في الاول فيظهر

انه يمكن ان يوجد فيه ثلثة بحيث يدخل الثالث في الاولين وكذا اربعة وخمسة وستة
وهلم جرا بحيث يدخل الاخر في الاول فيمكن ان تؤخذ قطرة صغيرة كالدخن
من البحر وتوضع في المكان الذي يوجد فيه الدخن فيدخل في الدخن ثم تؤخذ
قطرة اخرى مساوية للاولى وتوضع في هذا المكان فتدخل في الاولين ثم
تؤخذ جميع قطرات البحر هكذا وتوضع فيه وضعا تعاقبيا كما وضعت الاوليان
فيلزم انه يمكن ان يوجد مجموع البحر مع حبة دخن واحد وهو مستحيل قطعا وتؤيد
المص هذا الاستدلال بما استدل به ملسوس القائل بان الموجود ليس بمتحرك
مثلا انه لو كان متحركا لوجب ان يوجد الخلاء لكن الخلاء لا يوجد فليس الموجود بمتحرك
وثانيا بتكاثف الاجسام وتخلخلها فانه تكاثفها لا يمكن ان يكون الا بسبب ان يوجد
اولا فيما بين الاجسام المتكاثفة ابعاد خالية تدخل فيها اجزاء الجسم المتكاثف
ويصير الجسم ح اصغر مما كان اولا وكذا تخلخلها لا يمكن ان يكون الا بسبب ان تتباعد
اجزاء الاجسام التي ستتخلخل تباعدا بحيث تبقى بينها ابعاد خالية ثم نقل المص
عن اصحاب هذا الرأي تجربة كانت مشهورة في زمانه فقال الدن المملؤ
خمرا بحيث لا يمكن ان يوضع فيه قطرة اذا اخرج منه الخمر ووضع في ازقاق
اربعة وشدا فواهها شدا شديدا بحيث تتزاحم اجزاء الخمر تزاحما عظيما
ثم المقيت في هذا الدن يسع الدن الازقاق والخمر معا فلولا ان في جوهر
الخمر خلاء قد انحصر فيها مقدار مساحة الازقاق وكانت الازقاق متخلخلة به
اولا لاستحالة ان يسع الدن الذي كان يملؤه الخمر الازقاق الاربعة والخمر
جميعا وثالثا بازدياد الاجسام النابتة ونموها فان كل جسم انما ينمو ويزيد
باخذ الغذاء ودخوله فيه والغذاء جسم وهو اما ان يؤخذ ويقبل في الجسم
الذي يزيد وينمو او لا فيه بل في الخلاء لكن الاول محال للزوم التداخل المح
فتعين الثاني فيكون في الجسم المتغذي خلاء ورابعا بتجربة اخرى صحيحة فانك
لو اخذت اناء مملوا بالرماد وصببت عليه ما يسع ملاءه ماء فلو لم يكن في الرماد
والماء خلاء لامتنع ان يسع ملاءه ماء وخامسا باتفاق الفيثاغورسيين القائلين
بان الاشياء لا يمكن ان تتفاصل لو لم يعن ولم يمد الخلاء الذي به تحدد ولهذا
كانوا يقولون ان فوق العالم الجسماني خلاء غير متناه يجذبه العالم بحيث
يتنفس به الحيوانات وبه تجذب الهواء لتحيي وبه اي بهذا الخلاء المجذوب
تنفصل مجموع الاجسام بعضها عن بعض واعتقدوا انه لا بد من ان يوجد
حتى قالوا يوجد في الاعداد التي هي مبادي الموجودات خلاء تفترق هي به
ثم فرع على ما قال اولا وقال فبعض الحكماء قالوا بوجوده وبعضهم بعدمه

الفصل السابع في الخلاء والجواب عن الادلة المذكورة انفا واختصار المتن السابع والخمسين الى الرابع والثمانين في مدلول م اذا كان الاسم المبحوث عنه معان كثيرة ينبغي
ان يبين اولا المعنى المراد منه في هذا البحث حتى يعلم المبحوث عنه ثم يسأل هل هو

هو موجود ام لا لان ما الاسمية اقدم من هل البسيطة وما الشارحة ولهذا
شرع المص ان يذكر مدلول الخلاء قبل ان يبين هل هو موجود او معدوم عنده
فقال بعد نقل المذهبين في وجوده وعدمه وادلتهما ولانه نعلم في اي وجه منهما
يكون الخلاء في نفسه يجب ان نعلم ما يدل هذا الاسم ولانه نعلم هذا كما ينبغي يجب
ان نعلم اولا ما اراد به القدماء الواضعون اياه فقال قال بعضهم الخلاء مكان
ليس فيه شيء وقال بعض اخر الخلاء مكان ليس فيه ثقيل وخفيف ثم بين نظرهم
سبب رسمهم اياه كذلك وبين اولا لم قال اصحاب الرسم الاول ليس فيه شيء
ثم بين لم قال اصحاب الرسم الثاني ليس فيه ثقيل وخفيف ثم بين سبب حكمهم بكونه
مكانا فقال قال اصحاب الرسم الاول كذا لانهم كانوا ذاهبين الى ان كل ما يوجد
في هذا العالم جسم ويلزم منه ان كل ما ليس بجسم لا يوجد في هذا العالم وكل جسم
في المكان فان كان الخلاء ما ليس فيه جسم يلزم ان يكون مكانا ليس فيه شيء لان
مآل قولنا ليس فيه شيء وليس فيه جسم واحد واتفق اصحاب الرسم الثاني مع
الاول في ان كل ما يوجد في هذا العالم فهو جسم وقالوا مع هذا كل جسم قابل
اللمس وما يكون قابل اللمس هو الثقيل او الخفيف لا غير واستنتجوا من هذا القياس
ان الخلاء هو ما لا يكون فيه ثقيل وخفيف ثم بين سبب قولهم بكونه مكانا بانه لو
لم يقولوا كذا لكان النقطة خلاء عندهم لانه ليس فيها ثقيل والخفيف وليس فيها
جسم اصلا ثم قابل هؤلاء بانه قال المسلم ان الخلاء هو الذي ليس مملوا بجسم
قابل للمس ولنسلم ايضا ان الجسم القابل للمس هو الذي يكون ثقيلا او خفيفا
لا غير لكنه لو قابلهم احد بانه قال لو كان بعد ذا لون اي منور على ما فسره المص
في المتن الثامن والستين من ثاني النفس وصوت اي متوافق الاصوات
كما وضع الفيثاغورسيون في الافلاك كما سيجيء في الفصل الثاني من ثاني الافلاك
وفسر المص الفلك بهذين اللفظين وهو بعينه كما لو قال بل ان الخلاء هو الذي
لا يكون فيه جسم محسوس باللمس والذي لا يكون فيه جسم ثقيل وخفيف وكما
لو قال انه كان بعد فيه جسم لا ملموس ولا ثقيل ولا خفيف كالجسم الفلكي هل يكون
خلاء ام لا لا يقدرون على الجواب اصلا ولما لم يبين المص الى هذا الان كون جسم
الفلك غير قابل اللمس والثقل والخفة اورد السؤال بطريق سيبين في اول
الافلاك كون الفلك كذلك ونقل في المتن التاسع والخمسين عن بعض القدماء
معناه الثالث هو ان الخلاء هو الذي لا يكون فيه هذا الشيء اي هذا الجسم
الجزئي ولا جوهر جسمي وهذا الرسم اعم من الرسم الثاني لانه لم يقيد فيه الجسم
بالملموس ولا بالثقيل والخفيف ومنه ظن بعضهم ان الخلاء هو هيولى الاجسام
وهم الذين زعموا ان المكان هو الهيولى لكن ظنهم هذا ايضا باطل لان الخلاء
قابل الانفصال عن الجسم والهيولى ليس بقابل الانفصال عنه فالخلاء ليس
بهيولى وبعد ان نقل معاني الخلاء التي قال بها القدماء اخذ جرحا منها وضم

قيد اليه وجعل تعريفا مرادفا له فقال لما وجد الخلاء والمكان لاجل الحركة المكانية وظنوا ان سبب الحركة هو الخلاء وتحرك فيه الاجسام فلما لم يكن المكان بعدا منفصلا بالذات عن الاجسام بل كان هو سطح الجسم الحاوي كما حقق سابقا فكذلك لا يكون الخلاء بعدا منفصلا عن الاجسام لكن لعم كان يكون مكانا بلا جسم فكما ان المكان موجود في الخارج كذلك يرى ان يكون الخلاء اعني هو ايضا من حيث انه ملحوظ بالمادة موجود في الخارج ثم رد المصنف من المتن الحادي والستين الادلة الخمسة المورودة في الفصل السابق لاثبات وجود الخلاء فرد اولا الدليل الاول القائل بانه لو كانت حركة لكان خلاء والا فاذا تحرك جسم لداخل جسما ولامكن ان يمكن جسم كبير جدا في مكان صغير جدا بانكار الملازمة لانه ان ارادوا بها لو كانت حركة على الاطلاق يكون خلاء فلا يلزم التالي للمقدم لانه قد يتحرك في الكيف بعض الاجسام الموجودة في الملاء من غير ان يتحرك لا الى الخلاء ولا الى الملاء ثم قال ان ما ظن ملموس من انه ان لم يكن خلاء يكون الموجود لا متحركا ظن فاسد لان الموجود قد يكون متحركا في الكيف من غير ان يكون خلاء وان ارادوا لو كانت حركة مكانية يكون خلاء فلا يلزم التالي للمقدم ايضا لانه اذا تحرك جسم حركة مكانية لا يتحرك في الخلاء ولا يدخل في المكان الموجود اولا بل ينقبض جسم ليتمكن اخر ثم ذكر مثالين احدهما ماخوذ من حركات الدائمات اي الافلاك التي ينوب عن جزء منها جزؤه الاخر بلا لزوم خلاء ووجوده اصلا والثاني من سباحة الحيتان فانها تتحرك في الماء حركة مكانية ولا تدخل مع الماء ولا الماء فيها بل ينكشف وينشق الماء ويعطيها مكانا وثانيا الدليل الثاني القائل بانه لو لم يكن خلاء لم يكن تكاثف ولا تخلخل بانه لا يلزم من عدم الخلاء عدمهما لانهما يكونان لا لان اجزاء الجسم الذي سيتكاثف او سيتخلخل تتضايق او تتباعد في بعد الخلاء بل لان في داخل الاجسام مسامات وثقيبات مملوة بالهواء فاذا خرج الهواء منها بتزاحم اجزائها وتضايقها بسبب تبردها تتكاثف واذا دخل فيها بانفتاحها وانكشافها بسبب الحرارة تتخلخل واجاب عن تجربة البرميل المملو بالخمر الموضوع منه في الازقاق الاربعة المذكورة في الدليل الثاني جوابا مفصلا في السؤال الثامن في الفصل الخامس والعشرين من كتاب الاسولة فانه لما سال فيه وقال لاي سبب لا يؤخذ الرطب المالئ للبرميل اولا المنصب في الازقاق مع الازقاق فقط بل يبقى بعد وضعه معها فيه مكان يأخذ رطبا اخر ايضا اجاب بقوله لان الهواء يوجد في داخل الرطب وهو اذا كان في البرميل لا يمكن ان يخرج منه لكبره لان اخراج الرطب او الهواء من الاكبر عسير جدا كما يخرج شيء من السفايج الكبيرة اذا وضع في الاوعية الصغيرة يدفع الهواء الكائن فيها منها بسهولة فيأخذ البرميل الازقاق المملوة بالرطب ورطبا اخر واذا كان الرطب خمرا يأخذ منه اكثر مما يأخذ من الماء لان الهواء يكون في الخمر اكثر مما يكون في الماء وثالثا

الدليل الثالث بان ما قيل فيه ان كل جسم انما يزيد وينمو باخذ الغذاء ودخوله فيه كاذب ان ارادوا بزيادة الجسم ونموه كون مقداره ازيد مما كان اولا على ما يستعملونها بهذا المعنى فانه يمكن ان يزيد وينمو الجسم بالاستحالة والكون والفساد من غير ان يؤخذ الغذاء فيه اصلا كما اذا استسخن الماء فانه يزيد حجمه مما كان اولا وكما اذا صار الماء هواء فانه يزيد حجمه ايضا مما كان اولا وان ارادوا به الزيادة والنماء الحقيقي الذي لا يكون الا في ذوي الانفس فهو يكون بتقارب اجزاء الغذاء واجزاء الجسم النامي من غير تداخل فالغذاء يؤخذ ويقبل في الجسم الذي يزيد وينمو بلا تداخل اصلا كما بين في ثاني الكون والفساد فقوله فيه لكن الاول محال للزوم التداخل المحال كذب ويقلب هذا الدليل عليهم بحيث يضطر لهم ان يقروا احد محالات اربعة اي اما ان لا ينمو جزء من اجزاء الناميات او اما ان لا يكون الغذاء جسما واما ان يتداخل الجسمان عند النمو واما ان يكون مجموع الجسم النامي خلاء لانه ان كان الخلاء ضروريا لان يصير النماء بالغذاء فلا يخلو اما ان يقبل الغذاء في كل جزء من اجزاء قابل النماء اولا فان كان الثاني فلا ينمو كل جزء من اجزائه وان قبل فالغذاء اما جسم او ليس بجسم فان لم يكن جسما يلزم ان لا يكون ما هو جسم جسما وان كان جسما يلزم تداخل الجسم الغذاء والجزء الذي هو جسم وان كان كل جزء من اجزاء النامي خلاء فيكون مجموع النامي ايضا خلاء لان الكل ليس الا الاجزاء والتوالي كلها باطلة ثم قال هكذا ينبغي ان يلاحظ رد الدليل الرابع المجعول من صب الماء في الرماد لانه اذا اخذ الرماد الكائن في الاناء الماء يقبل كل الرماد فان كان الخلاء واجبا لان يأخذ الرماد الماء فاما ان لا يأخذ كل الرماد الماء واما ان لا يكون الماء جسما واما ان يتداخل الرماد والماء ان كان الماء جسما واما ان يكون الرماد خلاء والتالي الاول باطل لانه خلاف المفروض وبطلان الباقية ظاهر ولننقل ما قال المص في السؤال الثامن في الفصل الخامس والعشرين من كتاب الاسولة بعد ان ذكر سبب اخذ البرميل الازقاق الاربعة الممتلئة بالخمر المالئ كل البرميل من انه قريب من هذه التجربة ان يأخذ الوعاء الذي كان يمتلئ بكل واحد من الرماد والماء على الانفراد مجموعهما لان في الرماد ثقوبا وخلوات كثيرة يدخل فيها الماء لرقته ويقبضه ويصلبه قبضا وتصليبا شديدا لانهما يفعلان تدريجا لانه اذا كان الانقباض تدريجا تجتمع وتتكاثف الجميع ازيد مما اذا كان دفعة واذا صار هذا كذلك ينزل الرماد ويرسب ويدخل الرطب في فيه بسبب ثقباته لكن اذا كان الرماد الذي يوضع في الماء حارا ينفذ الماء ويقلبه الى الهواء وكذلك يكون الحال لو صب الماء على الوعاء اولا ثم القي الرماد عليه ومنه يتبين ان الفرج والخلال التي بين اجزاء الرماد يحاط فيها الماء ولم يجب عن الخامس المأخوذ من رأي الفيثاغورسيين لظهور كونه من الاوهام الباطلة وسيظهر بطلانه ثم قال في المتن الرابع والستين

ان حل الادلة المؤدة لاثبات الخلاء سهل الفصل الثامن في اثبات ان الخلاء المنفصل
عن الاجسام لا يوجد في الخارج لما فرغ المص من نقل اراء القدماء في الخلاء نفيا
واثباتا ورد ادلتهم اراد ان يستدل على ان الخلاء لا يوجد اصلا لكن لما كان
وضعه القدماء على وجهين اي على ان يكون منفصلا بالذات عن الاجسام
وان يكون منتشرا ومنتشرا فيها مختلطا معها رد في هذا الفصل الاول وفي الفصل
الاتي الثاني فاستدل اولا بقوله لو وجد في الخارج خلاء منفصل بالذات
لوجد لان توجد الحركة المكانية فيه لان الواضعين اياه انما وضعوه لاجله
لكنه ليس محتاجا اليه لهذه الحركة اذ لو كان محتاجا اليه لها لكان اما علة فاعلية
لها او منتهى لها او متوسطا بين مبدئها ومنتهاها والتوالي كلها باطلة فكذا المقدم
واثبت عدم كونه علة فاعلية لها في جميع الاجسام البسيطة الثقيلة والخفيفة
في المتن الرابع والستين بانه لو كان علة فاعلية للحركة المكانية لكان البتة
علة فاعلية لحركات هذه الاجسام المتحركة لان هذه الاجسام تتحرك بحركاتها
لينتظم العالم كما يأتي في كتب الافلاك لكنه ليس علة فاعلية لحركات هذه الاجسام
لان علتها الفاعلية القريبة هي الثقل والخفة والاصيلة هي طبايعها كما ان النار
بطبعها وخفتها تتحرك الى الفوق والتراب الى الاسفل واثبت عدم كونه
منتهى الحركة ومتوسطا بين مبدائها ومنتهاها في الخامس والستين بان الخلاء
بهذا المعنى بعد ما لا جسم فيه بالفعل قابل له لانه كالمكان بلا جسم فيدل
على امرين احدهما كونه بعدا على صورة واحدة دائما والاخر كونه غير متناه و
محدود بالذات على ما قال القائلون به ولانه ليس له شيء يتناهى ويحدد به
فلو وجد مثل هذا الخلاء ووضع فيه جسم متحرك فاما ان يتحرك الى جهة
معينة او الى كل جهة واما ان يسكن فيه لكن لا يمكن ان يتحرك الى كل جهة
والا التبدل وتفرق هذا المتحرك الى غير النهاية ولا الى جهة معينة لانه لا يوجد
في غير المتناهي جهة وجهة ولانه ليس فيه فوق وتحت على انه لو تحرك الى طرف
دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح ولا يمكن ان يسكن لان سكونه في موضع ليس
اولى من سكونه في اخر فح يقال الخلاء لا يتوجه اليه المتحرك ولا يسكن فيه بالطبع
اذا وصل اليه وليس شيئا يتحرك منه المتحرك ليصل الى المنتهى كما علم مما ذكر
ومنتهى الحركة هو الذي يتوجه اليه المتحرك ليصل اليه واذا وصل اليه يسكن
فيه بالطبع والمتوسط هو الذي يتحرك فيه المتحرك ليصل الى المنتهى ويسكن فيه
فالخلاء ليس منتهى الحركة ولا متوسطا بين مبدئها ومنتهاها هاهنا واستدل ثانيا
في المتن السادس والستين بقلب دليلهم القائل بانه ان وجد حركة فيوجد
الخلاء لكن المقدم حق فكذا التالي بانه قال لو وجد حركة فلا يوجد الخلاء لكن
المقدم حق فكذا التالي واثبت الملازمة بما قال بعض الحكماء وقبله افلاطون
في مكالمة تماوس من ان الارض لا متحركة في وسط العالم لان نسبتها الى المحيط

اي جهات حتى توجد ايضا جهة معينة

الى المحيط على السوية من جميع الجهات فلو تحركت اليه من جهة لزم الترجيح بلا مرجح
لان حركتها منها اليه ليست اولى من حركتها من جهة اخرى اليه فهكذا القول
في المتحرك الموضوع في الخلاء فان الخلاء من حيث انه على صورة واحدة
دائما يكون بلا فرق وعلى حالة واحد من كل وجه فلو وضع فيه جسم قابل
الحركة لا يتحرك فيه لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيجب ان يسكن فيه ثم استدل
ثالثا بدليل اعم من الاول ياخذ فيه الحركة الطبيعية والقسرية فيه فقال
ان لم يكن في الخلاء حركة طبيعية ولا قسرية فظاهر انه لو كان حركة لم يكن خلاء
لكنه ليس في الخلاء حركة طبيعية ولا قسرية فظاهر انه لو كان حركة لم يكن خلاء
واثبت حقية المقدم بالنظر الى الحركة الطبيعية بان الحركة الطبيعية انما تكون
بعد ان تحقق انواع المكان لان ما يتحرك طبعا لا يتحرك الى اي مكان كان
بل الى اي مكان متعين كما ان النار انما تتحرك طبعا الى الفوق والتراب
الى الاسفل وليس في الخلاء نوع من انواع المكان اصلا فلا يتحرك بالطبع
جسم ما اليه ولان يوضح حقية المقدم كمال الايضاح قال الخلاء يمكن ان يؤخذ
من حيث انه غير متناه ومن حيث انه بعد ما فهو من حيث انه غير متناه لا يكون
فيه فوق ولا تحت ولا وسط لان الوسط انما يكون بالنسبة الى النهايات وليس
لغير المتناهي نهاية واذا لم يكن فيه وسط لا يكون فيه فوق ولا تحت لانهما انما
يكونان بالنسبة الى الوسط لان الفوق هو المكان البعيد من الوسط والتحت
هو المكان القريب اليه وايضا الخلاء من حيث انه بعد ما واحد بالصورة
لا يتميز شيء منه اصلا وكل ما يكون واحدا بالصورة ولا يتميز شيء منه اصلا
لا يكون فيه فوق ولا تحت فالخلاء من حيث انه بعد ما لا يكون فيه فوق
ولا تحت واذا لم يكن فيه فوق ولا تحت لا يكون فيه حركة طبيعية وايضا الخلاء
يرى ان يكون لاشياء واللاشيء ليس له نوع فليس له فوق وتحت واقسامها
فلا يتحرك فيه جسم طبعا ثم اثبت حقيته بالنظر الى الحركة القسرية بان
الحركة القسرية لا طبيعية وكل لا طبيعي مؤخر من الطبيعي لا يمكن ان يوجد بدونه
لان اللاطبيعي ليس الا عدول عما هو طبيعي ولا يمكن ان يوجد العدول
بدون المعدول عنه فالحركة القسرية مؤخرة من الطبيعية لا يمكن ان توجد
بدونها ولما لم يوجد في الخلاء حركة طبيعية كما علم لا يوجد فيه حركة قسرية ثم استنتج
من هذه وقال فاما لا يتحرك جسم ما اصلا واما ان تحرك كما هو الواقع لا يكون
خلاء ثم اخذ نوعا من انواع الحركة القسرية اعني حركة المرمي واستدل رابعا
بانه لو كان خلاء لما امكن ان يكون فيه حركة الرمي لان حركة الرمي انما يكون
اذا رمى احد جسما فاذا رماه يتحرك اما بمقابلة اطراف المتوسط كما قال
بعضهم او بدفعه الهواء المتوسط المدفوع من حركة الرامي كما يجيء في ثامن
الثمانية ولا جسم متوسطا في الخلاء فلا يكون فيه الرامي وذكر المص الاشياء

التي تحل او اقال في اخر المتن الثامن والستين لانه لا يكون في الخلاء الحمل
لو لم يكن ما يحل به وسنتكلم لهذه القضية في البحث واستخرج من هذه الاجسام
المرمية دليلا خامسا وقال لو تحركت هذه الاجسام المرمية في الخلاء يجب
ان تسكن في زمان ما لكن لما لم يكن في الخلاء نوع من انواع المكان لا يمكن
ان تسكن في موضع للزوم الترجيح بلا مرجح فاما ان لا تتحرك او ان تتحرك
الى غير النهاية ولا تسكن ابدا ان لم يمنعها مانع وهو لا يوجد في الخلاء فلا تتحرك
في الخلاء فلا يوجد ولما كان القدماء يقولون ان حركة بعض الاجسام في الهوا
اسهل من حركتها في الماء لان في الهواء تتوسط خلوات كبيرة وفي الماء صغيرة
فيعطي الهواء الجسم المتحرك مكانا بوجه اسهل من اعطاء الماء قابلهم المص
سا وسا بان الخلاء لما كان على صورة وحالة واحدة دائما فكل جزء من اجزائه
يعطي مكانا على التسوية فلا لم يمكن ان يتحرك الجسم ههنا اولى من حركته هناك
او يكون سكونه ههنا اولى من سكونه ههنا للزوم الترجيح بلا مرجح وبعد
ابطال الخلاء بالحركة شرع ان يبطله باحوالها اي سرعتها وبطئها وذكر
في المتن الحادي والسبعين دليلا قويا حاصله لو كان الحركة في الخلاء لكانت
لا في الزمان بل في الآن فلا تكون في الخلاء فان كانت الحركة موجودة
لا يكون الخلاء موجودا وقد كانوا يقولون ان كانت الحركة موجودة فالخلاء
موجود والمص بسط اولا مقدمة قائلة بان كون حركة اسرع او ابطأ من اخرى
ينشأ من سببين احدهما اختلاف المتحركات فانه اذا كان احد المتحركين اثقل
من اخر او كان احدهما مدورا والاخر مسطحا يكون حركة الاثقل كالاسرب
اسرع من حركة الخشب وحركة المدور اسرع من حركة المسطح والاخر اختلاف
المتوسطات وهو على وجهين احدهما اختلافها بالرقة والغلظ فان قابل
الحركة اذا تحرك لما وجب ان يفصل ويخرق الجسم المتوسط بين المبدا
والمنتهى يكون فصله وخرقه الرقيق واللطيف اسهل من فصله وخرقه الغليظ
والكثيف ويكون مدافعة الرقيق اياه اقل من مدافعة الغليظ فيكون الحركة
في المتوسط الرقيق اللطيف اسرع من الحركة في المتوسط الغليظ الكثيف والاخر
اختلاف حال المتوسط الواحد بعينه فان الجسم يتحرك في الهواء الساكن حركة
اسرع من حركته في الهواء المضطرب ويتحرك في الهواء المتحرك في مقابلة حركته
ابطأ من حركته في الساكن قال المص الجسم ينتقل انتقالا اسرع لسببين اما لان
الذي فيه الحركة اي المتوسط مختلف كالماء او التراب او الهواء او لان الذي
ينتقل مختلف لو كان المتحركات متغايرة لازدياد الثقل والخفة فالمتوسط سبب
لانه يمنع لا سيما الذي يتحرك على الخلاف ثم الساكن والذي لا يتخرق ولا يتكشف
يمنع منعا ازيد كالمتوسط الغليظ واستخرج من هذا ان نسبة الحركة الى الزمان
الذي تقع فيه في متوسط ومسافة بعينه او في متوسط اخر مساو بالكمية المتوسط

المتوسط الى المتوسط بحسب الرقة والغلظ والمدافعة حتى انه كان المتوسط
رقيقا ومدافعته قليلة بقدر ما تكون الحركة في زمان قليل بقدر رقته ومدافعته
وهذه القضية معلومة بالحس وبينه المص باسلوب الهندسة وقال ليكن ا
جسما متحركا في متوسط ب ومسافة وليكن هذا المتوسط جسما غليظا مثلا ماء
في زمان ج وليكن مقدار ساعة وليتحرك هذا المتحرك بعينه او ما يشابهه تمام
المشابهة في متوسط د ومسافة في زمان ه وليكن هذا المتوسط والمسافة مساويا
لب في المقدار وليكن ارق من ب اي الماء بانه يكون هواء مثلا فح يكون اقلية
زمان ه من زمان د بقدر كونه ارق من الماء بحيث لو كان رقة الهواء ضعف
رقة الماء يكون زمان ه نصف زمان ج مثلا لو كان هذا اي زمان ج مقدار ساعة
يكون ذلك اي زمان ه نصف ساعة ومنه يعلم ان النسبة في الازمنة الحركات يكون
بقدر نسبة رقة المسافة وغلظها وممانعتها ثم ذكر الصغرى وقال لكن ليس
للخلاء نسبة مع المسافة الملاء فليس للزمان الذي فرضت فيه الحركة في الخلاء
نسبة مع الزمان الذي يقع فيه الحركة في الملاء فيلزم ان يكون الحركة في الخلاء
لا في الزمان بل في الان واثبت انه لا يكون للخلاء نسبة مع الملاء بانه لو كان
للخلاء نسبة مع الملاء لا يمكن ان تكون الا نسبة الزائد على الناقص كالنقل
الماء يزيد في الغلظ على الهواء والهواء ناقص عنه فيه والعدد الرباعي يزيد
على الثلاثي بواحد والثلاثي ناقص عنه به ومثل هذه النسبة لكن لا يمكن
ان توجد في الخلاء بالنظر الى الملاء فلا يمكن ان يكون نسبة ما بينهما ويثبت
بطلان التالي بان كل ما يزيد على الاخر يتركب من الاخر ومما يزيد عليه ولما كان
ينحل كل شيء الى الاشياء التي تركب منها ينحل الزائد على الناقص والى ما زاد
به عليه مثل العدد الرباعي يزيد على الثلاثي بواحد فينحل الى الثلاثي والواحد
وينحل اليهما ولهذا قال الخط لا نقول يزيد على النقطة الا ان يكون مركبا
من النقط فلو كان بين الخلاء والملاء كالهواء مثلا نسبة لتركب الخلاء
من الهواء وما زاد به عليه او لتركب الهواء من الخلاء وما زاد به عليه و
التالي بديهي البطلان فليس بين الخلاء والملاء نسبة ما اصلا فليس نسبة ما
ايضا بين الزمان الذي وقعت الحركة فيه في الخلاء وبين الزمان الذي
وقعت الحركة فيه في الملاء فيلزم ان تكون الحركة المفروضة في الخلاء لا في الزمان
بل في الان واللازم باطل لان الحركة تدريجي بالذات فقط بل ولان لكل حركة
نسبة الى اخرى لا نهاية في الزمان ولكل زمان نسبة الى زمان اذا كان كل منهما
متناهيا ولما كان للخصم ان ينكر عدم وقوع النسبة بين الحركة الواقعة والحركة
في الملاء ويقول ان الحركة الواقعة في الخلاء تقع في الزمان نعم هذا الزمان
اقل من زمان وقوع الحركة في الملاء قابله المص بانه لو كانت الحركة الواقعة
في الخلاء والملاء متساويتين في السرعة والحال ان حال المتوسط تعلم من السرعة

والبطوء يلزم ان يكون حال الخلاء والملاء متحدة فيلزم ان لا يكون الخلاء خلاء ولا الملاء ملاء وفصل هذا بانه لو كانت بين الحركة الواقعة في الخلاء والواقعة في الملاء نسبة وكانت الحركة الواقعة في الخلاء واقعة في الزمان كالواقعة في الملاء فلتكن الحركة الواقعة في الخلاء واقعة في زمان معين المقدار مثلا في ربع ساعة ولتكن مسافتان متساويتان في المقدار بالخلاء ولتكن احديهما مملوة بجسم غليظ بدرجات ثلث من الغلظة والاخرى مملوة بجسم رقيق بثلث درجات من الرقة ثم ليقطع المتحرك المسافة المملوة بالجسم الغليظ بدرجات ثلث من الغلظة في ساعتين وليقطع هذا المتحرك ايضا او ما ساويه بالكلية المسافة المملوة بالجسم الرقيق بثلث درجات من الرقة في ساعة ولتكن مسافة اخرى مملوة بجسم ارق من الرقيق فيقطعها المتحرك في اقل من ساعة مثلا في ثلثة ارباع ساعة ثم نفرض مسافة اخرى مملوة بجسم ادق من هذا الارق فيقطعها المتحرك في اقل من ثلثة ارباع ساعة مثلا في نصف ساعة ثم نفرض مسافة اخرى مملوة بجسم ارق من الارق فيقطعها المتحرك في اقل من نصف ساعة مثلا في ربع ساعة فيلزم ان يتحرك المتحرك في الخلاء والملاء على السواء فيلزم ان لا يكون الخلاء خلاء ولا الملاء ملاء وبعد ان بين عدم امكان وجود الحركة في الخلاء باختلاف احوال المتوسطات الذي سبب لكون احدى الحركتين اسرع او ابطأ من الاخرى بين في المتن الرابع و السبعين عدمه ايضا من اختلاف المتحركات الذي هو سبب ايضا لكون احدى الحركتين اسرع او ابطأ من الاخرى بانا نرى ان الاجسام التي تتحرك بحركة اشد ويكون لها قوة اقوى على الحركة تتحرك في مسافة مساوية بحركة اسرع من حركة الاجسام المساوية لها في الاشكال لوجوب كون معلول العلة الاشد والاقوى اي الحركة اشد واسرع من معلول العلة الشديدة القوي لكن بطوء الحركة وسرعتها لا يمكن ان يكون في الخلاء فلا يمكن ان تكون فيه ويثبت عدم امكان بطاء الحركة و سرعتها في الخلاء بان الجسم الاثقل انما يتحرك من الاعلى الى الاسفل حركة اشد واسرع من الثقيل لان الاثقل يخرق ويقطع المسافة بثقله الاشد والازيد خرقا وقطعا اشد وازيد من خرق الثقيل وقطعه اياها والمتحرك في الخلاء لا يجد مسافة يخرقها ويقطعها بازيدية ثقله او نقصانه فيلزم ان يتحرك فيه الاثقل و الثقيل على السواء واحدة من السرعة والبطوء واللازم بط فكذا الملزوم ثم قال ان الواقع في الخلاء يخالف لما قال القدماء من انه ان كان حركة مكانية كان خلاء منفصل بالذات لانا قد اثبتنا انه ان كان حركة مكانية لم يكن خلاء منفصل بالذات ولو كان خلاء لم يكن حركة مكانية ثم بين من المتن الثامن و السبعين من حال الخلاء انه لا يوجد خلاء منفصل بالذات واثبته اولا من دلالة لفظه لانا لو لاحظنا الخلاء بالذات بلا حركة ما يظهر ان الخلاء الذي قال به القدماء خلاء حقا يعني ان الذي تدل عليه هذا اللفظ وما يدل عليه هو فراغ ولا شيء فيه

في الخارج ثم استدل بدليل مناقض لدليل اخر للقدماء الزاعمين انه لو لم يكن خلاء لداخل جسم جسما وهو بط بانه قال لو كان خلاء لداخل جسم جسما وهو بط واثبت الملازمة بانه لو وجد خلاء ووضع فيه جسم لوجد فيه معا مقادير كثيرة لم تتجنب ولم تتنح بعضها لتعطي الاخر مكانا وانما وجد معا مقادير كثيرة لم تتجنب ولم تتنح بعضها لتعطي الاخر مكانا داخل جسم جسما فلو وجد خلاء ووضع فيه جسم داخل جسم جسما ونور الكبرى بالمثال وقال انا نرى اذا وضع في الماء جسم خشبي مكعب مثلا يتجنب ويتنحى الماء بمقدار حجم المكعب فلا يدخل المكعب في الماء ولا الماء في المكعب وكذلك يتجنب ويتنحى الهواء اذا وضع فيه الجسم المذكور مثلا وان لم يكن تجنبه وتنحيه ظاهرا في الحس تجنب الماء وتنحيه لان الهواء كانه ليس بمحسوس وهكذا كلما انتقل جسم من مكان الى اخر يتجنب ويتنحى المتوسط اي المسافة الواقعة بين المبدأ والمنتهى بمقدار حجم الجسم المنتقل سواء انتقل الى الاعلى كالنار او الاسفل كالتراب او القدام او الخلف او اليمين او اليسار كما اذا وضع جسم ههنا او هناك ولو لم يتجنب ويتنحى المقادير لتعطي مكانا للمقادير الاخر لدخل الجسم في الجسم ولما كان الخلاء عند القائلين به ذا مقادير ثلثة لا زائلة لا متجنبة ولا متنحية لتعطي الجسم مكانا عند وروده فيه فلو وجد ووضع فيه جسم داخل جسم جسما ولما كان للخصم ان يقول لما كان الجسم المكعب المتمكن جسما طبيعيا متكيفا بكيفيات طبيعية كالثقل والخفة والحرارة واليبوسة او البرودة والرطوبة وغير هذه والماء ايضا جسما طبيعيا متكيفا بالبرودة والرطوبة الطبيعيتين وكذا الهواء متكيفا بالحرارة والرطوبة الطبيعيتين يجب ان يتجنب ويتنحى الماء او الهواء ليعطي الجسم المكعب الطبيعي المتكيف بكيفيات طبيعية مكانا لدفع تداخل الجسمين الطبيعيين الذي هو محال لكن الخلاء المقدر بمقادير ثلثة لما لم يكن متكيفا بكيفية ما طبيعية اصلا بل هو بعد فقط فلا يجب ان يتجنب ويتنحى ليعطي مكانا لما دخل فيه بل يقبله في نفسه ويتداخلان بلا لزوم امر باطل فان هذا التداخل جائز لانه ليس تداخل الجسمين الطبيعيين المتكيفين بالكيفيات الطبيعية والمستحيل ليس الا هذا اجاب المصنف بان الماء مثلا لا يتجنب ولا يتنحى ليتمكن بين نهاياته المكعب مثلا بسبب الكيفيات الطبيعية بل بسبب الابعاد والمقادير فان مقادير الاجسام وكيفياتها الطبيعية وان لم يمكن ان تتفارقا في الخارج لكنهما لما كانتا متغايرتين في الخارج بالذات يمكن ان يلاحظ كل منهما بدون الاخرى فلو لوحظ المكعب بكمه فقط مع قطع النظر عن كيفياته الطبيعية لا يقبل ثخنا ومقادير اخر ويأخذ بعدا مساويا ويكون في جزء مساو له من المكان والخلاء ولو سلم امكان عدم تجنب الثخنين وعدم تنحيهما وتداخلهما مرة لزم ان يمكن تداخل الف الف اجسام في خلاء صغير جدا لانه لما كان ثخنان كذلك فلم لا يكون كل واحد في ضمن واحد ثم استدل بما حاصله ان القدماء كانوا يزعمون في الخلاء ما يزعمون في المكان

لان المكان عندهم كان مسافة ذات ابعاد ثلثة ممتلئة بالجسم والخلاء مسافة
ذات ابعاد ثلثة لاممتلئة بالجسم فليس بينهما فرق الا بالامتلاء بالجسم
وعدمه وبعدما مهد هذا قال فاذا ورد الجسم في الخلاء فاما تزول
مقاديره واما تنجذب وتنتحي لاعطاء الجسم مكانا واما لاتزول ولاتنجذب
ولاتنتحي بل تبقى على حالها الاولى فان كان الثالث فتداخل مقادير الجسم
والخلاء وتداخل المقادير مستحيل وان كان الاول او الثاني فما قالوا
من ان الخلاء مسافة ذات ابعاد ثلثة فاسد وبهذا الدليل يثبت عدم
كون المكان بعدا ذا مقادير ثلثة لانه لو زالت مقاديره او تجذب
وتحنت لاعطاء الجسم مكانا يلزم ان لايكون مكان الجسم الامقاديره
وان بقيت على حالها يلزم التداخل ثم قال في المتن الثامن والسبعين مبطلا
لما قال انكساغورس من ان فوق العالم خلاء لايتناهى لوكان فوق
العالم خلاء غير متناه لوجدنا في هذا العالم علامة منه لانا لانقدر ان
نبحث عن الاشياء التي لايوصلنا الى علمها الحس لكنا لم نجد في هذا العالم
علامة منه لان الهواء الذي زعم البعض انه خلاء جسم محسوس باللمس
كما بين سابقا وان لم يبصر لعدم كونه ملونا الفصل التاسع في اثبات ان
الخلاء لايوجد بين الاجسام مختلطا بها واقتصار المتن التاسع والسبعين
الى السادس والثمانين لما فرغ من ابطال ما ذهب اليه بعض القدماء من ان الخلاء
موجود في الخارج منفصلا بالذات عن الاجسام شرع ان يبطل ما ذهب
اليه بعض اخر من انه موجود لامنفصلا عنها بالذات بل مختلطا معها متخللا بينها
فذكر اولا دليلهم عليه ثم بين عدم وجوده ثم ردّ دليلهم عليه فقال زعم
بعض القدماء ان الخلاء ظاهر الوجود من التخلخل والتكاثف لانه لو لم يكن
تكاثف لما اجتمعت الاجسام ولم تتضايقت لان التكاثف يكون اذا
اجتمعت وتضايقت اجزاؤها ولو لم يكن تخلخل لما انبسطت وما انفصلت
لان التخلخل يكون اذا انبسطت وانفصلت اجزاؤها ومن هذا يمكن ان يستدل
هكذا اذا اجتمعت اجزاء الاجسام القابلة للتكاثف وتزاحمت فلا يخلو
اما ان تذهب الى خلاء منتشر ومتخلل بينها وتسكن فيها او تذهب الى اجزاء
اخر وتسكن فيها فان كان الاول ثبت المط وان كان الثاني يلزم تداخل
الاجسام وهو مح واذا انبسطت اجزاء الاجسام القابلة للتخلخل وانفصلت
كانت لم تكن اولا داخلة في اجزاء اخر والا لتداخل الاجسام وهو محال
فكانت اولا في بعض الخلوات ثم خرجت عنها وبقيت تلك الخلوات خالية
عنها بينها لكنهم على ما نقل عنهم المص في المتن التاسع والعشرين استدلوا هكذا
ان تكاثفت اجزاء الاجسام اجتمعت وتزاحمت وان اجتمعت وتزاحمت
فاما ان تذهب الى خلاء منتشر ومتخلل بينها وتسكن فيها او تذهب الى اجزاء

اجزاء وتسكن فيها فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني يلزم تداخل
الاجسام وان لم تتكاثف لاتجتمع ولاتتزاحم فيلزم اما ان لايتحرك جسم ما
اصلا وان تحرك ان يتحرك مجموع اجسام العالم ويتموج واللازم بشقيه
باطل قطعا فكذا الملزوم واثبتوا الملازمة بالنظر الى الشق الاول بانه لو لم تجتمع
الجسم المتوسط ولم تتزاحم اجزاؤه في الخلاء بل كان على حاله الاولى اذا
تصدى ان يتحرك فيه جسم اخر لايمكن ان يتحرك فيه والالزم التداخل
واثبتوها بالنظر الى الشق الثاني بانه لو تحرك الجسم المتوسط لاعطاء
الجسم المتصدي الى الحركة مكانا يجب ان يدفع الجسم القريب منه والقريب
القريب منه وهكذا الى جسم هو نهاية وحد للاجسام ويجب ان يدفع
هو الى خارج العالم كما ان امواج تدفع بعضها بعضا الى الساحل وخارجه
ولما كان يوجد في العالم حركات متضادة كثيرة يلزم ان يتحرك مجموع العالم
الى جهات كثيرة متضادة وهو بين الاستحالة والى هذين اللازمين الباطلين
اشار المص بقوله اما ان لايوجد حركة اصلا ويتموج مجموع العالم كما قال
زنتوس ثم قالوا ولم يكن اجتماع اجزاء الاجسام وتزاحمها في الخلوات
الموجودة بينها يلزم اذا تحرك جسم بالاستحالة او التكون والفساد
كما اذا استحيل الهواء او صار الماء هواء ان لايغاير حجم المستحال اليه
حجم المستحيل وحجم المتكون حجم الفاسد واللازم خلاف الواقع
لان حجم الهواء المستحيل اكبر من حجمه قبل ان يستحيل وكذلك حجم الهواء
المتكون اكبر من حجم الماء الفاسد وايضا يلزم اذا صار ماء قليل هواء في موضع
ان يصير هواء بقدر الماء ماء في موضع اخر لئلا يكون في طرف من اطراف
العالم خلاء او تداخل الاجسام ثم قالوا ظهر من هذه الادلة ان الخلاء موجود
ومتخلل بين الاجسام مخلوط معها ورد المص هذا الرأي ايضا لكن ذكر
اولا وجهين للخلاء كان القدماء يضعونه على هذين الوجهين فان بعضهم كذيمقراطيس
ولوقيبوس وابيقورس واتباعهم وضعوا خلاء كليا منفصلا غير متناه تتحرك
فيه الجسيمات الصغيرة اللامنقسمة دائما واذا اجتمعت هذه الجسيمات
وحصل من اجتماعها جسم يتخلل بينه بعض خلوات من الخلاء الكل ولهذا
كان مبادي الاجسام المركبة عندهم الجسيمات الصغيرة والخلاء كما قال
المص في المتن الحادي والاربعين من اول الثمانية ثم رد المص هذا الرأي
بان وضع الخلاء في الاجسام على هذا الوجه ليس الا وضعه منفصلا وقد عرفت
بطلانه انفا مع ان هذا الخلاء لايجدي نفعا في التكاثف الذي نشأ منه الكلام
السابق منه وزعم بعضهم ان الخلاء بعض خلوات صغيرة موجودة ومتخللة
في الاجسام كالمسامات غير مملوءة بجسم ما قال في المتن الحادي والثمانين
وهذا الخلاء قليل الاستحالة ورده بان مثل هذا الخلاء لايكون سببا الا

للحركة الى الفوق لكونه سببا للخفة لان كل جسم يكون بين اجزائه مثل
هذا الخلاء متخلخل وكل متخلخل خفيف ولهذا يقال النار خفيف وكل
خفيف انما يتحرك الى الفوق فكل جسم يكون بين اجزائه مثل هذا
الخلاء انما يتحرك الى الفوق واذا كان كذلك لا يكون سببا الا للحركة
الى الفوق وبانه مثل هذا الخلاء لا يكون مسافة ومتوسطا بين المبداء
والمنتهى يتحرك فيه الجسم بل يكون علة فاعلية لها بوجه به يكون الهواء
المنفوخ في الزق علة لان يكون الزق على الماء وهذا مخالف لمقصودهم
لانهم انما وضعوه ليكون متوسطا بين مبداء الحركة ومنتهاها ومسافة
يمكن ان يتحرك فيها الجسم ليصل الى المنتهى وايضا انه كان الخلاء
لا موجودا فلا يمكن ان يكون علة وبانه لو سلم انه علة للحركة الى الفوق
فاى شئ يجعلونه علة للحركة الى الاسفل لان الثقيل كثيف فلا يوجد فرجه
خلاء فاذا لم يكن الخلاء سبب الحركة الى الاسفل بل طبيعة اخرى اى الثقل
فلم لا يكون ايضا طبيعة اخرى سوى الخلاء سبب الحركة الى الفوق و
ولانه لو كانت الخفة في الاجسام بسبب الخلاء بحيث لو كان كثيرا كان خفتها
كذلك كثيرة وحركتها الى الفوق سريعا يجب ان يكون الخلاء نفسه
اخف واسرع حركة الى الفوق وهو بط لانه قد بين انه لا يمكن الحركة
في الخلاء فلا يمكن ان يتحرك هو ايضا بالطريق الاولى ولانه لو تحرك
لكان له مناسبة مع الملاء واللازم بط فكذا الملزوم وظهر من هذا
ان هذا الراى بط ثم شرع ان يرد الدليل المذكور في اول الفصل المقام
لاثبات الخلاء المبثوث المتخلل بين الاجسام ولما كان حاصله ان التخلخل
والتكاثف انما يوجدان بسبب الخلاء سوى ان يبين السبب الذى يوجدان
به من غير خلاء لكن كرر اولا في المتن الثالث والثمانين هذا الدليل فقال
لو لم يكن التخلخل والتكاثف بالخلاء المبثوث والمتخلل في الاجسام يلزم
اما ان لا يوجد حركة او يتحرك ويتموج مجموع اجسام العالم بحركة جسم ما
ويلزم ايضا ان يحفظ تحن واحد بعينه عند تكون الاجسام واستحالتها
وان يصير هواء ماء في موضع ان صار ماء هواء في موضع اخر ليكون مجموع
تحن العالم على السوية لكن لما كان لا احد ان يقول هذا الدليل ناقص لان
بعض الاجسام تتحرك بالاستدارة بلا تخلخل المتوسط وتكاثفه لان
المتحرك بمثل هذه الحركة يدور في موضعه ولا يخرج عنه حتى يحتاج ان يدفع
جسما اخر دفعه المص بان هذا لا يرفع الدليل المذكور فان مراد المستدل
من الحركة المذكورة فيه هو الحركة المستقيمة ثم شرع ان يبين من رايه باى
وجه يوجد التخلخل والتكاثف فقدم اربع مقدمات ثم ذكر الوجه الذى
به يوجد التخلخل والتكاثف ولما كانت المقدمات مبينة في اول الثمانية و

وكتاب الكون والفساد قال فقد قيل لك من الموضوعات والمقدمة الاولى
هى ان مادة الاضداد كمادة الحرارة والبرودة المتضادتين وسائر الطبيعيات
المتضادة واحدة يريد من المادة الموضوع الذى مثل الهيولى الاولى التى هى
موضوع اول للتبدل الجوهرى وللاجسام المركبة التى هى موضوعات للتبدل
العرضى لانه موضوع المتضادات واحد في كل واحد منهما الثانية هو ان
كل ما صار بالفعل حصل مما كان اولا بالقوة ولهذا ليس حصل شئ بالفعل الا
اخراج الفاعل اياه اليه بعد ما كان اولا في القوة كما يصير الماء هواء مما كان
اولا هواء بالقوة ويصير حارا بالفعل مما كان اولا حارا بالقوة والثالثة
هو ان المادة ليست منفصلة عن الاضداد بحيث تكون موجودة في الخارج
بلا واحد منها بل توجد دائما مع واحدة منها لكن مغاير لكل واحدة منها
بالماهية والحد الرابعة ان المادة والموضوع كما انه واحد بالعدد بالنظر
الى الثانية لان كل واحد منهما من عوارضه فكما يصير البارد حارا وبالعكس
واليابس رطبا وبالعكس كذلك يصير الاسود ابيض وبالعكس والمر
حلوا وبالعكس ثم اجرى هذه الحال في التخلخل والتكاثف وقال ومادة
الجسم الكبير والصغير واحدة يريد ان مادة الجسم المتخلخل والمتكاثف واحدة
وبعد تمهيد هذا بين وجه التخلخل والتكاثف بانه قال مادة الاضداد
واحدة فكما اذا صار الماء هواء لا يصير لانضمام امر الى الماء من الخارج بل
لانه ما كان هواء بالقوة صار هواء بالفعل فكذلك اذا صار المتخلخل متكاثفا
لا يصير متكاثفا لانضمام شئ اليه من الخارج بل لانه ما كان متكاثفا بالقوة
صار متكاثفا بالفعل وكما انه اذا صار البارد حارا لا تصير مادة البارد حارة
لانضمام الحرارة اليها من الخارج بل تصير حارة بالفعل باخراج الفاعل الحرارة
منها بعد كونها حارة بالقوة واذا صار الحار الضعيف حارا شديدا لا يصير
كذا لانضمام شئ من الخارج الى مادته بل لاخراج الفاعل ما هو في قوة مادته
الى الفعل فكذلك لاحظ في المتكاثف والمتخلخل ومن هذا يعرف الفرق بين
التخلخل والتكاثف على راى المص الغير الواضع للخلاء وبينهما على راى القدماء
الواضعين له لان التكاثف يحصل على رايهم بمجئ شئ من الخارج لان اجزاء
الجسم القابل للتكاثف الكائنة في خارج خلواته تجئ الى هذه الخلوات
وتنوب عنها ويحصل التخلخل على رايهم بعكس التكاثف فان اجزاء الجسم
القابل للتخلخل تتباعد من الخلوات وتتقارب الى سطح الجسم وهما يحصلان
على راى المص لا بالمجئ والتباعد بل بخروج ما كان بالقوة الى الفعل ولان
موضوع التخلخل والتكاثف لا يتبدل على راى المص بالنظر الى بعض اجزائه
كذا وكذا وبالنظر الى بعض اخر لا بل يتبدل كله وتتبدل اجزاؤه على السواء
ولا يتبدل اجزاء الموضوع على السواء على رايهم وسبب هذا ظاهر فان

الكيفيات الاول كذلك واحد بالنظر

بهذه التبدلات تكون على رأي المص لانه ينتقل الموضوع من القوة الى الفعل ومجموع الموضوع بحسب جميع اجزائه يكون بالقوة على السوية ولا يكون بعض اجزائه كذا دون بعض فيجب ان يكون كله ايضا بالفعل واما على رأي القدماء فموضوعها ليس على نمط واحد بل بعض اجزائه ملاء وبعضها خلاء فلا يتبدل كله ومجموع اجزائه على السوية وكون كل الموضوع ومجموع اجزائه متبدلا على السوية ظاهر فيما اذا صار الماء البارد حارا او الحار الضعيف شديدا لان الماء الحار مثلا ليس بعض اجزائه حارا في درجات ثلث وبعضها اكثر او اقل منها بل جميع اجزائه حارة على السوية وعلى نمط واحد ثم تصير حارة بدرجات ست او ازيد واوضح المص هذا بمثال الشكل المستدير الذي يفعل تارة صغيرا من الكبير وتارة كبيرا من الصغير كما يجعل صانع البرميل مناطق البرميل كذلك اذا ربط البرميل بها فانه قد يضيق منطقة وقد يوسعها لانه لا يعوج بعض اجزائها دون بعض بل اذا صيرها صغيرا من الكبير زاد اعوجاجها كذلك لان انحناء محيط الدائرة الكبيرة اقل من انحناء محيط الصغيرة ولا يكون الانحناء الاصغر والاكبر بمجيء شيء او ذهابه من الخارج بل يكون لكون المنطقة قابلة لهما وعلى هذا قس التخلخل والتكاثف فانهما لا يكونان من مجيء شيء او ذهابه من الخارج بل لكون الجسم قابلا لان يكون كذا ولما ذكر المص هذا المثال في المتن الخامس والثمانين ولم يوجد هذا المتن في بعض النسخ اليونانية قال بعضهم ان هذا المتن ليس من كلام المص بل من الموضوعات عليه ولم يشرحه اكثر الشراح وذكر في هذا مثالا اخر هو ان مجموع شعلة النار حارة وبيضاء او صفراء وليس بعض اجزائها حارة دون البعض ومجموعها تتبدل الى شيء اخر ثم ذكر خاصتين للاجسام المتخلخلة وهما الخفة واللين وخاصتين للمتكاثفة وهما الثقل والصلابة وهي قد تتخلف كما في الآنك والحديد فان الآنك اثقل من الحديد والين منه ثم قال في المتن السادس والثمانين وقد بين على هذا الوجه كيف يوجد الخلاء وكيف لا يوجد **بحث واحد في الخلاء** قال الشارح قد سمعت ما قال القدماء والمص للخلاء فاستمع ما قال له متكلمو النصارى الذين يبحثون عن الاشياء التي يمكن ان يوجد بالقوة الطبيعية ويفتشون الاشياء التي لا يمكن ان يوجد بالقوى الالهية والملكية والجنية ثم يبحثون بحثا فرضيا قائلين لو كان موجودا هل يمكن ان يقع فيه الحركة ام لا وفي هذا البحث فصول ثلثة **الفصل الاول في ان الخلاء المقول بالحقيقة هل هو موجود او لا وهل يمكن ان يوجد بالقوة الطبيعية ام لا** قال انما قلنا المقول بالحقيقة لان الخلاء يمكن ان يؤخذ على وجهين احدهما ان يؤخذ مجازا وسلبيا وهو الخلاء الذي ليس جسما اصلا لا حاويا ولا محويا وهو الذي قال البعض انه

على نمط واحد واذا صيرها كبيرا منه الصغير تنقص اعوجاجها صح

ان الخلاء الماخوذ كذلك لا يدل على امر وجودي لا مادي ولا صوري وهذا الخلاء يصدق على الفضاء والبعد الموهوم فوق العالم وعلى الفضاء والبعد الذي كان قبل ان يخلق العالم ثم خلق فيه كما ذهب اليه اهل الملل قال ابن رشد في شرح المتن السادس من هذا الكتاب وشرح المتن الثاني والتسعين من اول الافلاك زعم متكلمو شريعتنا ان المعقول الاول هو الخلاء وهذا ضروري لمن قال العالم حدث بعد ان لم يكن وهذا قول بان الخلاء موجود والاخر ان يؤخذ حقيقة وعدميا وهو البعد الكائن بين نهايات الجسم الحاوي لو لم يحويه جسم ما اصلا كما لو لم يكن في جوف هذه الجرة مثلا جسم ما اصلا وان كان فيه جوهر روحاني كالملك او النفس وجوهر مادي مجرد عن الكم لانه لا يملأ جوفها الا الجسم وبحثنا ههنا انما هو عن هذا الخلاء المقول حقيقة الذي عرفه المص بانه مكان عديم الجسم فقوله مكان بمنزلة الجنس والعلة المادية له لانه اعم من الخلاء لانه لو وضع في الخلاء جسم يصير مكانا ممتلئا وقوله عديم الجسم قائم مقام الفصل والعلة الصورية له ودال على شيئين احدهما مادي وهو المكان المدلول عليه بضمير العديم الراجع اليه وهو سطح الجسم الحاوي والاخر صوري وهو عدم الجسم والمكان المادي في الخلاء امر موجود لا ممتلئ بالفعل قابل لان يمتلئ والى هذا المعنى اشار المص في المتن الحادي والستين بقوله ولهذا يرى ان يكون الخلاء امرا موجودا لان المكان موجود فالخلاء موجود مادة واما صورة فليس بموجود بالفعل فانه عدم الجسم وبهذا المعنى سماه في مواضع عديدة لا موجودا قال الشارح واذا تمهد هذا فنقول الخلاء الملحوظ حقيقة لا يوجد في الخارج ولا يمكن ان يوجد بقوة من قوى طبيعية اصلا لانه لو جذبنا بالفم الهواء الكائن في جوف القصب المجوف الكائن احد طرفيه في فمنا والاخر في الماء يصعد الماء الى الفوق لئلا يكون في جوف القصب خلاء ولانه يوجد عند بائعي الخمر آلة نحاسية مجوفة على شكل ضلعي مثلث اذا ادخل احد ضلعيها في ثقبة البرميل المملو بالخمر واخرج الهواء من فم الضلع الخارج تصعد الخمر من جوف الضلع الداخل في البرميل وتخرج من فم الضلع الخارج الى ان يتوسط الهواء بين سطح الخمر الباقي وفم الضلع الداخل وهذا انما يكون لئلا يوجد الخلاء في جوف الآلة المذكورة المخرج منه الهواء ولانه اذا سخن قارورة ضيق الراس والفم تسخينا شديدا ووضع فمها على الماء يصعد الماء الى جوفها وهذا انما يكون لان الهواء الكائن في القارورة خرج اكثره وتخلخل اقله بالتسخين فاذا وضع فمها على الماء يتبرد الهواء المتخلخل ببرودة الهواء فيتكاثف قليلا فيكون في جوفها خلاء فيصعد الماء اليه وكذا اذا سخن المحجم بحرق الاصطبة في جوفه ووضع على بدن الانسان يصعد لحمه الى جوف المحجم وهذا انما يكون لان الهواء الكائن في جوفه

نحو الكثرة وتخلخل اقلّه بالتسخين فاذا وضع فمه يتبرد الهواء المتخلخل فيه برودة
الهواء الخارج المحيط به فيتكاثف فلئلا يكون في جوفه خلاء يصعد اللحم اليه
ولانه اذا انسدّ الثقبة العليا من ساعة الماء انسدادا شديدا بحيث لا يمكن
ان يدخل منه هواء فيها وفتحت ثقبتها السفلى فلئلا يقع خلاء في جوفها لا يسيل
الماء منها ولو كشفت ثقبتها العليا يسيل من السفلى في الحال ولانه لو كان قدما المنفاخ
غير مفتوحين وسد ثقبته التي يدخل منها الهواء في جوفه سدا شديدا بحيث
لا يمكن ان يدخل منها الهواء ولا من موضع اخر هواء لا ينفتح قدماه بقوتنا و
ذلك انما يكون كذلك لئلا يكون في جوفه خلاء فعلم من هذا ان الخلاء لا يوجد
في الخارج ولا يمكن ان يوجد بقوة من القوى الطبيعية وتنفر الطبيعيات عن وجوده
وذكروا في تنفرها عنه اسبابا كثيرة لكن الانفع منها اولى من سايرها احدها
هو ارتباط هذا العالم السفلي بالعالم العلوي وتوقفه عليه لان هذا العالم
على ما قال المص في الفصل الثاني من اول الافلاك متصل بالحركات الفلكية
بحيث ينتظم قوته منها انتهى فلو وجد الخلاء لما ارتبط به وما توقف عليه
لانه لا يمكن ان ينتقل قوة الافلاك وتاثيرها منه الى هذا العالم ولهذا رد
المص في المتن الرابع والسبعين من ثاني النفس على ذيموقراطيس القائل بانه لو كان
الخلاء متوسطا بين العين والشيء القابل للرؤية لرايناه ولو كان صغيرا
جدا وبعيدا غاية البعد كما لو كان نملة في الفلك وكان المتوسط بينها وبيننا
خلاء لرايناها عيانا بان هذا مستحيل لان الابصار وكل احساس انما يكون
بكون القوة الحاسة منفعلة فلو وجد خلاء بين القوة الباصرة وقابل الابصار
لما كانت القوة الباصرة منفعلة لانها انما تكون منفعلة بفعل صورة قابل الابصار
الملونة المنعكسة فيها منه واذا وجد بينهما خلاء لا يمكن ان ينعكس منه اليها
فلا يمكن ان يبصر شيء كبير قريب فضلا ان يرى النملة الصغيرة البعيدة جدا
عيانا والاخر هو كمال مجموع العالم الجسماني الذي يسعى لحصوله مجموع الاجسام
الطبيعية لحصوله وكماله هو ان يكون كلا تاما باجتماع اجزائه واتصال بعضها
مع البعض حتى لو لم يكن مجتمعة ومتواصلة في موضع ما بل منفصلة لم يكن مجموع
العالم الجسماني كاملا تاما فلو تخلل بين اجزائه خلاء لكانت متفرقة لا متواصلة
فلما كان يسعى جميع الاجسام الطبيعية بالطبع لكمال بناء العالم وتمامه لانه
هو الخير المشترك والخير المشترك حسن غاية الحسن والنهي على ما قال المص
في الفصل الثاني من اول الاخلاق يرى اوفق للعقل والحكمة ان يقصد ويشفق
بالطبع جميع الاجسام الطبيعية لان لا يكون بينها خلاء اصلا فبما ذكرنا علم ان
الخلاء لا يوجد في الخارج ولا يمكن ان يوجد بقوة من القوى الطبيعية وتنفر
الطبيعيات عن وجوده لكن يرد عند عدم الخلاء سؤالان احدهما هو
انه اذا صعدت الاجسام الطبيعية الثقيلة او هبطت الخفيفة لئلا يتخلل الخلاء

الخلاء لا يخلو اما ان يكون هذان الفعلان اي الصعود والهبوط طبيعيين لهما
او قسريين لكنهما ليسا طبيعيين لان حركة كل جسم بسيط واحد فقط كما برهن
عليه المص في اول الافلاك وحركة الاجسام الثقيلة تكون الى الاسفل بالطبع
وحركة الخفيفة الى الاعلى بالطبع فلا تكون نحو صعود الثقيلة طبيعيا لها وهبوط
الخفيفة طبيعيا لها ولا قسريين لان الاجسام الطبيعية المذكورة اذا صعدت
او هبطت لا تصعد ولا تهبط بقسر مبدا خارجي بل من انفسها كما يرى في الماء
الصاعد ويجاب عنه بان الاجسام الطبيعية تلاحظ على وجهين اي من حيث
انها اجسام جزئية ذوات طبايع وميول جزئية مثلا من حيث ان الماء
ثقيل مضاف والنار خفيف مطلق ومن حيث انها اجزاء للعالم مرتبة كل ساعية
بالطبع لكماله والماء الملحوظ بالوجه الاول يكون صعوده قسريا لانه يكون
بخلاف طبعه وميله الجزئي والملحوظ بالوجه الثاني يكون صعوده طبيعيا لان
حركة كل جزء الكائنة لكمال الكل طبيعية لانه انما يسعى له وكمال الكل يقتضي
ان لا يكون فيه خلاء اصلا والاخر هو انه اي شيء يكون فاعلا لهذه الافعال
مثلا اذا صعد الماء لئلا يقع الخلاء اي شيء يكون علة فاعلية للصعود وقال الشر
اجابوا عن هذا باجوبة كثيرة متخالفة لكني اظن ان احد العلل الفاعلية لهذه
الافعال هو الجاذب للجسم عن مكانه الطبيعي الذي لو لم يجئ اليه جسم اخر
يلزم وجود الخلاء كالماص للهواء من جوف القصب فانه يصعد الماء ايضا
بمصه لان الاجسام الطبيعية وان كانت متغايرة ومتخالفة طبعا لكنها
لما كانت متلاصقة كما قال المص في الفصل الثاني من الاخلاق فمن مص الهواء
من القصب بمص الماء المتصل به بهذا المص ايضا وثانيها هو اتفاق الاجسام
الطبيعية بحيث ينفعل بعضها من بعض وتتعاون لحفظ كمال مجموع العالم
الجسماني وثالثها هو الميل الطبيعي لجميع الاجسام بالنظر الى مجموع العالم الجسماني
من حيث ان جميعها تسعى لحصول كماله وكون المجموع متلاصق الاجزاء
بلا تخلل خلاء فما **ذكر بعض الادلة الموردة لاثبات الخلاء وردها** استدل
عليه اولا بانه لو امتلأ وعاء بماء متسخن وسد فمه بحيث لا يمكن ان يدخل
فيه هواء ووضع وقت الشتاء في موضع بارد غاية البرودة يتكاثف
ويتجمد الماء فيه ويبقى بينه والسطح المقعر من الاناء خلاء واجاب بعضهم
بان الماء الموضوع في الوعاء المذكور لا يمكن ان يتجمد لئلا يقع الخلاء لكن هذا
الجواب مخالف للتجربة وبعضهم بانه لو فعل كذا ينكسر الوعاء ورد بان
الوعاء اذا كان من مادة صلبة كالنحاس والحديد لا ينكسر فينبغي ان يجاب
بانه وان تكاثف وانجمد الماء فيه لكنه يخرج من الماء المتسخن بخار رقيق
كالهواء ويتخلل بين الماء المنجمد وسطح الوعاء المقعر لئلا يقع خلاء بينهما كما
يكون الحال كذلك في البيض فانها اذا طبخت في الماء المتسخن تسخنا شديدا

يخرج من بياضها بخار رقيق ابيض ساكن بين بياضها وقشورها ويطبخ من طبخها وهو الجلد الرقيق الواقع بين بياضها وقشورها وثانيا بانه اذا كان لوحان متساويان املسان مستويان بحيث اذا وضع احدهما على الاخر او على سطح الماء يتصلان ولا يبقى بينهما هواء اصلا فاذا رفع احدهما عن الاخر والماء مع جميع اجزائه دفعة توجد بين وسطي سطحي اللوحين او اللوح والماء خلاء لا اقل من زمان قليل لان الهواء لا يمكن ان يجي بين جميع اجزاء السطحين دفعة اذا رفع احد اللوحين من الاخر والماء لا يقال لا يمكن ان يرفع اللوح مع جميع اجزائه دفعة بل انما يمكن ان يرفع اولا طرف من اطرافه فيدخل في الحال بين المرفوع والمرفوع عنه هواء فلا يوجد بينهما خلاء لانا نقول اذا رفع طرف من اطرافه ترفع جميع اطرافه واجزائه معا لانها متصلة فقبل ان يجي الهواء بين وسطيهما يوجد الخلاء بينهما ولو في زمان قليل لان رفع اللوح آني ومجي الهواء بينهما زماني لانه حركة والحركة لا تكون الا في الزمان ويجاب بانا لا نسلم ان يوجد لوحان متساويان املسان مستويان بحيث اذا وضع احدهما على الاخر يتصلان ولا يبقى بينهما هواء بل يبقى بينهما هواء قليل ولو سلم وجودهما بان يصنعا ببعض الالات الهندسية متساويين املسين مستويين بحيث اذا وضع احدهما على الاخر او سطح الماء يتصلان ولا يبقى بينهما هواء اصلا فنقول لا نسلم انه يمكن ان يرفع احد اللوحين عن الاخر او الماء مع جميع اجزائه حتى يلزم منه ان يوجد بين المرفوع والمرفوع عنه خلاء بل يجب ان يرفع من طرف واحد ورفع الكل يكون تدريجيا فيدخل الهواء من الاطراف بينهما فلا يوجد بينهما خلاء ولو سلم انه يمكن ان يرفع احدهما مع جميع اجزائه بان ربط في حاق وسطه حبل فرفع ولكن لا نسلم انه يمكن دفعة اذ الرفع حركة وهي ليست بدفعية بل تدريجية على انه اذا رفع عن سطح الماء يرفع الماء معه الى ان يتوسط بينهما هواء واذا توسط يسقط الماء وثالثا بانه اذا كان نار ثلثون شبرا ومكانها ايضا كذلك وانقلب الى التراب بناء على جواز انقلاب بعض العناصر الى بعض اخر وان لم يكن بينهما مجاورة ومناسبة يكون التراب بمقدار شبر لما اشتهر بينهم من ان قطعة من التراب اذا انقلبت الماء يكون مقدار الماء عشرة امثال قطعة التراب المنقلب واذا انقلبت قطعة من الماء الى الهواء يكون مقدار الهواء عشرة امثال مقدار قطعة الماء المنقلب واذا انقلبت قطعة من الهواء الى النار يكون مقدار النار عشرة امثال مقدار الهواء المنقلب وانقلاب النار الى التراب لما كان فسادا للنار وكونا للتراب يكون في آن فيكون المكان الذي كان مقداره ثلثين شبرا شبرا واحدا في آن فيوجد في مقدار فضاء تسعة وتسعين شبرا خلاء ولو في زمان قليل لانه ليس فيه تراب لانه انما ملأ شبرا واحدا من المكان

من المكان وليس فيه نار لانها فسدت وليس فيه ماء ولا هواء لانهما انما يمكن ان يدخلان فيه بالحركة وهي لا تكون الا في الزمان وفساد النار وكونها ترابا كان في الآن واجيب بان العناصر اذا انقلب بعضها الى بعض تنفعل اولا بكيفية العنصر الذي تنقلب اليه وتوافق بوجه ما بطبيعته لان التكون والفساد انما يكونان بين الضدين بان يغلب طبيعة احدهما على طبيعة الذي سيفسد فيحوله الى نفسه فاذا اقتضى ان تنقلب النار الى التراب يجب ان تتكاثف اولا بقدر ما تحمل طبعها وكذلك يجب ان يتخلخل التراب بقدر ما تحمل طبعه فعند انقلاب النار الى التراب تتطابق العناصر تطابقا لا يمكن ان يبقى مسافة خالية بينها اصلا **الفصل الثاني في انه لو وجد خلاء لا يمكن ان يوجد فيه حركة ام لا** اختلف فيه فذهب سمبليقيوس وابن رشد ويرنيس و ثوماس جبانس وآلزيش وبائذنس وبعض آخر الى انه لا يمكن اكم واختلف هولاء فقال بعض منهم لا يمكن ان يوجد فيه حركة ما اصلا وقال بعضهم لا يمكن ان يوجد فيه الحركة الطبيعية للاجسام الثقيلة والخفيفة فقط وقال بعضهم لا يمكن ان يوجد فيه الحركة المكانية فقط وذهب يحيى النحوي وثوماس اقويناس وسقوتوس ورهابين قونمبر جنيسس ورهابين قونمبلنستر واورنسس وزويس وماسترييش وآرياقا واويد واكثر الشراح الى انه يمكن قال الشارح وان اردنا ان نعلم هذا الامر المشكل المختلف فيه ينبغي لنا ان نفحص جميع انواع الحركة فنقول اولا لو وجد خلاء ووضع فيه جسم محول ومنقلب كالنار ووضع عليه خشبة متصلة بها يمكن ان يكون في هذا الخلاء استحالة وكون وفساد لانه ان وضع وحفظ فيه نار ووضع عليها خشبة بلا واسطة تحرق النار الخشبة لان النار الكائنة في الخلاء تسعى بطبعها سعيا شديدا لان تملاء الخلاء بقدر قوتها وهي لا تملاءه الا باحراقها وجعلها نارا مثلها فانها اذا احرقها تتخلخل الخشبة وتصير مقدارها اكبر من مقدارها حال كونها خشبة واذا احرقتها تستحيل الخشبة من البرودة الى السخونة فتفسد فتصير نارا جديدة وانا اقول ان وضع جسم في الخلاء انما يكون بحركة فيه لبعد امكانها ولو قسرا ومكان حركة فيه هو محل النزاع فاثبات امكان حركة فيه بفرض حركة فيه هذيان ثم قال ونقول ثانيا لو وجد خلاء ووجد فيه انسان وفرض انه يعيش فيه وياكل ويشرب فيه يمكن ان يتحرك فيه بالطبع حركة في النمو لان النمو على ما قال المصنف في المتن الثاني والثلثين من اول الكون والفساد توسع مقدار اجزاء الجسم النفسي وانبساطها وكل جسم كائن في الخلاء يتوسع وينبسط بقدر قوة طبعه وتحمل مقداره ليملأ الخلاء ولو في الجملة فلو وجد فيه انسان وفرض انه يعيش ويأكل ويشرب يتحرك فيه حركة في النمو ولا يمكن ان يتحرك فيه حركة في الذبول لان

الذبول نقصان مقدار اجزاء الجسم النقي ونقصان مقدار اجزاء الجسم النقي لا يمكن ان يكون في الخلاء لانه يزداد وبه الخلاء الذي يتنفر عنه طبيعة العالم فلا يمكن ان يذبل فيه الجسم فلا يمكن ان يتحرك فيه حركة في الذبول ثم اعترض بان حركة جميع ما تحت فلك القمر بانه حركة كانت تتوقف على تاثير الافلاك على ما قال المص في المتن السادس والخمسين من تامن الثمانية والفصل الثاني من اول جو الكائنات وتاثير الافلاك لا يمكن ان ينفذ من الخلاء ويجئ الى الجسم الكائن فيه لان تاثيرها عرض جسماني لا يمكن ان يقوم بالخلاء الذي ليس بجسم واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يتحرك الجسم الكائن في الخلاء بحركة ما اصلا لا بالاستحالة ولا بالكون والفساد ولا بالنمو واجاب بان وجوب نظام العالم وسعي طبيعته لان بملاء الخلاء قام مقام تاثير الافلاك وصار اعلى منه لانه انما يكون ضرورة كبيرة تخطع الصغرى فعلى هذا يمكن ان يوجد الحركات المذكورة بلا تاثير الافلاك وانا اقول فرض تعيش الانسان في الخلاء واكله وشربه فيه يستلزم حركة يده لاخذ الغذاء ووضعه في فيه وحركة الغذاء حركة مكانية وخروج الفضلات منه وهو لا يكون الا بالحركة المكانية وسيقول ان الحركة المكانية مستحيلة في الخلاء وفرض تعيشه واكله وشربه بدون حركة يده او ما يقوم مقامها وبدون حركة الغذاء وخروج الفضلات منه فرض تعيشه واكله وشربه وعدم تعيشه واكله وشربه معا وهو فرض محال فلا يفيد شيئا ثم قال واظن اولا الحركة المكانية انه لو وجد خلاء غير متناه ووضع فيه جسم ثقيل وخفيف لا يمكن ان يتحرك فيه شئ منهما حركة طبيعية على ما علمنا المص في المتن الرابع والستين وسببه ظاهر لان كلا منهما انما يتحرك الى نوع مكان معين اي الفوق او التحت وليس في الخلاء الغير المتناهي فوق ولا تحت كما مر ان لا سيما في المتن السابع والستين ولان الطبيعة لا تشرع ان تفعل شيئا لا تقدر ان تتممه وهي لا تقدر ان تتمم الحركة في الخلاء وتفعل السكون فيه لانه لو فعل السكون في موضع منه دون يلزم الترجيح بلا مرجح لتشابه مواضعه وانما قيدنا الخلاء بغير المتناهي لان المص انما اتم الدليل عليه رد البعض القدماء القائلين بوجود الخلاء الغير المتناهي ووقوع الحركة فيه ولو تكلمنا لعدم امكان حركة الاجسام الثقيلة والخفيفة في الخلاء المتناهي فلا يمكن الاستدلال عليه بالدليل المذكور لانه لو اعدم الواجب تعالى كرات الماء والهواء والنار وابقى السموات والارض موجودتين يكون ما بين السماء والارض خلاء ويوجد في العالم فوق وتحت لان الارض وسط العالم فيكون تحتا والسماء نهايته فيكون فوقا ويكون الحركة من الارض الى جانب السماء حركة من التحت الى الفوق والحركة من السماء الى جانب الارض حركة من الفوق

من الفوق الى التحت فلا يمكن الاستدلال عليه بالدليل المذكور بل بان نقول لو وجد خلاء متناه ووضع فيه جسم ما لا يمكن ان يتحرك بحركة مكانية ما اصلا لانه لو تحرك بحركة مكانية ما لاحدث الخلاء الذي سعى الطبيعة لاعدامه لانه لو تحرك من موضعه الذي وضع فيه لاحدث فيه خلاء بعد ان ملاه واحداث الخلاء مستحيل فالحركة المكانية فيه مستحيلة ومنه هذا يعلم انه لو كان خلاء في موضع يكون فيه الهواء لا يمكن ان يتحرك ويمشي فيه فرد من الجمادات والحيوانات وان من كان في الخلاء لا يمكن ان يرمي ويلقي شيئا فان من كان فيه لا يقدر ان يتحرك فيه فكيف يمكن ان يرمي شيئا ولو رمى احد من الخارج اليه سهما او القى بالمنجنيق حجرا يتحرك السهم والحجر الى ان يصلا اليه واذا وصلا اليه ودخلا فيه لا يتحركان بعد وان بقي فيهما قوة الرمي والالقاء لان امتناع تجدد الخلاء بحركتهما فيه يغلب تلك القوة فيعطلها وهكذا افهم ما قال المص في المتن الثامن والستين من ان المرميات لا تتحرك في الخلاء لانها انما تتحرك في الملاء بسبب دفعها الرامي من غير مماسها حين حركتها وبسبب مقابلة المقابل اياها من جميع اطرافها كما قال البعض او بسبب دفع الهواء المدفوع اياها بحركة اسرع من حركتها التي بها تتحرك الى مكانها المخصوص ثم قال ولا يمكن ان يكون شئ منها في الخلاء لانه ليس فيه تحرك الا من حيث يتعقل ويخيل واظن ثانيا انه لو وجد انسان في الخلاء وعاش فيه بلا تنفس لا يقدر ان يتعقل ويريد شيئا ويتكلم ويتخيل ويتذكر لان هذه الافعال لا تتوقف على المكان ولا على الملاء او الخلاء ويقدر ان يلمس ويذوق اذا اتصل به ملموس ووضع في فيه مذوق لان اللمس والذوق لا يحتاجان الى واسطة خارجة يقبلان بها صورة الملموس والمذوق كما قال المص في ثاني النفس ولا يقدر ان يبصر على ما قال المص في المتن الرابع والسبعين من ثاني النفس في مقابلة دمو قريطوس وسببه ظاهر فان الابصار يصير بواسطة خارجة تقبل صورة المبصر ويأتي بها الى البصر والخلاء لا يمكن ان يكون واسطة قابلة لصورة المبصر وكذلك لا يقدر ان يسمع ويشم فيه لان السمع والشم انما يكونان بتوسط واسطة قابلة لصورة الاصوات والروائح موصلة اياها الى القوة السامعة والشامة والخلاء لا يمكن ان يكون قابلة اياها فلا يمكن ان يوصلها اليهما فلا يقدر ان يسمع ويشم فيه **الفصل الثالث في انه لو وقع الحركة في الخلاء هل تقع في الزمان او في الآن** ذهب اصحاب الراي الاول المذكور في الفصل السابق الى انه لا يمكن ان تقع فيه الحركة فيه لكنه لو وقعت لوقعت لا في الزمان بل في الآن واستدلوا اولا بان بطوء الحركة وسرعتها ينشآن من اختلاف المتوسطات لانها تقاوم المتحرك اما قليلا او كثيرا لان المتحرك يتحرك سريعا من المتوسط اللطيف الرقيق وبطيئا من المتوسط الكثيف الغليظ كما ان الحجر ينزل من الهواء الى الارض اسرع من نزوله من الماء اليها بل الجسم الاثقل ينزل اسرع من الثقيل والاخف

يصعد اسرع من الخفيف فان هذه انما تكون كذلك بسبب ان مدافعة الماء
حركة الحجر ازيد من مدافعة الهواء اياها لانه يخرق الهواء لرقته ولطافته
اسرع من خرقه الماء لكثافته وغلظه ومدافعة الهواء مثلا حركة الجسم
الثقيل ازيد من مدافعته حركة الاثقل لان الاثقل يخرقه اسرع من خرق
الثقيل اياه ومدافعة المتوسط حركة الاخف انقص من مدافعته حركة
الخفيف لان الاخف يخرقه اسرع من خرق الخفيف اياه فحالا يكون فيه
متوسط موجود ولا مدافعة بسبب عدم المتوسط الموجود كما يكون الحال
كذلك في الخلاء تكون الحركة فيه في الان لا في الزمان وفصلوه بانه لو تحرك
جسم فيه لكانت حركته فيه بلا مدافعة ما وكل ما تكون حركته في متوسط بلا مدافعة
ما تكون حركته فيه في الان لا في الزمان فلو تحرك جسم فيه يكون حركته
فيه في الان لا في الزمان وتثبت الصغرى بان المدافعة ثنتان داخلة
في المتحرك وخارجة عنه والداخلة في المتحرك ايضا ثنتان احدهما ان تنشا
من ان للمتحرك ميلا طبيعيا الى جهة مخالفة لجهة الحركة التي لم يتحرك بها اليها
كما اذا حركت النفس البدن الى الفوق بالعدد فانه لما كان للبدن ميل طبيعي
الى الحركة الى التحت يكون مما نعا لحركته الى الفوق والاخرى لا تنشا من الميل
الطبيعي للمتحرك الى جهة مخالفة لجهة الحركة التي يتحرك بها اليها بل ان للمتحرك
قوة طبيعية لان يتحرك بسرعة معينة بمقدار معين لا ازيد ولا انقص و
بهذه المدافعة توجد فيه لكماله ولمقداره المعين وهكذا يتحرك فلك بحركة كذا
وفلك اخر بحركة اخرى كذا والمدافعة الخارجة هي التي لا تكون من المتحرك بل
من المتوسط وهو اذا كان مسافة مملوءة بجسم يدافع حركة الجسم الذي
يتحرك فيه مدافعة كثيرة او قليلة بحسب اختلاف كثافته ولطافته واذا
لم يكن مسافة مملوءة به يكون حركة الجسم الذي يتحرك فيه بلا مدافعة داخلة
مثلا اذا تحرك فيه جسم بسيط كالتراب من الفوق الى التحت لا يكون فيه
مدافعة الى خلاف جهة حركته لانه لو كان فيه هذه المدافعة لكان اما من مادته
او من صورته لا يجوز ان يكون من مادته لان نسبتها الى جميع جهات الحركات
على السوية ولا من صورته لان صورته علة لحركته من الفوق الى التحت فلا يمكن
ان يكون مدافعة لهذه الحركة وبلا مدافعة خارجة اي بلا مدافعة المتوسط الذي
هو الخلاء لانه لما لم يكن جسما لا كثيفا ولا لطيفا بل لا شيئا محضا لا يمكن ان يكون
مدافعا لحركته وثانيا بانه لما اراد المصنف ان يبين ان الخلاء ليس بضروري
لموجودية الحركة كما كان يقول القدماء لم يبين انه ليس بضروري لها فقط
بل بين ايضا انه لو وجد لامتنع ان يكون فيه الحركة واثبته بانه لو كانت
فيه حركة لكانت في الان لا في الزمان واثبت هذا ايضا بان نسبة حركة
الى اخرى في السرعة والبطوء كنسبة المتوسط الى متوسط اخر في اللطافة

في اللطافة والكثافة ولا نسبة بين الخلاء الذي فرض ان يتحرك فيه جسم ما وبين
الملاء اصلا لان الخلاء امر معدوم والملاء موجود ولا نسبة بين الموجود والمعدوم
اصلا فلا نسبة بين الحركة المفروض وقوعها في الخلاء والحركة الواقعة في الملاء
ثم نقول لو كانت الحركة الواقعة في الخلاء في الزمان لا في الان لكان لها نسبة
الى الحركة الواقعة في الملاء لان لكل حركة تدريجية نسبة الى حركة اخرى تدريجية
كما ان لكل زمان تقع فيه حركة نسبة الى زمان تقع فيه حركة اخرى فلو وقعت
حركة مكانية في الخلاء لوقعت في الان لا في الزمان وثالثا بانه لو كانت الحركة
في الخلاء واقعة في الزمان لا في الان لامكن ان يتحرك متحرك في مسافة مساوية
المقدار لمسافة الخلاء التي فرض وقوع الحركة فيها في زمان مساو لزمان حركته
في الخلاء بل في اقل منه والتالي باطل بالبديهة فكذا المقدم وتثبت الملازمة
بانه لو نزل حجر من الفوق وقطع مسافة الخلاء المقدرة بثمانية اميال في ربع
ساعة ونزل ايضا وقطع مسافة الهواء المقدرة بثمانية اميال ايضا
في ساعة فلو رق ولطف الهواء ربع درجات الرقة واللطافة لقطع
مسافة الهواء في ربع ساعة كقطعه مسافة الخلاء ولو رق ولطف ازيد مما
رق ولطف اولا لقطع مسافة الهواء في زمان اقل من زمان قطعه مسافة
الخلاء لكن الحق هو ما ذهب اليه الاكثر من انه لو وقعت الحركة في الخلاء تقع
في الزمان لا في الان ويثبت بان يقال لو كان ما بين مقعر فلك القمر والارض
خلاء فان كانت الحركة الواقعة فيه في الان لا في الزمان فلو نزل من مقعر فلك
القمر الى الارض حجر مقدار شبر لملأ جميع المسافة الممتدة من مقعر فلك القمر
الى الارض واستحالته ابين البينات وتبيين الملازمة بانه لو كان تمام حركة
الحجر النازل من مقعر فلك القمر الى الارض الواقعة في الخلاء المفروض بينهما
في الان لا في الزمان يكون تمام الحجر في هذا الان لا في اعلى جزء الخلاء وفيما
يليه وفيما يلي ما يليه وفي وسطه وفيما يليه وفيما يلي ما يليه الى اخر اجزائه المتصل
بالارض والا لما كان تمام حركته في ان بل كان بعض اجزائها في بعض اجزاء
الخلاء في زمان وبعضها في بعض اخر في زمان اخر توضيحه لو كان ما بين السماء
والارض خلاء ورفع عمود من الارض الى السماء وطرح من السماء حجر
مقدار شبر في الخلاء المتصل بالعمود فلو كانت حركة الحجر الواقعة في الخلاء
في الان لا في الزمان لكان بالضرورة مقدار الحجر المذكور الذي هو قدر شبر
مساويا لمقدار العمود الممتد من الارض الى السماء وحجمه مساويا لحجمه والتالي
من ابين المحالات فكذا المقدم وتبيين الملازمة بانه لو لم تقع المساواة لكانت
حركة الحجر اولا في اعلى جزء من اجزاء الخلاء ثم فيما يليه ثم فيما يلي ما يليه ثم وثم
الى ان يقع في الارض فيلزم ان يكون في الزمان لا في الان وهو خلاف
المفروض ويجاب عما قال اصحاب الراي الاول بان ما استدلوا به اولا كان لما

بطوء الحركة المكانية وسرعتها ينشأن من اختلاف كثافة المتوسط ولطافتها
حتى لكنه ينشأن ايضا من طول المسافة وقصرها وعدم اجتماع الحدود
اى مبداء الحركة والمتوسط اى المسافة الحركة ومنتهاها ولان يفهم هذا
تفصيلا ينبغي ان يعلم ان المكث والمدافعة الخارجة من المتحرك ليس واحدا
كما زعموا بل اثنين احدهما من المتوسط وهو عرضي لانه قد يقع ان يكون
المتوسط كثيفا فيكون ممانعا ومدافعا لحركة المتحرك فيه ممانعة ومدافعة
شديدة فتكون حركته فيه بطيئة وقد يقع ان يكون لطيفا فيكون ممانعا
ومدافعا لها ممانعة ومدافعة ضعيفة فتكون حركته فيه سريعة والاخر ذاتي
في كل حركة وهذا ناشئ من طبيعة الحركة ومن حال المتحرك اما كونه ناشئا من طبيعة
الحركة فلان الحركة لما كانت جريانا وتوجها عن شئ من مسافة متوسطة الى شئ
اخر تستدعي التدريج بالذات والا لم تكن جريانا وتوجها عن شئ من مسافة
الى شئ اخر فلو وقعت في الخلاء تكون بالتدريج وفي الزمان بالضرورة
لا في الان لان الحجر النازل من السماء المتحرك في الخلاء المفروض عنه
وبين الارض الى الارض جار ومتوجه عن شئ اى السماء من مسافة متوسطة
اى الخلاء الى شئ اخر اى الارض ومن هذا نعلم يقينا ان التدريج والوقوع
في الزمان ضروري في كل فرد من افراد الحركة واما كونه ناشئا عن حال المتحرك
فلانه اذا تحرك عن شئ من مسافة الى شئ اخر يجب ان يتحقق لحركته مبداء
تكون حركته منه ومنتهى تنتهي حركته اليه وهما ليسا امرا ومكانا واحدا بل
امرين ومكانين مختلفين ويجب ايضا ان يتحقق بينهما مسافة متوسطة بين
المبداء والمنتهى يتحرك المتحرك فيه الى ان يصل الى المنتهى وهي ليست عين
المبداء والمنتهى بل هي امر فاصل واقع بينهما واذا كان الامر كذلك لا يمكن
ان يوجد المتحرك في المبداء والمتوسط والمنتهى معا في ان واحد والا لكان
موجودا في شئ منها في ان واحد ولا موجودا فيه في هذا الان فوجب
ان يوجد في المبداء في ان وفي ان اخر في المنتهى ولما كان يجب بالاتفاق
ان تتخلل بين انين زمان يجب ان يتحرك المتحرك انما يتحرك في الزمان
لا في الان ومما ذكرنا يعلم الجواب عن الادلة الثلثة التي هي للمصنف
في الحقيقة ان تكلمنا على الاطلاق لكن المص استدل بها في مقابلة القدماء
وغلب بها عليهم لانهم لما كانوا ذاهبين الى ان بطوء الحركة وسرعتها ينشأن
من مدافعة المتوسط فقط ولم يكونوا عالمين لسبب اخر لهما اخذ المص مبناهم
واستنتج منه ما يخالف دعواهم من انه لو لم يكن خلاء لم يكن حركة وقال لما لم يكن
حركة وقال لما لم يدافع شئ الحركة الواقعة في الخلاء يلزم ان تكون في الان
لا في الزمان لكن يستحيل ان تكون الحركة في الان باتفاق منا ومنكم يستحيل
ان تكون في الخلاء وعن الثاني بانه يقال يجب ان يلاحظ في الحركة الواقعة

الواقعة في الملاء والخلاء التدريج والمكث الناشي من امتداد المسافة المتوسطة
وقصرها والناشئ من مدافعتها فان لوحظت الحركتان الواقعتين فيهما بمجرد
مدافعة المسافة المتوسطة لا يكون بينهما نسبة اذ لا نسبة بين مسافتيهما المتوسطة
لكون احديهما اى الخلاء معدومة والاخرى اى الملاء موجودة ولا نسبة
اصلا بين المعدوم والموجود لكن ان لوحظتا مع امتداد المسافة المتوسطة
الفاصلة بين المبداء والمنتهى ومدافعتها يكون بينهما نسبة لكون امتداد
احدى المسافتين المتوسطتين اى الخلاء وامتداد الاخرى اى الملاء متساويين
بالفرض فلو طرح حجر من السماء الى الارض المملو بينهما بالهواء وقطع المسافة
المتوسطة بينهما في مائة ساعات يجب ان يقطعها في اقل زمان من مائة ساعات
اذا كانت خلاء مثلا في ربع مائة ساعات او في عشرها وكذا يجاب
عن الثالث لان التدريج والمكث الناشي من امتداد المسافة لا يتبدل اصلا
اذا كانت المسافة واحدة ويتبدل اذا لم تكن واحدة لانه ينزل حجر
من سقف دار الى الارض في زمان اقل البتة لو كان بينهما خلاء ومن السماء
الى الارض في زمان اكثر ان كان بينهما ايضا خلاء واذا نشاء تدريج الحركة
ومكثها عن المسافة المتوسطة ولا يمكن ان يترقق ويتلطف جسم ما بحيث
يكون مساويا للخلاء والا لانعدم بالكلية فظهر انه لا يمكن ان يتساوى الحركة
الواقعة في الملاء والحركة الواقعة في الخلاء **الفصل العاشر في الزمان واختصار
المتن السابع والثمانين الى السابع والتسعين وذكر الشبه الواقعة في وجوده
وراى القدماء في ماهيته** اعلم ان البحث عن الزمان واحواله يتعلق بالطبيعي
لانه من الاحوال المشتركة بين الموجودات الطبيعية من حيث انه تعتقد الجميع
ولانه مقارن ومتصل بالحركة حتى ذهب بعض القدماء الى ان الزمان هي
الحركة لا غير ولهذا قال المص الشروع في الزمان يعاقب الاشياء التي ذكرت
اى المكان والخلاء لان هذين والزمان من الموضوع وبيانها بعد الحركة والتناهي
في المتن الثاني من الكتاب الثالث وقدم له بحثين الاول في انه موجود ولا
والثاني في بيان ماهيته ومعرفة هذين قد عسرت بحيث نشاء من عسرها
الاشتباه في وجوده فلهذا ذكر المص اولا الاشتباه فيه واستدل على عدمه
بادلة خارجية اى جدلية غير مفيدة لليقين بل انما تذكر لاجل الزام الخصم
والغلبة عليه اما اولا فبان الزمان مركب من اجزاء معدومة في الخارج لانه
مركب من الماضي والمستقبل والماضي قد تصرم فانعدم والمستقبل لم يجئ فما وجد
الان بل يجئ بعد ولا شئ من المركب من اجزاء معدومة في الخارج موجود
في الخارج لان انعدام الجزء يستلزم انعدام الكل فالزمان ليس موجودا في الخارج
واما ثانيا فبانه كلما وجد شئ قابل للانقسام الى الاجزاء يوجد باحد الوجهين
اما بان يوجد جميع اجزائه معا كافراد الانسان والفرس او بان يوجد كل واحد

منها بالتعاقب كما ان الكلام موجود لا يكون جميع اجزائه موجودا معا بل يكون
كل حرف من حروفه موجودا بالتعاقب لكن الزمان قابل للانقسام لانه متصل
ولا يوجد جميع اجزائه معا ولا جزء من اجزائه لان اجزائه ماض ومستقبل و
لا يوجد شيء منهما الان فلا يوجد الزمان في الخارج ولما كان لاحد ان يقول
ان الزمان موجود بالوجه الثاني فان جزءه الذي هو الان اي الحال الحاضر
موجود فيكون هو ايضا موجودا بهذا الوجه اجاب المصنف في المتن التاسع
والثمانين بان الان ليس جزء الزمان لان الان لا يقدر الزمان بتضعيفه
مرة او مرات كثيرة لانه غير قابل للانقسام واللاقابل للانقسام لا يقدر
المتصل القابل للانقسام والجزء هو المقدر لكله بالتضعيف مرة او مرات
فالان ليس جزء الزمان وبانه الآن لا يتركب منه ومن سائر الاجزاء الزمان
كما سيبين في الكتاب السادس من الثمانية وكل جزء هو الذي يتركب الكل
منه ومن سائر الاجزاء فالآن ليس جزء الزمان فلا يجوز ان يقال انه موجود
بوجود جزئه الذي هو الآن ثم رد السؤال المذكور في متون ثلثة وقال
ان الان الذي يرى انه يكون فاصلا بين الماضي والمستقبل ليس موجودا اصلا
اذ لو كان موجودا فهو اما امر واحد دائما في مجموع الزمان او امر ثم يتعاقب
اخر ثم اخر دائما والثاني بط بشقيه فكذا المقدم واثبت في المتن التسعين
بطلان الشق الثاني بانه لو كان في الزمان آن ثم آن اخر فاذا وجد الآن
الموخر فاما ان ينعدم الاول اولا بل يبقى مع الموخر فان بقي تلزم ان يجتمع
آنان فيجتمع بسبب اجتماعهما زمانان ليس احدهما محيطا بالاخر والاخر محاطا
به كساعتين او يومين واللازم محال لانه يلزم وان كان يمكن ان يجتمع
ازمنة لكون بعضها محيطا بالاخر والاخر محاطا به كازمنة السنة وشهر
رمضان مثلا واليوم الجمعة منه وساعة من يوم الجمعة لكنه لا يمكن ان يجتمع ساعتان
ولا يومان ولا شهران ولا سنتان فلا يمكن ان يجتمع آنان في الزمان وان
لم يبق الان الاول مع الموخر فينعدم عند وجود الثاني لانه ما كان موجودا
اولا ولا يبقى بعد يكون معدوما بعد ان كان موجودا فلما انعدم بعد وجوده
فلا يخلو اما ان يكون منعدما في ان هو نفسه او في ان اخر لا يمكن ان ينعدم في ان
هو نفسه والا لكان موجودا ومعدوما معا ولا يمكن ان ينعدم في ان اخر متعاقب
بلا توسط زمان بينهما لانه ان لا يعاقب انا اخر بلا توسط زمان بحيث يكونان
متصلين معا يتوسط بينهما زمان كما ان نقطة في الخط لا تعاقب نقطة اخرى
بحيث تتصلان معا بل يتوسط بينهما خط البتة فلو انعدم في آن اخر متعاقب
لكان بين الان الذي سينعدم وبين الان الذي سينعدم هذا الان فيه زمان
فتتوسط بينهما آنات غير متناهية فيكون بين هذه الانات الغير المتناهية
الكائنة قبل الان الذي سينعدم الان الاول فيه آنات كثيرة فيكون بينها

بينها ازمنة كثيرة فتجتمع الانات وتجتمع بسبب اجتماعها الازمنة اللامحيطة بعضها بعضا
وهو مح كما مر وايضا انه توسطت بين الان الذي سينعدم والان الذي سينعدم
هو فيه آنات اخرى غير متناهية فلو انعدم في واحد معين منها لا في اخر يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو بط فظهر من هذا انه لا يمكن ان يوجد في الزمان آن ثم آن اخر
ثم اثبت في المتن الحادي والتسعين والثاني والتسعين بطلان الشق الاول
بان الزمان قابل للانقسام لانه كم متصل ويمكن ان يلاحظ زمان متناه كساعة
او يوم او شهر او سنة ولا شيء من القابل للانقسام المتناهي سواء كان قابلا له
طولا فقط كالخط المتناهي او طولا وعرضا كالسطح المتناهي او طولا وعرضا وعمقا
كالجسم المتناهي يمكن ان يتناهى بنهاية واحدة فقط بل يجب ان يتناهى لا اقل
بنهايتين كما يتناهى الخط المتناهي بنهايتين فالزمان المتناهي يجب ان يتناهى
لا اقل بنهايتين فلا يمكن ان يكون في كل الزمان ان واحد فقط وبانه لو كان
في كل الزمان آن واحد فقط يلزم ان يوجد الاشياء المحدثة قبل هذا اليوم بالفي
عام والاشياء المحدثة اليوم في ان واحد فيلزم ان توجدا في زمان واحد لان
الاشياء التي توجد في ان واحد توجد في زمان واحد البتة واللازم بط بالبديهة
فكذا الملزوم وبانه لو كان في كل الزمان ان واحد فقط لما كان في الزمان متقدم
ولا متاخر وهو مح لكونه مخالفا لطبيعة الزمان فان مقتضى طبيعته ان يكون بعض اجزائه
متقدما كالامس وبعضها متاخرا كاليوم فظهر ان الآن ليس امرا واحدا في كل
الزمان **ذكر ثلثة اراء لبعض القدماء في ماهية الزمان** وبعد ما بحث المص عن موجودية
الزمان في المتون السابقة شرع في المتن الثالث والتسعين ان يفتش ماهيته
فقال معرفة ماهية الزمان وطبعه مشكل جدا والاشكال نشاء من اختلاف اراء
القدماء فيها ومن الادلة المذكورة انفا المقامة على عدم كونه موجودا في الخارج
ونقل اراء ثلثة مشهورة لبعضهم المشهورين وان كان لبعض اخر من القدماء اراء
اخرى في ماهيته فانه انما اعتاد وان ينقل بعض اراء القدماء المشهورين وقال
قال بعضهم ان الزمان حركة الفلك يريدون انه الحركة المستديرة للفلك الثامن
الذي هو فوق الكل على رأيهم فان الفلك التاسع انما علم بعد ارسطو والى هذا
الرأي ذهب افلاطون على ما يستفاد من كتاب تماوس له وعلى ما قال اسكندر
الافروديسي وثمسطيوس وقال بعض انه الكرة نفسها اي ذات الفلك الثامن
المحيط بجميع الاجسام والى هذا ذهب فيثاغورس ثم رد الرأي الاول بان
جزء الزمان كالساعة واليوم وسائر اجزائه زمان في نفس الامر وجزء الحركة
المستديرة ليست بحركة مستديرة لانه لا يحيط تمام الدائرة بل جزءا منها فقط و
الحركة المستديرة هي المحيطة تمام الدائرة لا المحيطة بجزئها فلو كان الزمان هي الحركة
المستديرة لكان جزء الحركة المستديرة حركة مستديرة كما ان جزء الزمان زمان
والتالي بط فكذا المقدم وبانه لو كان افلاك كثيرة متحركة كالفلك الثامن او

كان عوالم كثيرة ذيمقراطيس لو وجدت حركات مستديرة كثيرة فكان يلزم ان يوجد
ازمنة كثيرة واللازم بطل لان الزمان لا يتكثر بل هو واحد دائما وان تكثرت الافلاك
والعوالم والا لاجتمع زمانان ليس احدهما محيطا بالاخر وهو محال كما مر ثم ذكر
دليل القائلين بان الزمان هو الفلك التاسع واستدلوا بانه قال الزمان محيط
بجميع الاجسام والفلك التاسع محيط بها فالزمان هو الفلك التاسع ولم يرد عليهم
المص الا بانه قال دليلهم غير معقول وهو في الحقيقة كذلك لعدم تكرر
الحد الاوسط لان احاطة الزمان بالاجسام بمعنى كونه مقدارا ومكيالا لحركاتها
واحوالها واحاطة الفلك بها بمعنى كونه مكانا كليا لها ولعدم اختلاف مقدمتي
الدليل الذي هو من الشكل الثاني وقال الرواقيون انه هو الحركة مطلقا لا حركة
هذا الجسم او ذاك وهذا الرأي وان لم يكن صدقا لكنه قريب منه في الجملة
ولهذا قال المص في المتن الخامس والتسعين ولما كان يرى انه يكون الزمان
حركة وتبدلا ما ينبغي ان يتفكر هذا ويثبت عدم كونه صدقا بان الزمان لا يوجد
في موضوع محقق محدود ولا في مكان معين واحد بل يوجد في جميع الاجسام و
الجسمانيات الكائنة تحت الفلك القمر وفي كل مكان والحركة والتبدل يوجدان
في موضوع ثابت محدود اي في المتحرك والمتبدل وفي مكان واحد محقق معين
فالزمان ليس حركة وتبدلا ويثبت الكبرى بان المشي والتنحي والتكون
انما توجد في شيء يتحرك في المكان ويستحيل ويتكون وينفعل فيه والصغرى ظاهرة
لان جميع الاجسام والجسمانيات الكائنة تحت الفلك تكون تحت الزمان
وبان الزمان ليس بسريع وبطيء لان الزمان لا يعرف بالزمان والسريع والبطيء
يعرفان بالزمان لانا نقول السريع هو الذي يتحرك حركة كثيرة في زمان قليل
والبطيء هو الذي يتحرك حركة قليلة في زمان كثير وان وصف الواحد منهما كما يصفه
الشعراء فانما يصفونه مجازا **الفصل الحادي عشر في اختصار المتن السابع و**
التسعين الى الثامن والمائة المتعلق بماهية الزمان وتعريفه وبيان نسبة الآنات
الى الزمان لما فرغ من ذكر اراء القدماء في الزمان وردها شرع ان يبين ماهيته
ويعرفه على ما هو المختار عنده فذكر امورا ثلثة بسطا او لا مقدمتين وعرف
الزمان وبين نسبة الآنات الى الزمان فذكر المقدمة الاولى في المتن السابع
والتسعين قائلا ان الزمان شيء للحركة والتبدل مقارن معهما دائما وان لم يكن ٢٧
عينهما كما حققنا انفا قال والحركة والتبدل ههنا بمعنى واحد لا فرق بينهما وسيفرق
بينهما في الكتاب الخامس وبين هذه المقدمة بانه انه لم نفهم وجود الزمان الا
اذا فهمنا وجود الحركة فظاهر ان الزمان اما حركة او شيء لها مقارن معها دائما
لكنا لا نفهم وجود الزمان الا اذا فهمنا وجود الحركة لما قال اذا لم نتحرك بالتعقل
او كان الحركة خفية عندنا لا يظهر وجوده عندنا فظاهر ان الزمان اما حركة
او شيء لها مقارن معها دائما لكنه ليس حركة كما حققنا فهو شيء لها مقارن معها

وكل حركة ... فالزمان ليس بحركة

معها وبين عدم فهم وجوده الا اذا فهم وجود الحركة اولا بالمثال فان المستغرقين
في النوم لا يعلمون الزمان الماضي عليهم حال نومهم بل يزعمون ان آن ابتداء
تيقظهم واحد ولا يعلمون الزمان المتوسط بين هذين الآنين لعدم علمهم
وفهمهم الحركة في حال نومهم وكذا حال المصروعين والمشغولين بفكر عميق
وثانيا بالدليل فانا اذا لم نفهم وجود الحركة نرى عقولنا كانها ثابتة ومستقرة
في آن واحد غير منقسم ولو وجدان واحد فقط لما وجد الزمان لانه الزمان
يقتضي بالذات ان يكون بعض اجزائه متقدما وبعضها متأخرا ولهذا استنتج و
قال فظهر ان الزمان ليس بحركة ولا يوجد بدون الحركة ويثبت هذا في المتن
الثامن والتسعين بانه متى فهمنا وجود الحركة نفهم وجود الزمان في الحال
لانا اذا سكنا في ظلمة شديدة جدا ولا نرى شيئا يتحرك ولا يكون في جسمنا
حركة مكانية اصلا وتعقلنا وجود الحركة نفهم في الحال وجود الزمان فلهذا
يكونان متلازمين بحيث لا يمكن ان يفهم الزمان بدون الحركة ولا الحركة بدون
الزمان ونحن نحدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان فصح ما قلنا لما لم يكن الزمان
حركة وجب ان يكون شيئا لها فوجب ان نفتش اي شيء يكون لها الزمان
ولانه يبين بعد هذا المقدمة الثانية في المتن التاسع والتسعين وقال المسافة والحركة
والزمان امور ثلثة كلها متصلة بالترتيب لان اتصال المسافة ينشأ منه
اتصال الحركة واتصال الحركة ينشأ منه اتصال الزمان بحيث يكون مقدار
كل منهما ما وبالمقدار الاخر ومطابقا له يكون بعض اجزائها متقدما وبعضها
متأخرا على وجه واحد وترتيب اتصالها لان التقدم والتأخر يوجدان اولا
في اجزاء المسافة وينشأ من تقدمها وتأخرها تقدم اجزاء الحركة وتأخرها
وبتقدمها وتأخرها تقدم اجزاء الزمان وتأخرها لان بعضها يتعاقب بعضا
اخر دائما وبعد تمهيد هذين بين في المتن المائي اي شيء يكون الزمان للحركة وقال
الحركة تلاحظ بوجهين تلاحظ على الاطلاق ومن حيث انها فعل الموجود بالقوة
وتلاحظ من حيث يكون بعض اجزائها متقدمة وبعضها متأخرة والزمان ليس
شيئا للحركة بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني يعني اذا عرفنا الحركة بالتقدم والتأخر
اي يكون بعض اجزائها متقدمة وبعضها متأخرة ونلاحظ ايضا فيها مميزين آنا
وآنا ومتوسطا بينهما بحيث نعد آنين ومتوسطا بينهما يكون هذا المتوسط زمانا
لانه ما هو محدود بهما ومحاط بينهما يرى انه يكون زمانا ولهذا قال في المتن الواحد
والمائة اذا لم نميز الآنين بل لاحظناهما كالواحد لا نفهم ولا نعلم الزمان وكذلك
لا نفهمه ولا نعلمه اذا لاحظنا آنا واحدا ولا ننسبه الى آن اخر متقدم او متأخر
بل انما نعلم الزمان اذا لاحظنا وميزنا وعددنا آنين وامرا متوسطا بينهما
ولهذا يعرف الزمان بانه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر واثبت هذا
في المتن الثاني والمائة بان الزمان شيء يمتاز به الحركة الكثيرة والقليلة وكل

توهم وان ابتداءه

ما يمتاز به الحركة الكثيرة والقليلة فهو عدد الحركة لانه لا يمتاز الكثير والقليل الا بالعدد
فالزمان عدد الحركة ثم قال الزمان ليس عددا عادا بل معدود والا نه نفس الحركة
التي عدت بحسب المتقدم والمتاخر كما مر انفا **في بيان نسبة الان الى الزمان**
اشار في المتن الثالث والمائة في اي شيء يتصادق فيه الحركة والزمان وفي اي
يتفارقان ويبحث بالدقة الى اخر الفصل عن الان فقال الحركة والزمان يتصادقان
في انه كما ان الحركة توجد دائما في الجري والسيلان وتجدد وتتغير دائما بان تكون
اجزاؤها متعاقبة ومتوالية على الدوام كذلك الزمان وبهذا يفترقان عن المكان
التي تقع فيها الحركة فانها ثابتة مستقرة دائما وتتفارقان بان الزمان الملحوظ كلا
واحد والحركات الملحوظ كلا الكائنة في زمان واحد متغايرة اما انها متغايرة فظاهر
لان الحركة في المكان والحركة في الكم والحركة في الكيف الكائنة في زمان واحد متغايرة
لان اجناسها العالية متغايرة واما ان الزمان الملحوظ كلا واحد بعينه فبينه المصنف
بقوله لان الان بالنظر الى ذاته ومن حيث انه موجود ويكون ان اخر مغاير
له يعني ان الان يمكن ان يلاحظ بوجهين اي بالنظر الى ذاته من حيث انه امر حاضر
وان محقق وبالنظر الى انه يكون في زمان وفي زمان اخر اي من حيث يكون
واحد بعد الاخر والان الملحوظ بالوجه الاول واحد بعينه دائما والملحوظ
بالوجه الثاني ليس بواحد بل كثير والاول مغاير للثاني والثاني للثالث
وهكذا وقال اكثر الشراح ان الان في ذاته ووجوده واحد بعينه دائما ومتعدد
في الذهن وقال في المتن الرابع والمائة ان الان يقدر الزمان بالنظر الى المتقدم
والمتاخر يعني ان الان حد من زمان الى زمان اخر وبهذا يكون اذا لاحظنا انين
احدهما متقدما والاخر موخرا والمتوسط بينهما هو الزمان وهو يكون مقدار
المتوسط بين الانين وذكر في هذا المتن سبب كون الان مقدرا للزمان بقوله
لان الان اعرف من الزمان في جنس الزمان وكل ما هو اعرف من اخر في جنس
هو المقدار للاخر كما بينه في المتن الثاني من الثاني عشر مما بعد الطبيعة وايده
بهنا بان نسبة الان الى الزمان كنسبة المحرك الى الحركة والحركة تعرف بالمتحرك
لان المتحرك اعرف من الحركة لانه جزئي وموجود بالذات فالان يقدر ويعرف
به الزمان وقال في المتن الرابع والمائة ان الان بمعنى واحد بعينه دائما وبمعنى
اخر متعدد لانه من حيث يكون في اجزاء الزمان الذي يجري ويسيل دائما متجدد
اي انه متعدد ومن حيث يلاحظ بالذات واحد بعينه دائما وبين هذا ايضا
بانه كما ان المتحرك الجاري يفعل الحركة والنقطة الجارية الخط كذلك الان
لانه السيال يفعل الزمان والمتحرك في الحركة واحد بعينه بوجه وبوجه اخر
متعدد ومتغير يكون متعددا متغيرا من حيث يتبدل كونه في اجزاء المسافة
بحيث يكون في جزء منها في ان وفي اخر في ان اخر وهكذا الى ان يتم الحركة
ويكون واحدا بعينه من حيث انه واحد بعينه بين مبدا تمام الحركة ومنتهاها

يوجد في الجري والسيلان ويتجدد ويتغير دائما بان يكون اجزاؤها متعاقبة ومتوالية على الدوام

ان ان اي يقدار المتوسط

ومنتهاها فكذا الان واحد بعينه بوجه اي بالنظر الى ذاته ووجوده متعدد و
متغير بالنظر الى نسبته الى اجزاء الحركة المحدودة به واثبت ما اثبت مقصوده
من خطاء بعضهم فانهم سعوا ان يثبتوا بالسفسطة ان قورسقوس مغاير نفسه
وقالوا ان قورسقوس قد يكون في ليقاوس اي مدرسة ارسطو وقد يكون
في السوق وهذان الكونان متغايران لان الكون في موضع والكون في موضع
اخر متغايران فقورسقوس مغاير لنفسه والمصنف اثبت من هذه السفسطة
العرضية ان قورسقوس واحد بعينه بوجه اي بالنظر الى ذاته ووجوده
متعدد ومتغاير بوجه اخر اي من كونه تارة في المدرسة وتارة في السوق و
كذا الحال في الان وقال في المتن الخامس والمائة لو لم يكن الزمان لم يكن
الان ولو لم يكن الان لم يكن الزمان لان نسبة الان الى الزمان كنسبة المتحرك
الى الحركة فكما انه لو لم يكن المتحرك لم تكن الحركة ولم تكن الحركة لم يكن المتحرك
موصوفا بها وكذلك لو لم يكن الان لم يكن الزمان ولو لم يكن الزمان
لم يكن الان وقال في هذا المتن ان الزمان متصل بسبب الان ومنقسم
به وبين كونه متصلا بسببه بالتناسب لان الحركة انما كانت متصلة بسبب ان المتحرك
واحد في تمام الحركة حتى انه لو لم يكن واحدا لما كانت الحركة متصلة فلما كان الان
واحدا في الزمان كما كان المتحرك واحدا في الحركة يكون الزمان متصلا بسبب
الان كما كانت الحركة متصلة بسبب المتحرك وبين كونه منقسما به بالتناسب
ايضا لان الحركة انما تنقسم الى المتقدمة والمتاخرة بسبب ان المتحرك تتبدل
احواله فيها انا فانا حتى انه لو لم تتبدل لما انقسمت الحركة اليهما فلما تبدل احوال
الان في الزمان من حيث انه يلاحظ بوجوه شتى كما تبدل احوال المتحرك
في الحركة ينقسم الزمان به الى الزمان المتقدم والمتاخر كما انقسمت الحركة
بالمتحرك الى الحركة المتقدمة والمتاخرة واثبت هذا ايضا في المتن السادس
والمائة بان نسبة الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط فكما ان الخط يصير
متصلا بسبب النقطة كما اذا لوحظ الخط كبعد واحد ويصير منقسما بها فانا اذا
قسمنا انما نقسمه بان نشير اليه بنقطة هي نهاية الخط المتقدم وبداية لما بعده
فكذلك الزمان يصير متصلا ومنقسما بسبب الان الذي هو مثل النقطة ثم
فرق بين النقطة والان بان النقطة في الخط ذات وضع وثابت باق فيه
كالخط ولهذا يمكن ان يؤخذ نقطة واحدة مرتين وتستعمل كنقطتين بجعلها
نهاية لقسم من الخط وبداية لاخر والان ليس ذا وضع ولا ثابتا باقيا
لانه في الجريان والسيلان دائما ويعلم هذا ايضا من نسبته الى المتحرك
فكما ان المتحرك المنتقل من حال الى حال من حيث انه يتحرك وينتقل لا يمكن
ان يؤخذ في انتقال واحد مرتين فكذا الان وقال في المتن السابع والمائة
ان الان ليس جزءا من الزمان واثبته بان النقطة ليست جزءا من الخط

ولا الانقسام اى التبدل جزءا من الحركة فليس الان ايضا جزءا من الزمان
فليس بزمان بل هو حده وهو محدود به وهما ذكرنا استنتج فى المتن الثامن والمأة
اجمالا وقال فظهر ان الزمان عدد الحركة بحسب المتقدم والمتاخر ومتصل
لانه من المتصلات **الفصل السابع فى اختصار المتن التاسع والمأة الى الحادى** الفصل الثامن عشر
**والعشرين بعد المأة المتعلق بخواص الزمان وبالاشياء التى تقال انها
فى الزمان** ولما فرغ من تعريف الزمان شرع فى بيان خواصه وبعد بيانها
يبين الاشياء التى تقال انها فى الزمان والخاصة الاولى له كونه متصلا واثبته
بانه عدد الحركة المتصلة وبانه مطابق للحركة المطابق لمقدار المسافة المتصل
والثانية كونه متصلا بمعنى ومنفصلا بمعنى اخر ولهذا يكون قليلا وبمعنى اخر لا
واثبته بانه كما يجب ان نلاحظ كل متصل كالخطوط كذلك يجب ان نلاحظ
الزمان فكما ان الخطوط تلاحظ بالكثرة اذا لاحظنا ها اثنين او ثلثة او
اربعة وبهذه الملاحظة تكون منفصلة وتوجد فيها خط اقل وهو الخط الواحد
وتلاحظ بالكبر والطول وبهذه الملاحظة لا يمكن ان يوجد فيه خط اصغر لان الخط
الملحوظ بهذا الوجه يمكن ان ينقسم الى غير النهاية كذلك الزمان يلاحظ بالكثرة
كما اذا لاحظنا ساعتين او ثلث ساعات او اربع وح يكون منفصلا ويوجد
فيه الاقل كساعة واحدة ويلاحظ بالكبر والطول وبهذا الوجه يكون متصلا
ولا يمكن ان يوجد فيه زمان اصغر لانه يمكن ان ينقسم الى غير النهاية وخاصته
الثانية هى انه يصير كثيرا وقليلا وطويلا وقصيرا ولا يقال سريعا وبطيئا لان
الزمان عدد وكل عدد يصير قليلا وكثيرا بالنسبة الى ما تحته وكثيرا بالنسبة
الى ما فوقه فالزمان يصير قليلا وكثيرا ولانه كم متصل وكل كم متصل يصير طويلا
وقصيرا بالنسبة الى كم اخر من جنسه فالزمان يصير طويلا وقصيرا بالنسبة الى زمان
اخرى ولان الزمان يقدر به السريع والبطئ والزمان لا يقدر بالزمان
فالزمان ليس بسريع ولا بطيئا وخاصته الرابعة هو ان الزمان الملحوظ
بالذات واحد فى كل موضع والملحوظ بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعض اى
بكون بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبكونه حركة معدودة مضت لبعض
اجزائها ويستقبل الاخر ليس بواحد فى كل موضع لان نسبة الموجود
فى الزمان الى الزمان كنسبة المتبدل الى التبدل فكما ان التبدل الملحوظ
بالذات واحد فى كل موضع مثلا كما ان التكون الملحوظ بالذات والنقلة
الملحوظة بالذات واحد دائما والملحوظ من حيث يعرض لهذه المادة او
تلك ويكون بعضه متقدما وبعضه متأخرا ليس بواحد بل كثير اكذلك الزمان
لان العدد مثلا المأة الملحوظة بالذات واحد دائما والملحوظ فى هذه الاشياء
او تلك ليست بواحدة بل كثير لان مأة افراد الانسان مغايرة لمأة افراد
الفرس وخاصته الخامسة هى ان الزمان يرجع كما يرجع دور الفلك و

وحركته لا يرجع بشخصه بل بمثله فى النوع وكذلك الزمان لا يرجع بشخصه بل بمثله فى النوع ٥
وخاصته السادسة هو ان الزمان يقدر الحركة ويقدر بها واثبتها بان كلا
من الزمان والحركة يعرف بالاخر وكل شيئين يعرف كل منها بالاخر يقدر و
يعرف كل منها بالاخر فكل من الزمان والحركة يقدر ويعرف بالاخر لكن الحركة
يقدر بالزمان بوجه ويقدر والزمان بها بوجه اخر لان الزمان يقدر الحركة
من حيث انه عددها بالطبع والحركة تقدر الزمان بالنظر الينا حين نعلم مقدار
معينا من الحركة ونقول بالنظر اليه ان الزمان قليل وكثير كما يقع هذا ايضا
فى الاعداد وهو انا نعلم بالعدد الكثرة مثلا مأة افراس ونعلم من هذه الافراس
المعدودة واحدا واحدا العدد المأة واثبته فى المتن الثالث عشر والمأة
بان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة الحركة الى المسافة والحركة يقدر المسافة
وكذا المسافة تقدر الحركة لانا نقول الطريق طويل اذا كان المشى كثيرا
ونقول المشى كثير اذا كان الطريق طويلا فبهذا الوجه الزمان يقدر الحركة
والحركة الزمان **بيان معنى كون الشئ فى الزمان وكيفية كون الحركة والسكون
وسائر الموجودات والمعدومات فيه** لما فرغ عن بحث الزمان منظورا بذاته
شرع ان يبحث عنه منظورا بالنسبة الى سائر الاشياء فبين معنى الكون فى الزمان
بيانا يعلم منه اية اشياء تكون فى الزمان واية لا تكون فيه وقال فى المتن
الرابع عشر والمأة ان كون الحركة فى الزمان هو كون نفسها ووجودها
مقدرة به فيقدر به فى الحركة اثنان احدهما نفس الحركة اى مقدارها ومقدارها
الحاصل من المسافة والاخر وجودها ثم قال معينا كيفية تقدير الزمان اياها
ان الزمان يقدرها بتقدير جزء منها ثم يقدر كلها بتكرره مرة او مرات كما
يقدر سائر الكميات المتصلة لانا نأخذ جزءا معينا لكم متصل مثلا ذراعا
ثم نقدر مجموع الكم المتصل بتكرير الذراع مرة او مرات فكما نقدر به سائر
الكميات كذلك نقدر بالزمان جزء الحركة مثلا حركة الشمس الواقعة بين
طلوعها وغروبها ثم نقدر بتضعيفه حركتها الشهرية والسنوية ومنه يعلم
ايضا كيف نقدر الحركة بالحركة وهكذا تراعى ههنا القاعدة القائلة بان كل
كم متصل يقدر باخر من جنسه كما قال المصنف فى المتن الثالث من عاشر ما بعد
الطبيعة ثم قال فى المتن الخامس عشر والمأة كما ان كون الحركة فى الزمان
هو كونها مقدرا به كذلك كون سائر الاشياء فيه هو كون وجودها مقدرا
به وكونها تدريجية ومتبدلة معه لكن قولنا الشئ يكون فى الزمان يدل اولا
على انه يكون اذا وجد الزمان وثانيا على انه يكون فى الزمان كما يكون فى العدد
وكون شئ فى العدد يقال على وجهين اما اولا فلكونه جزءا من العدد ككون
الاثنين فى الاربعة او لكونه عرضا له كما ان الزوج والفرد يوجدان فيه
او لكونه شيئا له واما ثانيا فلكون العدد عادا له كما يقال العسكر فى هذا

العدد او ذاك اى معدود بهذا العدد او ذاك فكون شئ فى الزمان يدل
على ثلثة اوجه اى على انه يكون حين يوجد الزمان او على انه جزؤه او عرض
وحال له او شئ له او على انه مقدر بالزمان الذى هو عدد الحركة ولا يبحث
المص ههنا عن كون شئ فى الزمان بالمعنى الاول اى بمعنى انه يكون اذا وجد
الزمان لما قال فى المتن السادس عشر و المائة ظاهر انه ليس الكون فى الزمان
الكون اذا وجد الزمان لانه كما انه ليس شئ فى الحركة او المكان بسبب انه
يوجد اذا وجد الحركة او المكان والا للزم ان يكون جميع الاشياء فى كل مكان
وان يكون الفلك فى حبة الدخن لانه يكون الفلك اذا وجد الدخن الذى
هو مكان كذلك ليس شئ فى الزمان بسبب انه يوجد اذ يوجد الزمان
والماضى والمستقبل يكونان فى الزمان بمعنى كون الاجزاء فى الكل والتقدم
والتاخر يكونان فيه بمعنى كون العرض فى المعروض والانات تكون فيه بمعنى
كون شئ له فيه لانها ليست جزءا له ولا عرضا وحالا له لكنها شئ له وبعد تمهيد
هذا بين فى المتن السابع عشر بعد المائة معنى كون شئ فى الزمان بامرين
لازمين له احدهما هو ان كون شئ فى الزمان ان يكون محاطا ومقدرا به بحيث
يتجاوز الزمان وجود ذلك الشئ الذى يقال انه فى الزمان ويزيد عليه
واثبت هذا بان الاشياء تكون فى الزمان كالمعدودات فى العدد لان
الزمان عدد الحركة والعدد يتجاوز المعدود ويزيد عليه لانه يمكن ان يتصور
دائما ازيد من المعدود فكذلك الزمان والثانى هو ان ينفعل كل ما يكون فيه
ويفسد بالاخر واثبت هذا بما اشتهر بين الناس من ان الزمان يذيب ويفنى
الكل ومن ان الجميع يشيب فى الزمان ومن ان الاشياء تنسى بالزمان و
هذه الاحوال المنفهمة من هذه الاقوال المشهورة انفعالات وفسادات ولما سال
سائل انا نعطى الزمان بعض الاشياء دالة على الكمال لا الفساد فان بعض الاشياء
تكون فيه ثم تكمل لانها لا تكون كاملة حين تكونها وانه وان كان ينسينا بعض
الاشياء لكنه يصيرنا كاملين بعلوم اخر لانا انما نصير عالمين فى الزمان قال المص ولهذا
فى المتن الثامن والعشرين بعد المائتين ان الزمان علامة اجاب المص عنه فى المتن
المذكور عن الاخير بان احدا لا يصير عالما كاملا بسبب الزمان كما يصير ناسيا
بسببه فانه يوجد اناس كثيرة معمرون ولم يصر احد منهم عالما بعلم ثم اجاب
عن الاول بان الزمان من حيث انه زمان لا يكمل شيئا ولا يفعل شيئا جديدا
بل الزمان من حيث انه زمان يرى ان يكون سبب الفساد لان بعض الاشياء تفسد
وان لم يظهر شئ مفسد اياه وايضا الزمان عدد الحركة وخاصة الحركة ان
يبعد المتحركات عن امكنتها واوضاعها وتفرقها عنها وكذا الزمان الذى
هو عدد يبعدها ويفرق الاشياء الداخلة فيه عن امكنتها واوضاعها
الاول فهو متصرف غالب مغير اياها ثم انتقل مما ذكر وقال فى المتن المذكور

المذكور لما كان كون شئ فى الزمان كونه محاطا به ومتجاوزا عنه بالوجود
وكونه منفعلا وفاسدا لا يكون شئ من الدائمات كالواجب تعالى والعقول
والافلاك فى الزمان ثم نسب الزمان الى السكون وقال فى المتن الثانى عشر
بعد المائة الزمان يقدر السكون بالعرض وبشئ اخر اى بالحركة فلهذا يجوز ان يقال
السكون يكون فى الزمان بالعرض لان القوة الواحدة تصل الى الملكة وعدمها
كان القوة الباصرة يدرك النور والظلمة لكن تدرك الملكة اى النور
بالذات وعدمها اى الظلمة بالعرض لان العدم يعلم بملكته فلما كان الزمان مقدارا
للحركة بالذات يكون مقدارا للسكون ايضا بالعرض لان السكون عدم الحركة
ولما سال احد ان السكون والساكن لا يكونان فى الحركة وهو ظاهر والزمان حركة
فالسكون والساكن لا يكونان فى الزمان اذ لو كانا فيه لكانا فى الحركة وهو ظاهر
الاستحالة اجاب المص بان الزمان ليس بحركة بل عددها فيصح ان يكون شئ فى الزمان
اى فى عدد الحركة ولا يكون فى الحركة فيصح ان يكون السكون والساكن فى الزمان
بدون لزوم كونهما فى الحركة ثم لما كان لاحد ان يقول لو كان الزمان مقدارا للسكون
والساكن لكان مقدارا لوجود المجردات فانها ساكنة اجاب بانها ليست بساكنة
لانها ليست بقابلة للحركة والسكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وقد بين فى المتن
التاسع عشر بعد المائة ان الزمان يقدر الاشياء التى تتحرك وتسكن ولما كان
التقدير حقيقة انما يكون للكم بالنظر الى كميته ومقداره والزمان لا يقدر الاشياء
المتحركة والساكنة بالنظر الى كميتها ومقدارها ضم الى ما قال اولا وقال انه لا يقدرها
بالنظر الى كميتها ومقدارها بل يقدرها حقيقة بالنظر الى مقادير حركاتها ومجازا
وبالعرض بالنظر الى سكناتها فلا يكون شئ مما لا يتحرك ولا يسكن فى الزمان ثم
بين فى المتن العشرين بعد المائة المعدومات التى يجوز ان يقال انها تكون فى الزمان
والتى لا يجوز ان يقال فقسم المعدومات الى الممتنعات وهى التى تكون مقابلاتها
موجودة دائما وبالضرورة ومثل للممتنعات بكون ضلع المربع مقدار القطر
وهذه المعدومات يجوز ان يقال انها تكون فى الزمان والى المعدومات الخالية
التى لا توجد الان لكنها قد وجدت اولا كامروس الشاعر اليونانى او ستوجد
بعد كالطوفان وهذه المعدومات يصح ان يقال انها تكون فى الزمان لانها تقدر
حين وجودها بالزمان بحيث يتجاوز الزمان وجودها الفصل الثالث عشر
فى اختصار المتن الحادى والعشرين بعد المائة الى التاسع والعشرين والمائة
المتعلق بالالفاظ الستة للزمان التى بها يقال الاشياء تكون فى الزمان بوجوه
مختلفة يريد ان يبين فى هذا الفصل بعض احكام الزمان من حيث تعبر بعض الظروف
الزمانية والفاظها لنعلم كيفية استعمال الان واستعمالات سائرها قريبا وبعدا
بالنظر الى الان الحاضر وهى على ما ذكره ستة الاول الان وهو قد يذكر ويراد
به الان اللامنقسم وقد تقرر ذكره وبيانه وبين المص فى المتن الحادى والعشرين

بعد المائة بانه سبب اتصال الزمان ووحدته لانه سبب اتصال الماضي والمستقبل
كما ان النقطة في الخط سبب لاتصال بعض اجزائها مع البعض الاخر ولانه نهاية
الماضي وبداية المستقبل وهو ليس كالنقطة من جميع الوجوه لان النقطة ثابتة
باقية ولهذا يمكن ان تؤخذ مرتين وهو جار سيال لا يمكن ان يؤخذ مرتين
والنقطة يمكن ان ينقسم بها الخط بالفعل والان لا يمكن ان ينقسم به الزمان بالفعل
بل بالقوة اي بالتعقل وهذا هو الان المعقول حقيقة وقد يطلق ويراد به
مجازا الزمان القريب من الان الحقيقي المذكور ماضيا كان او مستقبلا وينبغي
ان لا يكون بعد الزمان المراد به من الان الحاضر كثيرا بل قليلا ولهذا يجاب لمن سال
عن وقت من جاء قريبا ويجيء قريبا وقال متى جاء الفلان او متى يجيء بقولنا
الان جاء او الان يجيء لانه جاء اليوم او يجيء غدا ولا نجيب لمن سال متى خربت
بلدة اليون ومتى يدخل اوج الشمس في الميزان بقولنا خربت الان او يدخل
الان لانها خربت في زمان بعيد جدا من هذا الزمان ويدخل في زمان بعيد
جدا من هذا الزمان والثاني حينا وتبينه في المتن الثالث والعشرين بعد
المائة بانه يدل على الزمان الماضي او المستقبل البعيد عن الان الحاضر المحدود
بينه وبين ان اخر بعيد عن هذا الان الحاضر ايضا كقولنا فتحت تروبا اي
بلدة اليون حينا وسوف يكون طوفان حينا ويذكر في المتن الرابع والعشرين
بعد المائة سؤالا وهو ان هذا كل زمان حين وكل حين زمان محدود بين
الان الحاضر والان البعيد عنه فكل زمان زمان محدود بين الان الحاضر
والان البعيد وهو ليس كذلك لانه غير متناه كالحركة على ما سبينه في ثامن
الثمانية ثم اجاب عنه فيه بان كون كل حين زمانا محدودا بين الان الحاضر
والان البعيد عنه مسلم لكن يوجد حين بعد حين وزمان بعد زمان الى غير
النهاية فلا يلزم ان يكون الزمان متناهيا بل غير متناه واثبت هذا في المتن
الخامس والعشرين والمائة بقوله لان الحين يؤخذ من الان وهو لما كان
سبب اتصال الزمان الماضي مع المستقبل ومبداء له ونهاية لهذا لا ينتهي اصلا
فلا ينتهي الحين اصلا فلا ينتهي الزمان ايضا اصلا ولما كان يمكن ان يسال
كيف يمكن ان يكون الان الا منقسم بداية ونهاية لنوره بمثال الخط المستدير
فانه مع كونه غير قابل للانقسام عرضا له بحدبة من وجه وتقعر من اخر واذا
كان كذلك فكذلك ينبغي ان يلاحظ الان الا منقسم في الزمان وهكذا يوجد
الزمان في البداية والنهاية يجري وانما غير الان الان ليس مبداء ونهاية
وانما الزمان واحد بعينه والثالث لفظ قريبا وبينه في المتن التاسع والعشرين
والمائة بانه يدل على الزمان المستقبل والماضي البعيدين في الجملة عن الان
الحاضر كقولنا اجيء قريبا ومشيت قريبا واذا كان بعد بهما عنه كثيرا في الجملة
لا يستعمل فيه فلا يجوز ان يقال فتحت اليون قريبا والرابع لفظ قبيل هذا

قبيل هذا وهو يدل على زمان ماض قريب من الان الحاضر كقولك جئت قبيل
هذا لمن قال متى جئت والخامس لفظ قدماء وهو يدل على زمان بعيد جدا عن الان
الحاضر فعل فيه شيء كقولك كان ملك اليونان سائر الملل قدماء والسادس لفظ
بغتة وهو يدل على زمان اقرب جدا من الحال بحيث لا يتميز عنها في بادي الراي
كقولك خرجت فصادفت زيدا بغتة وبما ذكر علم كيفية استعمال لفظ الان
في ذاته وكيفية استعمال الخمسة الباقية بالنظر اليه وبه علم ايضا ان الامسطرة
يعرف بها صحة استعمال الخمسة الباقية وعدم صحتها ثم بين في المتن الثامن
والعشرين بعد المائة ما قرر من ان البعض قال الزمان علة وقال البعض انه
جهل وقال الثاني انه اصدق لان الزمان علة الفساد بالذات وعلة التكون
بالعرض وذكر الدليل الذي ذكرناه في اجمال المتن السابع عشر بعد المائة ثم اجمل
ما قال في الزمان الى ههنا وقال فكون الزمان موجودا وما هو وكم وجوه
يستعمل الان وكيف يستعمل لفظ حينا وقريبا وقبيل هذا وقدماء وبغتة قد ذكر

الفصل الرابع عشر بعد المائة في اختصار المتن التاسع والعشرين بعدها الى خاتمة هذا الكتاب المتعلق ببعض المسائل والاسولة المتعلقين بالزمان

ولان يظهر معرفة طبيعة الزمان كما ينبغي ذكر المص في هذا الفصل بعض مسائل
متعلقة به وقال اولا في المتن التاسع والعشرين والمائة كل تبدل وحركة يكون
في الزمان واراد بالتبدل والحركة معنى واحدا واستدل عليه بان كل حركة وتبدل
يوجد فيها متقدم ومتاخر وكل ما يوجد فيه متقدم ومتاخر يكون في الزمان فكل
حركة يكون في الزمان واثبت الصغرى بان كل حركة يوجد فيه سرعة وبطؤ لان
السرعة والبطؤ من خواص الحركات وكل ما يوجد فيه سرعة وبطؤ يوجد فيه متقدم
ومتاخر لان السريع يعرف بالاقدم والبطيء بالمتاخر لان السريع هو الذي يصل
الى المنتهى اقدم من اخر والبطيء هو الذي يصل اليه مؤخرا من اخر اذا كانت المسافة
واحدة فكل حركة يوجد فيها متقدم ومتاخر واثبت الكبرى بان المتقدم والمتاخر
يؤخذان بالنظر الى البعد من الان الحاضر وهو يكون في الزمان فالمتقدم و
المتاخر الماخوذان بالنظر الى البعد من الان يكونان في الزمان لانه اعم الان يكون
فيما يكون فيه الان كما ان البعد الذي يؤخذ بالنظر الى النقطة يكون فيما يكون فيه
النقطة ثم بين ان المتقدم والمتاخر يكونان في الماضي بوجه وفي المستقبل بوجه اخر
لان ما يكون في الماضي ابعد من الان الحاضر يكون اقدم مما يكون فيه اقرب اليه
وما يكون فيه اقرب اليه يكون متاخرا من الابعد منه وما يكون في المستقبل ابعد
من الان الحاضر يكون متاخرا مما يكون فيه اقرب اليه وما يكون فيه اقرب اليه
يكون اقدم من الابعد منه ثم ذكر في المتن الثلثين بعد المائة سؤالين احدهما هو
ان الزمان كيف يكون بالنسبة الى نفوسنا العادة اياه يعني هل يوجد في الخارج
ولو لم يوجد نفوسنا العادة اياه والاخر هو انه لم يوجد الزمان في الجميع اي

الارض والبحر والفلك ومافيها ثم اجاب في الملمع المذكور عن الثاني بان الزمان
لما كان حال الحركة لانه عددها فاينما تكون الحركة يكون فيه الزمان ايضا وظاهر
ان الاجسام المذكورة اي البر والبحر والفلك وما فيها توجد فيها الحركة اما بالفعل
كما اذا تحركت بالفعل او بالقوة كما لو سكنت فتوجد فيها الزمان ايضا لان الزمان
يقدر المتحركات والساكنات ثم كرر السؤال الاول في الملمع الحادي و
الثلثين بعد المائة وقال هل يوجد الزمان في الخارج لو لم يوجد النفس فيه
ام لا يعني في وجوده تحقق عدم وجود النفس اشتباه وذكر سبب الاشتباه
بقوله لان الزمان عدد اي معدود والنفس عادة ولا يوجد المعدود فيما
لا يوجد العاد لانهما مضافان اذا لم يوجد احدهما لا يوجد الاخر فلو لم توجد النفس
في الخارج لا يوجد الزمان فيه ثم اجاب بان الزمان يمكن ان يلاحظ بالنظر الى وجوده
في الخارج وبالنظر الى تقسيمه بالفعل الى الاجزاء والزمان الملحوظ بالوجه الاول
هو الذي يكون موجودا في موضوعه دائما يمكن ان يوجد في الخارج وان لم توجد
النفس العادة اياه فيه كما يمكن ان يوجد الحركة وان لم توجد النفس واذا كان
في الحركة متقدم ومتاخر لو لم توجد النفس يوجد ايضا الزمان الملحوظ بالوجه الاول
واما الزمان الملحوظ بالوجه الثاني اي من حيث ينقسم الى الاجزاء كالساعات
والايام والشهور والسنين فلا يوجد في الخارج لو لم توجد النفس العادة اياه
في الخارج ومنه اشتهر بين العلماء لو لم يوجد العقل لوجد الزمان مادة لا صورة
ثم ذكر في الملمع الثاني والثلثين بعد المائة سؤالين احدهما هو انا قد قلنا
ان الزمان عدد الحركة ومقدارها ولكن الحركات كثيرة كالتكون والفساد والنمو
والذبول والاستحالة والنقلة وهي كلها تكون في الزمان فلاي حركة منها تكون
الزمان عددا او مقدارا اجاب بان الزمان ليس عدد الحركة معينة بل هو
عدد للحركة على الاطلاق والاخر شيء من هذا وهو انه لما كان الزمان يقدر
كل حركة على الاطلاق والحال انه يمكن ان تجتمع حركات كثيرة معا كما اذا تكون
شيء ونما واستحال اخر وانتقل جسم من مكان الى اخر معا يلزم ان يوجد ازمنة
كثيرة متساوية فيكون زمان لحركة واخر لاخر معا كساعتين معا او يومين معا
او شهرين معا او سنتين معا وهو مستحيل بالبديهة واجاب عنه بان كل زمان
متصل واحد بشخصه لا اثنان متساويان والازمنة المنفصلة بعضها عن بعض
واحدة بالنوع كساعتين او يومين وشهرين وامثالها ثم مثل لهذا وقال
مثلا اذا كان سبعة رجال وسبع نساء لا يكون فيهما اثنان نوعي العدد بالنوع
اي لا يكون فيهما سبعتان متغايرتان بالنوع بل بالشخص والموضوع فقط
وكذا فيما نحن فيه اذا وجدت حركات كثيرة لا توجد فيها ازمنة كثيرة بالنوع
بل واحدة به متعددة بالشخص فقط واوضح هذا في الملمع الثالث والثلثين
بعد المائة وجه عدم كون الازمنة الموجودة معا كثيرة متساوية بل واحدة

واحدة بالنوع وان تكثرت الحركات وادعى اولا ان الاولى والاحرى
ان يكون الزمان عدد الحركة المستديرة للمتحرك الاول اي للفلك الاعلى و
ان كان يمكن ان يكون عدد الحركة على الاطلاق ثم ساق الكلام وقال كل متصل
يعد ويقدر بما هو قريب من جنسه كما يعد ويقدر عشر وحدات بوحدة
وعشر اذرع خطوط بذراع خط والزمان متصل فباي شيء يعد ويقدر
الزمان اجاب بان الزمان يعد ويقدر بالحركة والحركة بالزمان كما مر ثم استدل
على دعواه بان الحركة المستديرة للفلك الاعلى اول في جنس الحركة من سائر
متجانساتها وكل ما هو اول في كل جنس من سائر المتجانسات مقدار سائر المتجانسات
ومكيالها فالحركة المستديرة للفلك الاعلى مقدار سائر الحركات ومكيالها
ولما كان الزمان يعد ويقدر جميع ما يكون في الحركة ناسب ان يكون حركة الفلك
الاعلى ومكيالها بان الحركة المستديرة للفلك الاعلى ازيد واثبت تحققا من سائر
الحركات لانها ازيد انتظاما منها وحالها ازيد اتحادا وانتظاما وحالها كما سيبين في ثاني
الافلاك واعرف لنا منها لانا نعد ونقدر بدورتها الواحدة اليوم والليلة وبه
الاسبوع والشهر والسنة وكل ما هو ازيد واثبت تحققا واعرف لنا من سائر
متجانساته ينبغي ان يكون مقدارا ومكيالا لها لان كل مقدار ينبغي ان يكون كذلك
فحركة الفلك الاعلى ينبغي ان يكون مقدار سائر الحركات ولما كان الزمان يعد
ويقدر جميع الحركات ناسب ان يكون عدد حركة الفلك الاعلى ومقدارها
وحصل من هذا ان الزمان عدد الحركة المستديرة للفلك الاعلى والحركة
المستديرة له واحدة فالزمان ايضا واحدة ثم وجه كلام القائلين بان الزمان
حركة الفلك الاعلى بانه وان كان بعيدا عن الحق لكنه يشعر امرا حسنا معقولا
من حيث ان الزمان ينبغي ان يكون عدد الحركة المستديرة للفلك الاعلى ثم كرر
في خاتمة هذا الكتاب ما قال اولا من ان العدد السبعة مثلا واحد وان كان
المعدودات اي سبعة رجال وسبع نساء متغايرة وان الزمان واحد
كذلك وان كان الحركات مختلفة متغايرة ثم ختمه بقوله وقد بحث عن نفس
الزمان واحواله المختصة به اقول لما كان معرفة الزمان موقوفا على معرفة
تعريفه ومعرفته على معرفة اجزائه وكان معرفتها عسيرا في الجملة اردت ان ابين
كل واحد منها على الانفراد فاقول الزمان عدد الحركة بالنظر الى المتقدم
والمتأخر منها كما عرفها المص والعدد قد يطلقه حكماء اليونان واللاتين
ويريدون به العدد الصوري وهو صورة العدد كما عرفه المص في الملمع الحادي
والعشرين من عاشر ما بعد الطبيعة بانه كثرة قابل التقدير بالواحد وقد يطلقونه
ويريدون منه ما يعدون به وقد يطلقونه ويريدون منه المعدود ويسمون
الاول من هذين عددا عادا والثاني معدودا وهكذا قال المص في الملمع الثاني
بعد المائة من هذا الكتاب من ان العدد اثنان لان ما يعد قابل العدد وما به العد

مقداره

ونوعا اي الاربعة والخمسة والستة وسائر انواع الاعداد ه

يسمى عددا وكذا قال في المتن الحادي عشر والمائة والمتن الحادي والثلثين
والمائة والعد والمعدود وهي الاشياء المعدودة وقوابل العد والعد والعاد
اثنان قريب وهو العقل وبعيد وهو النفس الناطقة والى هذا اشار المص
في المتن الحادي والثلثين والمائة لما لم يكن شيء قابل بالطبع لان يعد الا
النفس وعقلها لا يمكن ان يوجد الزمان اذا لم توجد النفس واذا تمهد
هذا فاعلم انه لا يجوز ان يراد بلفظ العدد المذكور في التعريف العدد الصوري
ونوعه كالاربعة والخمسة لما قال في مقولة الكم من كتاب المقولات العشرة ان
العدد نوع من الكم المنفصل والزمان نوع من الكم المتصل واحد انواع المقولة
لا يجوز ان يصدق على الاخر ولا يجوز ان يفهم منه العدد العاد اي النفس
او العقل لان الزمان ليس نفسا ولا عقلا بالبديهة فالمراد منه المعدود والى
هذا اشار المص في المتن الثاني بعد المائة والمتن العاشر بعد المائة فانه
بعد ما قسم العدد الى قسمين قال في الاول والزمان الذي يعد بالبناء على
المفعول وقال في الثاني الزمان عدد لا ما به نعد بل الذي يُعد بالبناء على المفعول
وهذا هو ما قال البعض من ان لفظ العدد المذكور في تعريف الزمان بمعنى
المعدود ومعنى التعريف الزمان معدود الحركة ومقداره وذكروا في سبب تعريفه
بالعدد وجهين اما اولا فلان الزمان مقدار ومكيال ولما كان معنى المقدار
ما يعرف الكميات يصدق اولا على العدد بمعنى الواحد الذي لا ينقسم فيكون العدد
اثبت وازيد مقدارا ومكيالا من غيره وبسببه ينقل الى الغير كذا علمنا المعلم
الاول في المتن الثاني والثالث من عاشر ما بعد الطبيعة حيث قال المقدار
اي الذي يقدر به شيء هو الذي نعرف به الكمي وكل عدد يعرف بالواحد فكل
كمي من حيث انه كمي يعرف بالعدد فلما كان الزمان مقدارا يعرف به الحركات
اولا ناسب تعريفه بالعدد الذي يصدق عليه المقدار اولا ويكون مقداريته
اشهر لانهم جعلوا الوحدة مقدرة التي لا ينقسم على ما في المتن الثالث المذكور
واما ثانيا فلانه وان كان الزمان متصلا لكنه يرى ان يكون منفصلا في الجملة
من حيث انه يعد بالمتقدم والمتاخر ومن حيث يتصور فيه متقدم وان متاخر
وامتداد متوسط بينهما هو الزمان كما بينا مع المص في الفصل الحادي عشر
واذا كان الامر كذلك فنعده فيصير معدودا والمراد من الحركة حركة الفلك
الاعلى لانها اول الحركات وانظمها واثبتها واشهرها واسرعها واصغرها
كما ينبغي ان يكون المقدار كذلك وسائر الحركات تعرف بها كما قال المصنف
في المتن الرابع من عاشر ما بعد الطبيعة ويقدرون الحركة ايضا بحركة البسيط واسرع
من سائر الحركات لان زمان الاسرع اقل ولهذا يكون في الزيج مبداء ومقدار
واحد كذلك لان المنجمين يضعون اولا حركة الفلك المستوية الاسرع و
يقدرون سائر الحركات بها وقوله بالنظر الى المتقدم والمتاخر يدل على فصل الحركة

الحركة والزمان الذي هو كون اجزائهما متعاقبة يتقدم بعضها على بعض وتاخر بعضها
عن بعض وهذا التعاقب حاصل في الحركة من امتداد المسافة الكائنة فيها الحركة
ولان تفهم على وجه الكمال ينبغي ان تعلم انه اذا تحرك جسم ما في مسافة تقدر
ان تلاحظ امتدادين وبتعبير اخر جزئين متقدمين ومتاخرين احدهما اي احد
الامتدادين والجزئين المتقدم احدهما على الاخر يكون في المسافة التي يتحرك
فيها الجسم لان لكل مسافة امتدادا وجزء متقدم وجزء متاخر وثانيهما اي ثاني
الامتدادين اللذين والجزئين المتقدم احدهما على الاخر يكون في الحركة الكائنة على
المذكورة وهذا الامتداد والمتعاقبة الاجزاء نشا من امتداد المسافة المتعاقبة
الاجزاء وتعاقب الحركة وسيلانها بفعل استمرارا وبقاء متغيرا من حيث ان
استمرار يكون لاول الحركة واخر لوسطها واخر لاخرها وهذا الاستمرار التعاقبي
للحركة او قل امتداد الحركة هو الزمان وهو نشاء قريبا من الحركة وبعيدا من المسافة
وينبغي ان تعلم ايضا ان الحركة على ما يفهم من كلام المص تطلق ويراد بها كون الجسم
بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه وتسمى الحركة بمعنى التوسط وهي حالة مخصوصة موجودة
باعتبار ذاتها في الخارج بين المبداء والمنتهى لا في واحد منهما كما يعلم بالحس
مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي
باعتبار ذاتها مستمرة باقية وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها
وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يسمى بالحركة بمعنى القطع وكما ان للحركة
معنيان كذلك للزمان معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو
مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالان السيال ايضا والثاني امر متوهم
لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك
لان السيال المطابق لها الغير المنقسم مثلها تفعل بسيلانها امرا ممتدا وهميا
مطابقا للحركة بمعنى القطع وههنا تم اختصار الكتاب الرابع فالحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد واله وصحبه اجمعين **مختصر الكتاب
الخامس من السماع الطبيعي** وفيه فصول ستة **الفصل الاول في اختصار المتن
الاول الى العاشر المتعلق بارتباط هذا الكتاب بما سبق وتقسيم الحركة الى اقسامها
والفرق بين التبدل والحركة** قد كان يقول المص في المتن الاول من الكتاب الثالث
لما صممنا ان نبحث عن الحركة يجب علينا ان نبحث ايضا عن لوازمها فبحث اولا
عن الحركة على الاطلاق ثم عما يلزمها وجودا وعدما اي اللاتناهي والمكان
والخلاء والزمان ولما فرغ عنها شرع ان يبحث عن اقسام الحركة فان بعض اقسامها
ذاتية وبعضها مكملة وبين الاولى في هذا الكتاب والثانية في الكتاب الاتي
واقسام الحركة الذاتية انواع الحركة ومن هذا يعلم ان مقصود المص بالذات
في هذا الكتاب ان يبين انواع الحركة بالتبع الاشياء التي تكون مع هذه

الانواع وهذا الكتاب ينقسم الى ثلثة اقسام رتبة يعلم في اولها انواع
الحركة وفي ثانيها اتحادها واختلافها وفي الثالثة تضادها وتقابلها ولما كانت
انواع الحركة تؤخذ من الحركة بالذات التي هي قسم من الحركة المطلقة قسم الحركة
المطلقة اولا الى الحركة بالذات والى مقابلاتها ليبحث عنها اى الحركة بالذات
بعد ان يفرغ عن مقابلاتها فقال الحركة اما بالعرض او بالقسم سواء كان
جزءا او جزئيا او بالذات وعلم هذا التقسيم من المتحركات ومن المحركات
ومن صدى الحركة اى قسم كلا منها الى هذه الاقسام الثلثة وقال الاشياء
التي تعرض للمحرك بالذات تقال محركة بالعرض كما يقال بني الموسيقي دارا
وعالج الابيض المريض مع ان البانى بالذات هو النجار لا الموسيقى من حيث
انه موسيقى لكن وقع ان يكون البانى موسيقيا وكذا المعالج بالذات هو الطبيب
لا الابيض لكنه وقع ان يكون ابيض وكذا تتحرك بالعرض الاشياء التي
تتحرك بالذات لجالس السفينة فانه يتحرك لحركة السفينة المتحركة بالذات ‹ بيان الاشياء التى تتحرك ›
وكالاعراض والصور فانها تتحرك بحركة الموضوعات وذوى الصور
المتحركتين بالذات وبعض المتحركات بالعرض وقد تتحرك بالذات ايضا
كما ان جالس السفينة اذا قام ومشى فيها او خرج منها ومشى خارجها يكون
متحركا بالذات وبعضها لا يمكن ان تتحرك بالذات كالصور والاعراض
والاشياء التي تحرك بالجزء هو الكلات التي يقول انها محركة حال كونها لا محركة
من حيث انها كلات بل المحرك انما هو جزؤها كما اذا قلنا زيد ضارب اذا
كانت يده ضاربة وهو ليس بضارب من حيث انه كل وكما اذا قلنا الفلك
مسخن للارض اذا كان جزؤه اى الشمس مسخنة لها وهو ليس مسخن من حيث
هو كل والاشياء التي تحرك شيئا بالذات هي الاشياء التي لا تعرض لا شياء
اخر محركة ولا تحرك كالجزء بل تحرك بقواها المخصوصة كما ان النفس الناطقة
تحرك البدن بالذات والطبيب يعالج المريض بالذات والشمس تسخن العالم
للاجسام بالذات وكذلك تتحرك بالذات الاشياء التي لا تتحرك بتبعية
حركة الاشياء الاخرى ولا بتبعية حركة اجزائها بل اولا وبالذات كما اذا
تحرك مجموع زيد ومجموع الحجر ثم المتحركات بالذات بعضها تتحرك من نفسها
وبعضها من غيرها وكل ما يكون من مبدا حركته فهو يتحرك من نفسه كالحيوانات
وهي اما تتحرك على مقتضى طبعها وهو يكون اذا تحركت من انفسها على مقتضى
ميل اجسامها كما اذا مشى الانسان مستقيما وذوات الاقدام الاربعة
منكوس الرأس واما تتحرك لا على مقتضى طبعها وهذا اما بمجموع اجسامها
كما اذا وثب زيد الى الفوق واما ببعض اجزائها كما اذا مشى على يده و
الاشياء التي تتحرك بتحريك اشياء اخر اياها اما تتحرك بحركة موافقة
لحركة طبعها كما اذا حرك محرك ثقيلا الى الاسفل وخفيفا الى الاعلى وآما

وآما تتحرك بحركة مخالفة لحركة طبعها كما اذا حرك ثقيلا الى الاعلى وخفيفا الى الاسفل
ثم بين في المتن الثالث انه يبين التقسيم المذكور من طرف منتهى الحركة فقال
فيه اولا لما كان كل حركة من شئ الى شئ يستلزم ان يوجد خمسة اشياء حتى توجد
الحركة المحرك الموجد اياها والمتحرك القابل اياها والزمان الذي يكون فيها
ومبدؤها الذي تبتدئ منه ومنتهاها الذي تنتهي اليه وكون المحرك والزمان لازمين
لها ظاهر كما قال في المتن الاول المتن الرابع وبين لزوم البواقي بان المتحرك
مغاير للمبداء والمنتهى لان المتحرك يتحرك والمبداء والمنتهى لا يتحركان وكذلك
ينتقل هو فقط من شئ الى اخر كما ينتقل الماء من البرودة الى الحرارة وبين في المتن
الرابع تغاير المبداء والمنتهى بان المبداء هو الذي يبتدئ منه الحركة والمنتهى
هو الذي تنتهي اليه والمبداء متروك والمنتهى مقصود ولهذا يؤخذ اسم التبدل
من المنتهى لا من المبداء كما يسمى تبدل الماء من البرودة الى السخونة تسخنا لسخونة
لا تبردا من البرودة وكما يسمى انقلاب الماء الى الهواء تكونا بالنظر الى كونه
هواء وفسادا بالنظر الى انعدامه وبين في المتن الخامس ايضا تغاير المتحرك
والحدين المذكورين بتعريف الحركة المذكور في الكتاب الثالث لان المتحرك
موجود بالقوة بالنظر الى الحركة والصور والاحوال والامكنة التي تتحرك اليها
المتحركات لا متحركة ثم ذكر في المتن المذكور شبهة بان الحركة كيف انفعالي و
كيف انفعال والكيف الانفعالي والكيف الانفعال منتهى الحركة فالحركة منتهى
الحركة وهو امر مستحيل ثم اجاب بانه ليس كيف انفعالي ولا كيف انفعال بحركة
بل هما منتهاها مثلا البياض ليس بحركة بل التبيض ثم قسم منتهى الحركة الى منتهى
الحركة بالعرض وبالجزء وبالذات ومنتهى الحركة بالعرض هو الذي يعرض لمنتهى
الحركة بالذات كما لو قلنا لما يصير ابيض انه يتحرك الى ما يتصور بسبب انه يعرض
له ان يكون متصورا يكون كونه متصورا منتهى الحركة بالعرض فان المتصور عارض ‹ وكذا لو قلنا التبيض منتهى الى المتصور يكون المتصور منتهى حركة التبيض بالعرض م ›
لمنتهى الحركة بالذات الذي هو البياض ومنتهى الحركة بالقسم يكون بوضع
المقسم موضع القسم وبالعكس اى بوضع القسم موضع المقسم مثال الاول
كما اذا قلنا لما يتحرك الى البياض انه يتحرك الى اللون لان البياض قسم اللون
ونوعه ومثال الثاني كما اذا قلنا ذهبنا الى آتنه اذا ذهبنا الى مملكة اليونان
التي هي كل وآتنه قسم وجزء منه او اذا ذهبنا الى آورويا التي هو كل وآتنه
قسم وجزء منه فان اورويا قسم من الاقسام الثلثة للربع المسكون فانه
ينقسم الى آسيا وافريقية واورويا وآتنه جزء من اورويا ومنتهى الحركة
بالذات هو الذي ينتهي اليه الحركة بالذات كالبياض لحركة التبيض ومبداء
الحركة بالعرض كالمتصور فيما اذا قلت صار من المتصور ابيض ومبداء الحركة
بالقسم كآتنه اذا قلت جئت من آتنه وانت ما جئت منه بل جئت من اليونان
او من اورويا ومبداء الحركة بالذات كاللاموسيقي فيما اذا قلنا صار اللاموسيقي

موسقيا والبرودة كما اذا تحرك شيء من البرودة الى الحرارة ثم قال في المتن
السادس والتبدل بالعرض يجب ان يترك واراد ههنا بالتبدل بالعرض
التبدل لا بالذات فيشمل التبدل بالعرض والتبدل بالقسم وانما يجب تركهما
وعدم البحث عنهما لانه لا يحصل منهما علم لانهما لا يستدعيان امرا محدودا بل
يمكن ان يكونا في كل محرك وفي كل متحرك وفي كل زمان وفي مبداء ومنتهي
لان ما يلحق بالعرض يمكن ان يلحق بكل جسم فيجب ان يبحث عن التبدل بالذات
فقط وهو يكون في الضدين الحقيقيين وفي المتوسطين لان المتوسطين
ضدان بالمعنى المشهور للتضاد والتبدل بالذات على اربعة اوجه لان المتبدل
اما ان يتبدل من مبداء موجود الى منتهى موجود ويسمى تبدلا من الموضوع الى
الموضوع كما من الحرارة الى البرودة ومن الابيض الى الاسود واما ان يتبدل
من مبداء موجود الى منتهى معدوم ويسمى تبدلا من الموضوع الى اللاموضوع
كما من السود الى اللاسواد ومن الابيض الى اللاابيض او من من مبدأ معدوم
الى منتهى موجود ويسمى تبدلا من اللاموضوع الى الموضوع كما من اللاانسان
الى الانسان او من مبداء معدوم الى منتهى معدوم ويسمى تبدلا من اللاموضوع
الى اللاموضوع كما من اللاابيض الى اللاابيض وليس المراد من الموضوع
ههنا ما يقوم به الاعراض بل ما هو موجود حقيقة على ما اشار المصنف بقوله
واريد بالموضوع ما يبين بالاثبات ثم قال والمحصل من هذه الوجوه
الاربعة هي الثلثة الاول والوجه الرابع لا يحصل منه تبدل لعدم التقابل
بين المبداء والمنتهى لا بالتضاد ولا بالتناقض فلهذا انحصر التبدل الطبيعي
في الثلثة الاول فان التبدل الذي يكون بين اللاموضوع الى الموضوع فمتناقض
يكون وهو على ضربين احدهما عرضي وبالعرض وشيء كما ان الابيض يصير
من اللاابيض والاخر جوهري وعلى الاطلاق كما ان الانسان يصير من اللاانسان
والتبدل من الموضوع الى اللاموضوع هو الفساد وهو ايضا على ضربين
احدهما مطلق كما اذا فسد الانسان والاخر عرضي وبالنظر الى شيء كما اذا
فسد الابيض اي بياضه الذي هو شيء للمتصف به وقال في المتن الثامن
ان التكون والفساد ليسا بحركة حقيقة لان ما يتكون على الاطلاق اي يكون
جوهريا لا يوجد حين التكون لانه يكون به وما يتحرك يوجد حين الحركة
فالمتكون يكون جوهريا ليس بمتحرك فليس التكون حركة وان المتحرك
الى المكان والمتكون يكون جوهريا ليس في المكان الذي يتحرك اليه وسيكون
فيه والا لكان في المكان قبل ان يكون فيه وقال في المتن التاسع الفساد
ضد التكون والحركة ضد الحركة فلما لم يكن التكون حركة لا يكون الفساد ايضا
حركة ومن هذا استنتج في هذا المتن ان الحركة الحقيقية فقط من التبدلات المذكورة
هي التي تكون من الموضوع الموجود الى الموضوع الموجود المضاد له وانواعها

وانواعها ثلثة اي من المكان الى المكان ومن الكيف الى الكيف ومن الكم الى الكم
الفصل الثاني في اختصار المتن العاشر الى العشرين المتعلق ببيان ان الحركة
بالذات لا تكون الا الى مقولات ثلث الكم والكيف والاين مراده منه هذا
ان يبين انواع الحركة المقولة حقيقة اي من الكم الى الكم ومن الكيف الى الكيف
ومن الاين الى الاين ثلثة فقط وتكون بالذات الى مقولات ثلث فقط
اي الى الكم والكيف والاين اي من الكم الى الكم ومن الكيف الى الكيف ومن الاين
الى الاين كما سيبينه في اخر الفصل فبين اولا انها لا تكون الى سائر المقولات
بالذات ثم بين انها تكون الى الثلث فقط بالذات فبين اولا انها لا تكون
الى الجوهر اي من الجوهر الى الجوهر بالذات لانها تكون بالذات من الموضوع الموجود
الى الموضوع الموجود المتضادين كما مر في الفصل السابق والجوهر لا يضاد الجوهر
فالحركة لا تكون بالذات الى الجوهر اي من جوهر الى جوهر ثم بين انها لا تكون الى المقولة
الاضافة اي من اضافة الى اضافة اخرى بالذات لانه متى كانت حركة الى مقولة
ما بالذات اي من مقولة الى اخرى لا يحصل شيء من تلك المقولة في موضوع الحركة
بدون تغيره وتبدله كما اذا كانت حركة الى مقولة الكيف اي من كيف الى كيف
اخر يحصل شيء منها كالحرارة والبياض في موضوع الحركة بدون ان يتبدل ويتغير
الموضوع الذي يحصلان فيه بعد والاضافة تحصل في الموضوع بدون ان يتبدل
ويتغير شيء منه كما لا يتبدل ولا يتغير الجسم الابيض اذا ابيض جسم اخر مع انه
يحصل له اضافة المشابهة له فالحركة لا تكون الى الاضافة بالذات بل بالعرض
فقط اي من حيث تتبع للتبدل اضافة كما تتبع للتبيض اضافة المشابهة واللامشابهة
ثم قال ولا تكون الى الفعل والانفعال بالذات اي من الفعل الى الفعل ومن الانفعال
الى الانفعال لان الفعل والانفعال حركة فلو كان حركة اليهما اي منهما اليهما لكان
للحركة حركة وللتبدل تبدل والتالي بط فكذا المقدم واثبت بطلان التالي من المتن
الحادي عشر بان تكون الحركة للحركة والتبدل للتبدل يمكن ان يفهم منه ان يكون
احدهما موضوعا للاخرى اي متحركا ومتبدلا بها بان يكون احدهما هي التي تتسخن
او تبرد اوالتي تتحرك وتتبدل في المكان او تنمو وتذبل كما تتحرك وتتبدل
الانسان او الشجر وهذا مستحيل لان الحركة والتبدل ليسا من جنس موضوعات
الحركة لانهما ليسا جوهرا موجودا بالذات ويمكن ان يفهم منه ان يكون واحد
من الحركتين والتبدلين حدا للاخر وبين بطلان هذا في المتن الثاني عشر بان
الحركة والتبدل يكون من صورة اي من مبداء الى صورة اخرى مضادة لها اي
الى منتهى مضاد كما ان التشفي حركة من المرض الى الشفاء فلو كان الحركة في التشفي
حدا للحركة فالحركة التي هو حدا ما هي التشفي او حركة اخرى لكنها ليست على
التشفي لان التشفي ليس بحد لانه ينتهي الى الشفاء وليست حركة اخرى اذ لو كان
كذلك لوجب ان يتحرك التشفي بعد حصول الشفاء الى الحركة التي كانت حدا

الفصل

لحركة التشفي وهو خلاف الواقع بديهة لانه اذا حصل الشفاء ينقطع التشفي والمعالجة
وكان يلزم ايضا ان يتحرك ويتشفى الان الذي شفي بالفعل الى حركة وتشف
اخر بعد ان شفي بالفعل وهو ايضا خلاف الواقع بديهة وكان يجب ان يتحرك
الى تشف اخر وهو ايضا مح بالبديهة لانه اذا وجد الملكة اي منتهى الحركة ينقطع
الحركة وكان يلزم ان يتحرك شيء بالحركات المتضادة معا واثبت بطلانه ايضا
في المتون الخمسة بانه لو كان للحركة والتبدل حركة وتبدل لتسلسل الحركات والتبدلات
والتالي بط فكذا المقدم وبانه يلزم ان لا يوجد حركة ولا تكون اصلا لانه ليس
لغير المتناهي اول واذا لم يوجد تكون اول ولم يكن لغير المتناهي اول لا يوجد
ما بعده ايضا واللازم بط فكذا الملزوم وبانه لو كان الحركة بالحركة والتبدل
بالتبدل فلما كانت الحركة يضادها الحركة والسكون وكان الضدان يتواردان
على شيء بعينه يلزم ان يسكن الحركة ويفسد التكون وبانه لما كان كل ما يتكون يتكون
عن مادة فلو كان للتكون تكون وجب ان يتكون من مادة وليس له مادة يتكون
منها وبان الحركة والتبدل ليس تماما ينتهي اليه الحركة وينقطع فيه الحركة والتبدل
بحيث يحصل بعدهما السكون والا لكانا موجودين ولا موجودين معا واجتمع
الحركة والسكون معا وكل حد تام للحركة والتبدل اي منتهاهما يجب ان يكون شيئا
ينتهي اليه وينقطع فيه الحركة والتبدل بحيث يحصل بعدهما السكون وبانه لو كان
للتكون تكون لكان يكون التعلم تعلما وليس كذلك لان تكون التعلم هو العلم لا
التعلم وبانه لو كان للحركة حركة اما كالموضوع او كالحد لا يمكن ان يكون احد انواع
الحركة اي الحركة الى الكيف والى الكم والى الاين موضوعا لاخر وحدا له مثلا لا يمكن
ان يكون حركة الاين موضوعا لحركة الكيف ويلزم منه ان يتحرك حركة الاين الى الكيف
والى الاين وهو بديهي الاستحالة فلا يمكن ان يكون للحركة حركة ولا للتبدل تبدل
لا كالموضوع ولا كالحد ولهذا استنتج في المتن الرابع عشر ان الحركة والتبدل
يمكن ان يتحرك بالعرض ولم يبين عدم كون الحركة الى المتى والوضع والملك
لانه يعلم بالمقايسة الى عدم كونها الى الاضافة لانها نسبية ولهذا استنتج في المتن
الثامن عشر وقال ما لم يكن الى المقولات المذكورة حركة بالذات فيكون الى الثلث
فقط اي الكم والكيف والاين لان التضاد الكافي انما يكون فيها ثم ذكر الاسماء
التي تسمى بها الحركات المذكورة ثم بين في المتن العشرين انواعا ثلثة للمتحرك
ليجد السكون الذي هو عدم

الفصل الثالث في اختصار المتن الحادي والعشرين الى الحادي والثلثين المتعلق بذكر بعض الفاظ مستعملة في المتحركات والحركات

شرع في القسم الثاني من الاقسام الثلثة من هذا الكتاب ولما قسم الى ههنا
التبدل والحركة الى اقسامها اراد ان يبين اتحادها واختلافها وقبل بيانهما
ذكر معاني الالفاظ المستعملة في بيان اتحادها واختلافها وهي معا وفرادى و
التماس وبين وما بمعناه كالوسط والمتوسط واثنا والتعاقب والتالي و

والاتصال وبين الاول اي معا وقال الاجسام التي تكون في مكان واحد
اول تقال انها بالمكان معا انما قال اول اي في مكان مخصوص وسواء لان
الاجسام التي تكون في مكان اعم مشترك لا تقال حقيقة انها في مكان واحد
وانما قال بالمكان لان الاجسام المذكورة تكون في الزمان ايضا ومن الاول
حصل للعلماء ان جسمين لا يمكن ان يكونا معا في مكان واحد مخصوص وللمتكلمين
والا للتداخل وهو محال ويمكن ان يكون جسم ونفس معا وفرادى يدل على معنى
مقابل لمعنى معا لان الاجسام التي تكون في امكنة مخصوصة متباينة متفرقة هي
التي تقال انها تكون فرادى ومنفردة والمتماسان هما الشيئان اللذان يكون
نهايتاهما معا بحيث لا يكون بين نهايتيهما شيء موجود ولا معدوم كالخلاء وبين
والوسط والمتوسط واثنا هو الذي اذا تحرك فيه متحرك باتصال الحركة
يجب ان لا يكون في جزء من اجزائه قبل ان لا يصل اليه وان لا يكون فيه بعد بعد
ان يصل اليه وان لا يكون في منتهى الحركة الا اذا وصل اليه ومن هذا يعلم ان
البين وما بمعناه يستدعي مبدأ ومنتهى فهو المسافة بين مبدأ الحركة ومنتهاها
ولما قال في التعريف باتصال الحركة بين في المتن الثالث والعشرين انواع
بيتاء اتصالها وذكر حالين له احدهما ان يكون في الزمان المتصل وهذا الاتصال
ضروري والاخر هو اتصال المسافة التي يتحرك فيه المتحرك وهذا الاتصال
قد لا يوجد كما يظهر اذا تحرك احد من حجر الى اخر غير متصل بالاول وكما اذا ضرب
احد اوتار الة موسيقية ثم ضرب الاخير بلا انقطاع وواسطة فان الحركة و
الصداء متصل لان الزمان متصل وان توسط بينهما وتر اخر وبين في المتن
الرابع والعشرين الامكنة المتضادة لان المكان ملحوظ في التعريف المذكور وقال
هي التي تتباعد تباعدا اكثر بالخط الواصل بينهما وبين في المتن الخامس والعشرين
التعاقب بلازمين له احدهما هو كون شيء بعد شيء لا قبله بترتيب ما كالغد بالنسبة
الى اليوم والصف الثاني من صفوف العسكر المرتب بالنسبة الى الاول والمجاهد
الثاني بالنسبة الى من هو اقدم منه في القتال والثالث بالنسبة الى الثاني والاخر
ان لا يتوسط بين ما هو متعاقب وما يتعاقبه شيء من جنسهما مثلا ان لا يتوسط
بين المجاهد الاول والثاني مجاهد اخر وان توسط بينهما فرس وحجر لا ينافي التعاقب
الكاين بينهما وعرف في المتن السادس والعشرين التالي بانه كون شيئين
متماسين مع تعاقبهما اي بحيث يكون احدهما مقدما والاخر تاليا وهو يفترق
من التماس بكونه بالتعاقب وعدم لزوم كون التماس به وبين في المتن المذكور
كيف يكون المبدأ والمنتهى والبين اي الوسط والمتوسط والمثنا وعرف
الاتصال بانه كون نهاية شيئين متماسين بها واحدا كجزئي الخط المتشاركين
في نقطة هي نهاية لكل منها فالاشياء التي تكون قابلة بالطبع لان تتحد يمكن ان تتصل
وتكون متصلا واحدا كالماء وماء اخر ان تماسا يكونا متصلا واحدا والاشياء

يست قابلة بالطبع لان تتحد لايمكن ان تتصل ولاتكون متصلا واحدا كالماء والحجر والحديد
والجص وبعض الاشياء تتحد بوجوه كثيرة بعضها بالمسمار وبعضها بالغراء وبعضها
بادخال غصن طري في شجر كما يفعلون اهل الفلاحة لكن هذه لاتكون متصلة اتصالا
تاما وبين في المتن الثامن والعشرين النسبة بين التماس والتعاقب بان
التعاقب اعم من التماس لان كل مايتماس متعاقب وليس كل متعاقب مماسا لان
الثاني متعاقب بالنسبة الى الواحد وليس بمماس به ثم بين نسبة التماس و
الاتصال بان التماس اعم من الاتصال لان كل متصل مماس وليس كل مماس متصلا

الفصل الرابع في اختصار المتن الحادي والثلثين الى السادس والاربعين المتعلق ببيان اتحاد الحركات الجنسي والنوعي والعددي واختلافها

يبين في هذا
الفصل وحدة الحركات واختلافها ويقول اولا ان وحدة الحركات كوحدة سائر
الاشياء على ثلثة اوجه جنسي ونوعي وعددي فالحركات التي تكون الى مقولة
واحدة اي الى منتهيات من مقولة واحدة كالحركات الى الاين تكون واحدة وحدة
جنسية وكذلك جميع الحركات الى الكم وجميع الحركات الى الكيف والحركات التي
لاتكون الى مقولة واحدة اي الى منتهيات من مقولة واحدة بل الى مقولات مختلفة
تكون مختلفة اختلافا جنسيا كالاستحالة والنقلة والتنمي والتذبل والحركات التي
تكون الى نوع سافل لمقولة واحدة اي الى منتهيات من نوع سافل لمقولة تكون
واحدة وحدة نوعية كما ان جميع التبيضات واحدة بالنوع اي نوعها واحد لانها
تنتهي الى البياض الذي هو نوع سافل لجنس اللون وكذلك جميع التسخنات
فانها تنتهي الى الحرارة التي نوع سافل لمقولة الكيف وان كانت وان اختلف
منتهيات الحركات بالنوع المتوسط كاللون الذي هو نوع متوسط فانه ينقسم
الى البياض والسواد والحمرة وامثالها لاتكون الحركات اليها واحدة بالنوع
على الاطلاق بل بوجه كالتلونات ثم سال في المتن الثاني والثلثين بانه اذا كانت
الحركات المنتهية الى منتهي واحد واحدة بالنوع فاذا رجعت حركة مكانية مستقيمة
الى نقطة انتهت اليها حركة مستديرة يلزم ان تكون الحركة المستقيمة والمستديرة
متحدتين بالنوع والواقع ليس كذلك واجاب في المتن الثالث والثلثين
بان منتهى هاتين الحركتين ليسا واحدة بالصورة بل بالمادة فلا تكونان متحدتين
بالنوع وبين في متنين اخرين اتحاد الحركات بالعدد وقال الحركة التي تكون واحدة
بالذات والعدد هي واحدة حقيقة ولما كان يجب ان يتحقق للحركة ثلثة امور
شئ والى شئ ومتى اي المتحرك والمنتهى والزمان الذي تقع فيه الحركة وتقدر
به فالحركة تكون واحدة بالعدد واذا كانت هذه الثلثة واحدة بالعدد اي اذا
كان المتحرك الواحد بالذات لابالعرض واحدا بالعدد وكان المنتهى واحدا
بالعدد والزمان واحدا بالعدد اي بلا انقطاع واذا لم يكن شئ منها واحدا بالعدد
لاتكون الحركة واحدة بالعدد فاذا افتقد اللازم الاول لاتكون الحركة واحدة بالعدد

بالعدد كالحركة التي يتحرك بها سقراط وافلاطون الى منتهى واحد بالعدد في زمان
واحد بالعدد ايضا وكذا اذا افتقد الثاني فحركة افلاطون الى امكنة مختلفة لاتكون
واحدة بالعدد وكذا اذا افتقد الثالث فحركة افلاطون الى منتهى واحد بالعدد
في ازمنة مختلفة لاتكون واحدة بالعدد بل حركات مختلفة بالعدد وقال في المتن
الخامس ان المتحرك الواحد بالعدد الذي يجب ان يتحقق لكون الحركة واحدة
بالعدد يجب ان يكون واحدا بالذات لابالعرض لانه اذا كان واحدا
بالعرض فقط يمكن ان يتحرك بحركات مختلفة في زمان واحد بالعدد كما ان
افلاطون ابيض الوجه الذي هو واحد بالعرض يمكن ان يمشي ويتسود وجهه
معا في زمان واحد بالعدد وبين لزوم كون المتحرك واحدا بالعدد لكون
الحركة واحدا به بانه لولم يلزم فاذا تحرك المريضان في زمان واحد بالعدد
الى الصحة يلزم ان تكون تشفيهما حركة واحدة بالعدد وهو خلاف الواقع لان
هذه الحركة اي تشفيهما ليست واحدة بالعدد بل بالنوع وبين لزوم كون
الزمان واحدا بالعدد له في المتن السادس والثلثين بانه سقراط اذا تحرك
الى الحرارة وبعد وصوله اليها تحرك ايضا اليها في زمان اخر لاتكون هاتان
الاستحالتان حركة واحدة بالعدد وان كان المتحرك والمنتهى واحدا لعدم
وحدة الزمان بالعدد فكما لايمكن ان يعود بعينه ما فقد ويكون العائد واحدا
بالعدد مع ما فقد وعينا له فكذلك لايمكن ان تكون هاتان الاستحالتان حركة
واحدة بعينه ولهذا قال في المتن السابع والثلثين ههنا شبهة مشابهة للاولى
وهي ان الصحة القائمة بزيد مثلا هل هي واحدة بالعدد في الفجر والظهر والليل
والنهار ام لا فان قال وهذه الشبهة جارية في الملكات والانفعالات واثبت
عدم كون الصحة واحدة بالعدد في اوقات متعددة بتبدل الموضوع
فان الاجسام يرى انه تتغير وتتبدل دائما بانه ينعدم جسم ويجئ مثله
بدله وهكذا الى غير النهاية لكن لم يقل هذا بناء على انه رايه بل بناء على ما ذهب
اليه هراقليتوس وبانه لوكانت الصحة الكائنة في زيد مثلا في الليل والنهار
واحدة بالعدد لكانت الصحة المنعدمة منه والمكتسبة فيه واحدة بعينه بالعدد
لان السبب واحد واجاب عنها في المتن الثامن والثلثين بجواب موجز
غاية الايجاز توضيحه ان الصحة اذا لم تزل وبقيت في شخص ولعهد مدة
مديدة بلا انفكاك عنه فالصحة الموجودة في الليل والنهار وفي اول السنة
واخرها واحدة بالعدد لا متعددة لانها لوكانت متعددة مختلفة بالعدد
لكانت الملكة ايضا كملكة المنطق مثلا الموجودة في احد منا متعددة مختلفة
بالعدد لان الملكة كالصحة والتالي بط لظهور كون الملكة كملكة المنطق واحدة
بالعدد في موضوعها في الصبح والمساء وفي اول السنة واخرها فكذا المقدم
ولما كان لاحد ان يقول ان الملكة تتكثر بالعمل لان بعض الاعمال يكون في الصبح

وبعضها في المساء فتتكثر الملكة اجاب بانه اذا كان عمل واحد يلزم ان يكون
الملكة ايضا واحدة لكن اذا كانت اعمال كثيرة لا يلزم ان يكون الملكة ايضا
كثيرة لان رجلا واحدا متصفا بقوة واحدة مثلا بقوة المشي يفعل انواع
المشي من غير تكثر قوة المشي وليس حال الصحة المتعددة والمكتسبة كذلك
لانهما اثنتان بالعدد في نفس الامر لتوسط زمان بينهما لم يكن فيه صحة وكاستحالة
عود المعدوم بعينها ولم يجب عن اثبات عدم كون الصحة الكائنة في اوقات متعددة م
واحدة بالعدد بتبدل الجسم الموضوع لها وسيلانه دائما ومجئ امثاله
بدله لان هذا لا ينبغي ان ينظر في هذا المقام وقد بحث عن الاول في ثامن
ما بعد الطبيعة وعن الثاني في ثاني الكون والفساد ولان تعلم الحركة الواحدة
بالعدد كمال العلم قال في المتن التاسع والثلثين والحركة الواحدة بالعدد
متصل بالضرورة وكل حركة متصلة واحدة بالعدد والحركات المتصلة هي التي تكون
نهاياتها واحدة والحركات المتتالية هي التي لا تكون نهاياتها واحدة بل مختلفة
كما اذا عرض احد بعدان ثم ذكر في المتن الثاني والاربعين وجهين اخرين
بهما تسمى الحركة واحدة احدهما كمال الحركة فان الحركة التامة تسمى حركة واحدة
ازيد وحدة من الحركة الناقصة وان كانت الناقصة ايضا واحدة لكونها
متصلة والاخر استواء الحركة فان الحركة المسطرية كحركة الخط المستقيم على الاستقامة
تسمى حركة واحدة ازيد وحدة من الحركة اللامسطرية كحركة الخط المستقيم على الانحراف

**الفصل الخامس في اختصار المتن السادس والاربعين الى الثالث
والخمسين المتعلق بتضاد الحركات** لما فرغ من بيان اتحاد الحركات واختلافها
الذي هو اعم من التضاد شرع في بيان تضاد حركة لحركة وتضاد سكون لسكون
وسكون لحركة على طريق التعليم وهذا هو القسم الثالث من هذا الكتاب
وبين في هذا الفصل تضاد الحركات وفي الفصل الاتي تضاد السكنات وتضاد
الحركات والسكنات وبين اولا احتمالات تضاد الحركات وقال انما يقع
التضاد بين حركتين اذا كان مبداء احدهما منتهى للاخرى كالحركة من الصحة
والحركة اليها او اذا كان مبداءاهما متضادين كالحركة من الصحة والحركة من المرض
او اذا كان منتهياهما متضادين كالحركة الى الصحة والحركة الى المرض او اذا كان
مبداء حركة ضد المنتهى للاخرى كالحركة من المرض والحركة الى المرض او اذا
كان مبداءاهما ومنتهياهما متضادين كالحركة من الصحة الى المرض والحركة من المرض
الى الصحة قال وهذه الاحتمالات خمسة لتضاد الحركتين لا يمكن ان يوجد تضاد
اخر بينهما ثم اسقط منها الوجه الرابع وقال الذي يكون من ضد لا يجوز ان يقال
هو ضد لما يكون الى اخر لان الحركة من الضد كالصحة الى الضد كالمرض حركة
واحدة في نفس الامر والحركة الواحدة في نفس الامر لا تكون ضدا لنفسها
في نفس الامر نعم يمكن ان تعتبر ضدا باعتبار كون حديها متضادين ثم اسقط

ثم اسقط الثاني وقال تضاد الحركتين لا ينبغي ان يؤخذ من تضاد المبدائين لان الحركة
المبتدأتين من الضدين يمكن ان تنتهيا الى منتهى واحد بالنوع كالحركة من البياض
الى السمرة ومن السواد اليها والحركتان المنتهيتان الى نوع لا تكونان ضدين
وقال بعد اسقاطهما ان الحركة المتضادتين هما اللذان يهتان الى الضدين كالوجه
الثالث والمبتدئتان من الضد المنتهيتان الى ضد كما كان الوجه الخامس كذلك
كالحركة من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ثم يرجع الوجه الثالث الى
الخامس ويقول الحركتان اللتان تكونان من الضدين تنتهيان بالضرورة
الى الضدين لانه لما كان كل حركة من الضد الموجود الى الضد الموجود فالحركتان
اللتان تكونان من الضدين تنتهيان البتة الى الضدين وينور هذا بالمثال
ويقول لان التمرض حركة مضادة لحركة التصحح لان الاول من الصحة الى المرض
والثاني من المرض الى الصحة والتعلم والتخدع من الغير حركتان متضادتان
لان التعلم من الغير حركة من الجهل الى العلم والتخدع منه حركة من العلم الى الجهل ثم قال
كما ان بعض الناس تارة يحصل العلم من نفسه ومرة يقال وجد العلم وتارة من غيره
ومرة يقال تعلم كذلك ينخدع من نفسه وهذا الانخداع حركة مضادة لحركة وجدان
العلم وينخدع من غيره وهذا الانخداع حركة مضادة لحركة التعلم ثم مثل بالحركات
المكانية وقال كما ان الحركة الى الفوق مضادة للحركة الى التحت لانهما متضادتان
في الطول وكما ان الحركة الى اليمين مضادة للحركة الى الشمال لانهما متضادتان
في العرض وكما ان الحركة الى القدام مضادة للحركة الى الخلف لانهما متضادتان
في العمق ثم ذكر التضاد الواقع في التبدلات التي تكون كونا وفسادا وقال
يوجد فيها الوجه الاول للتضاد وكما يظهر في الكون والفساد لان مبداء
الكون منتهى الفساد وكما اذا كان التكون من اللاكون الى الكون والفساد من الكون
الى اللاكون فالكون ضد الفساد وعلم مما ذكر ان الوجه الثاني والرابع للتضاد
ساقطان عن الاعتبار والثالث راجع الى الخامس وهما يتحققان في الحركة
والوجه الاول في الكون والفساد **الفصل السادس في اختصار المتن الثالث
والثلثين الى اخر الكتاب المتعلق بالتضاد بين الحركة والسكون وبين السكون
والسكون** لما فرغ من بيان التضاد بين الحركات والتبدلات شرع ان يبين التضاد
الواقع بين الحركة والسكون وبين السكون والسكون فبين ان الحركة تضاد
الحركة بوجه وتضاد السكون بوجه اخر فان الحركة تضاد الحركة على الاطلاق
يعني حقيقة والسكون يقابلها تقابل العدم والملكة لان السكون ليس من جنس
الموجودات لانه عدم الحركة والضد يكونان من جنس واحد من الموجودات
فالسكون لا يضاد الحركة حقيقة بل يقابلها تقابل العدم والملكة فانه عدم الحركة
واذا تمهد هذا يجب ان يعلم اي سكون يضاد ويقابل لاي حركة لانه كل سكون
لا يضاد ولا يقابل كل حركة ولهذا بين ان السكون في الجنس الذي تكون الحركة

اليه يكون ضد الهذه الحركة مثلا السكون فى المكان ضد للحركة الى المكان والسكون
فى الكيف ضد للحركة الى الكيف والسكون فى الكم ضد الحركة الى الكم ثم قال لما كان
بهذا البيان مجملا ناسب ان يفصل فقسم السكون الى السكون فى المبداء الذي
يبتدئ منه الحركة والى السكون فى منتهى الحركة مثلا الانسان الصحيح ساكن فى الصحة
لان سكون شئ عدم الحركة مما كان فيه الى غيره وكما قال الفيلسوف فى المتن الرابع
والسبعين نقول الشئ ساكن اذا صدق ان يقال انه يكون فى شئ بعينه فى انين
ثم اذا تمرض يتحرك من الصحة الى المرض فمتى مكث فى المرض يقال انه سكن فيه
واذا تبين هذا ينبغي اى سكون منهما ضد لحركة التمرض يعني هل السكون فى الصحة
ضد لها ام السكون فى المرض فقال السكون فى مبداء الحركة ضد للحركة التي
تبتدئ منها اى لحركة التمرض لا السكون فى المرض وكذا اذا تحرك شئ من البياض
الى السواد السكون فى البياض ضد للحركة الى السواد التي هي التسود لا السكون
فى السواد بعد الوصول اليه وكذا اذا تحرك من السواد الى البياض يكون السكون
فى السواد ضدا للحركة الى البياض التي هي التبيض لا السكون فى البياض بعد
الوصول اليه ثم قال لبيان التضاد بين السكون والسكون ان الشيئان اللذان
يكونان فى حدين متضادين يكونان ضدين كما ان السكون فى الصحة ضد السكون
فى المرض لما قال لانه ان كان الحركتان متضادتين لا يعقل ان لا يكون السكونان
متقابلين تصويره السكنات فى مبادى الحركات اضداد للحركات المتضادة
والاشياء التي تكون ضدا للاضداد تكون متضادة فالسكنات تكون متضادة
واما عدم كون السكون الذى يكون فى منتهى الحركة بعد ان يصل المتحرك اليه
ضدا للحركة اليه كعدم كون السكون فى المرض ضدا للحركة من الصحة اليه
فلان الحركة الى المنتهى طريق موصل الى السكون فيه والطريق الموصل الى السكون
فى منتهى الحركة لا يكون ضدا للسكون فيه فالحركة الى المنتهى ليس ضدا للسكون
فيه فليس السكون فى المنتهى ضدا للحركة اليه ثم حول كلامه الى التبدلات الجوهري
وكرر ما حكم به اولا فقال ان التضاد فى التبدلات الجوهرية يوجد كما ان التبدل
من اللاموجود الى الموجود اى من اللاوجود الى الوجود ضد التبدل من الموجود
الى اللاموجود اى من الوجود الى اللاوجود كما ان التكون ضد الفساد وهما
ليسا بحركة لانهما لا يكونان بين الضدين الموجودين ثم قال ليس فيها سكون
حقيقة بل لا تبدل يقيس كالسكون لانه لما لم يمكن التبدل من اللاموجود على الاطلاق
بل من اللاموجود بالفعل الى الموجود بالفعل يكون اللاتبدل اثنين كالسكونين
احدهما فى المبداء لان فيه موضوعا والآخر فى المنتهى ومن هذا تحصل اولا
ان اللاتبدل الكائن فى المبداء ضد التبدل المبتدئ من هذا المبداء لا اللاتبدل
الكائن فى المنتهى مثلا اللاتبدل الذى هو لا نار ضد التبدل من اللانار الى النار
الذى هو تكون النار واللاتبدل الكائن فى النار ليس ضدا لهذا التبدل

ضد لا السكون فى منتهاها مثلا السكون فى الصحة ضد للحركة التي تبتدئ صح

التبدل وكذا بالعكس اذا انقلب النار الى الهواء اى اللانار فاللاتبدل
الكائن فى النار ضد لهذا التبدل لا اللاتبدل الكائن فى الهواء اى اللانار
اللاتبدل وثانيا ان اللاتبدل الكائن فى المبداء ضد اللاتبدل الكائن فى المنتهى
كما ان السكون فى البياض ضد السكون فى السواد والسبب هو ما ذكر لتضاد
السكنات وبعد ما بسط هذا شرع من المتن السادس والخمسين ان يبين تضادا
آخر للحركات والسكنات وهو يكون بين الحركة الطبيعية والقسرية وبين هذا
بعد ان يسأل بانه هل لم يكون بعض الحركات المكانية طبيعية وبعضها قسرية
وبعض السكنات طبيعية وبعضها قسرية كالحجر المتحرك طبعا الى التحت وقسرا
الى الفوق والساكن فى الاسفل طبعا وفى الاعلى قسرا ولا يكون غيرها اي
الاستحالة والحركة فى الكم والكون والفساد كذلك لانه لا يرى ان يكون بعض
الاستحالات طبيعية وبعضها قسرية مثلا ليس كون النضج استحالة طبيعية اولى
من كون التمرض استحالة لان كلا منهما يقع من المبداء الطبيعي وكذا ليس كون
التنمي حركة الى الكم طبيعية اولى من كون التذبل كذلك لان كلا منهما يقع من المبداء
الطبيعي وكذا ليس كون التكون طبيعيا اولى من كون الفساد كذلك لان الفساد
ايضا طبيعي لان الشيخوخة التي هي طريق الى الفساد طبيعية وقال فى المتن السابع
والخمسين والثامن والخمسين مجيبا عن هذا السؤال ومبينا للتضاد الآخر
الواقع بين الحركتين والتضاد الواقع بين السكونين ان بعض الفسادات طبيعي
وهو يقع بانحلال اجزاء الجسم طبعا وبعضها قسري وكذلك بعض التكونات
طبيعي وهو ما يقع على مقتضى الطبيعة وقاعدتها وبعضها قسري غير كائن على قاعدة
الطبع كسقوط الجنين وتكونات بعض الاشياء الكائنة بالصنعة اما لا فى زمانها
المعتاد كتكون الورد فى الشتاء او على خلاف اعتياد الطبع كاخراج الافراخ من
البيض بالتسخين وبعض التنميات طبيعي وبعضها قسري كالتنمي بالاغذية والادوية
المسمنة وكذلك بعض الاستحالات طبيعية كالتصحح فى زمان البحران وبعضها قسرية
كالتصحح فى زمان البحران وحصل من المتن التاسع والخمسين ما ذكر كيف يكون
التضاد فى الحركة والسكون حال كونهما طبعا وقسرا وقال الحركتان على الاطلاق
تتضادان بحيث تكون الحركة الى الفوق ضدا للحركة الى التحت لان الفوق والتحت
مكانان متضادان فحركة النار الى الفوق طبعا والتراب الى التحت متضادان
وكذا حركة النار الى التحت قسرا ضد حركتها الى الفوق طبعا وحركة التراب الى الفوق
قسرا ضد حركته الى التحت طبعا ومنه يعلم ان حركة النار الطبيعية الى الفوق
مضادة لحركة التراب الطبيعية الى التحت ولحركتها القسرية الى التحت وحركة
التراب الطبيعية الى التحت مضادة لحركة النار الطبيعية الى الفوق ولحركته
القسرية الى الفوق وكذلك السكون لان السكون فى الفوق ضد الحركة
من الفوق الى التحت والسكون فى الفوق قسري للتراب وحركته منه الى التحت

طبيعية وسكون التراب في الفوق قسرا ضد لسكونه في التحت طبعا ثم قال لما حصل
السكون القسري من الحركة اليه اجاب بانه لا يحصل منها وبانه لو حصل لا يكون
كما يكون السكون الطبيعي من الحركة الطبيعية بل من نقصان قوة المحرك ثم اعترض
على ما قال اولا من ان السكون الكائن في المنتهى ضد للحركة منه بانه اذا تحرك
شيء لا يفارق في الحال عما تحرك منه بل يكون فيه من وجه وفي المنتهى من وجه
اخر فلو كان مثل هذا الحد ضدا للحركة المبتدئة منه لكان في شيء واحد ضدان
معا وهو مستحيل اجاب بان اجتماع الضدين بالنظر الى شيء ليس بمستحيل ثم قال
في المتن الثالث والستين الذي هو اخر متون هذا الكتاب مفرعا لما قبله
فقد ذكر كيف يكون كل من الحركة والسكون واحدا واي منهما يكون ضدا لاي
تم اختصار الكتاب الخامس بعناية الله تعالى وتوفيقه **اختصار الكتاب السادس**
من السماع الطبيعي وفيه فصول **الفصل الاول في اختصار المتن الاول الى الحادي**
عشر المتعلق باثبات تركب كل متصل من الاجزاء القابلة للانقسام لما فرغ من تقسيم
الحركة الى انواعها وبيان اتحادها واختلافها اراد ان يبين ههنا انقسامها الى اجزائها
المقدارية فمقصوده المهم ههنا هو ان يبين ان الحركة ليست مركبة من الاجزاء
اللاقابلة للانقسام بل من القابلة له الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي انقسامها
الى حد لا يمكن ان تنقسم بعده ولان تحصيل هذا المدعى بالطريق الكلية انه
لا يمكن ان يتركب شيء من المتصلات من الاجزاء اللاقابلة للانقسام مثلا لا يمكن
ان يتركب خط تام من النقاط بل كل متصل متركب من الاجزاء المتصلة القابلة للانقسام
الى غير النهاية واستدل اولا في المتن الاول بانه لو تركب متصل تام من الاجزاء
اللاقابلة للانقسام فهذه الاجزاء اما متصلة او متماسة او متعاقبة لانه لا احتمال
لتركبه منها بوجه ما اخر من هذه الوجوه والتالي باطل فكذا المقدم واثبت بطلان
كونها متصلة ومتماسة من تعريفي الاتصال والتماس المذكورين في الكتاب السابق
وقال لان اللاقابلة للانقسام ليس لها نهاية لان ما له نهاية يكون له شيء اخر غير
نهاية يكون النهاية بالنسبة اليه نهاية ولو كان لها نهاية لم تكن لاقابلة للانقسام
بل قابلة له هف والمتصلات هي التي تكون نهاياتها قابلة واحدة والمتماسات
هي التي تكون نهاياتها معا بحيث لا تكون بينها شيء موجود ولا معدوم فاللاقابلة
للانقسام ليست بعضها متصلة ببعض ولا متماسة وسيثبت عدم كونها متعاقبة
وثانيا في المتن الثاني بانه لو تركب المتصل من الاجزاء اللاقابلة للانقسام فهذه
الاجزاء اما متصلة او متماسة على ما مر لكنها ليست متصلة لما مر وليست متماسة لانه
اذا ماس احدها الاخر فاما ان يماس تمامه تمامه او جزؤه جزءه او جزؤه تمامه
لكن لما لم يكن للاقابل للانقسام جزء ما لا يمكن ان يماس جزء احدهما جزء الاخر
او تمامه والا لانقسم فبقي ان يماس تمامه تمامه كتماس النقطتين فانهما انما تتماسان
بالتمام فح لا يمكن ان يحصل منه امر متصل لان المتصل يكون له جزء ثم جزء اي يكون

له اجزاء كثيرة متغايرة بعضها متقدم وبعضها متاخر ويكون له اجزاء منفصلة
بالمكان اي يكون له اجزاء متمكنة في امكنة متغايرة وظاهر انه اينما ماس تمام شيء تمام
اخر لا يكون فيه جزء ثم جزء ولا يكون تمام احدهما في مكان مغاير لمكان الاخر بل
يتداخلان ويكون كلاهما في مكان واحد ويمكن ان تتخيل هذا في الاحجار الموضوعة
بعضها على البعض للبناء لانه لو ماس تمام الحجر الموضوع على الاول تمام الاول
بالكلية وماس تمام الثالث تمام الثاني بالكلية وهكذا الى الف الاف احجار
لتداخل كلها ولم يكن للاحجار الموضوعة مكان مفارق عن مكان الحجر الاول
بل صار مكان كلها واحدا ولم يحصل من انضمامها امتداد وكبر اعظم من امتداد
الاول وكبره فان ماس تمام اللاقابل للانقسام تمام اخر مثله لا يمكن ان يحصل
منهما ولا من الف الاف منها امر متصل ثم ابطل كونها متعاقبة من تعريف التعاقب
وقال لا يمكن ان تتعاقب اللاقابلة للانقسام بحيث يتعاقب نقطة نقطة اخرى
والاخرى اخرى وهكذا ولا آن انا اخر والاخر اخر وهكذا فيحصل من النقاط
خط ومن الانات زمان وكذا في سائر المتصلات لانه بين كل نقطتين كالنقطتين
في الخط وبين كل انين كالانين في الزمان يتوسط امر من جنسهما لانه بين كل نقطتين
يتوسط خط فيه نقاط غير متناهية بالقوة وبين كل انين يتوسط زمان فيه
انات غير متناهية بالقوة وكل متعاقبين هما اللذان لا يتوسط بينهما امر اخر
من جنسهما فلا تتعاقب النقاط في الخط ولا الانات في الزمان وكذا في سائر
المتصلات وينبغي ان تعلم ان دليل ابطال التعاقب مبني على الدليلين الاولين
لانه كما قال في المتن الثالث اما يتوسط بين نقطتين كالنقطتين في الخط شيء او
لا فان لم يتوسط بينهما شيء فهما اما ان النقطتان تكونان اما متصلتين او متماستين
والتالي بطل لما مر في الدليلين الاولين فكذا المقدم وان توسط بينهما بشيء
فالمتوسط اما لا قابل للانقسام او قابل له لكنه ليس لا قابلا للانقسام لما مر
فهو قابل له وهو في الخط ليس الا الخط وكذا الحال في الزمان وسائر المتصلات
ثم استدل في المتن المذكور بدليل ماخوذ من تعريف المتصل المذكور في المتن
الاول من الكتاب الثالث وهو ان المتصل هو القابل للانقسام الى غير النهاية
بان يقال لا يمكن ان ينقسم متصل الى الاجزاء اللاقابلة للانقسام اذ لو انقسم
اليها فلما لم يمكن انقسامها بعد يلزم ان ينتهي انقسام المتصل ولا يكون قابلا
للانقسام الى غير النهاية واللازم بط لان المتصل هو القابل للانقسام الى غير
النهاية فكذا الملزوم وايضا كل متصل اما ان يكون قابلا للانقسام الى الاجزاء
اللاقابلة للانقسام او الى القابلة للانقسام دائما لكن الاول بط اذ لو كان
قابلا للانقسام الى الاجزاء اللاقابلة للانقسام لتماست تلك الاجزاء لان
الاجزاء التي يتركب منها المتصل تتماس لكن التماس مستحيل لما مر فثبت انه قابل
للانقسام الى الاجزاء القابلة للاجزاء دائما وظاهر ان هذا هو المتصل

في اثبات عدم كون الحركة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وبيان عدم كون المتصل
القار مركبا بعدم كون الحركة والزمان مركبا منها لما كانت الادلة المذكورة القائمة
على عدم تركب المتصل من الاجزاء التي لا تتجزى مبنية على الاستحالة واتصالها
وتماسها في المتصلات القارة وهي جارية ظاهرا في القارة لا في الغير القارة
قال في المتن الرابع ان وجه التركب من الاجزاء الا قابلة للانقسام والانقسام
اليها وعدم التركب والانقسام اليها واحد في العظم والزمان والحركة بحيث
لو لم يكن العظم اى المتصل القار متركبا منها لا يكون المتصل الغير القار اى
الحركة والزمان ايضا متركبا منها وان لم يكن ذلك منقسما اليها لم يكن هذا
ايضا منقسما اليها وان تركب منها وانقسم اليها تركبا منها وانقسما اليها و
لما كان استحالة كون الحركة والزمان مركبين من الاجزاء الغير المتجزية تظهر من وجوه
اخر بين استحالة كونهما مركبين منها واستنتج منها استحالة كون الكم المتصل القار
مركبا منها واستدل عليه بما حاصله لو كان الكم المتصل القار مركبا من الاجزاء
التي لا تتجزى لكان الحركة والمتحرك ايضا مركبين منها بعد ما تركب منه المتصل
القار وكذا الزمان كما سيجئ والتالي بط فكذا المقدم فقال في المتن الخامس
لو تركب المتصل القار من الاجزاء اللامتجزية لتركب الحركة الواقعة عليه ايضا
من الحركات اللامنقسمة المساوية لها وهكذا نقول للزمان وهذا ظاهر
لان هذه الثلثة اى المسافة والحركة والزمان تكون بينها بحيث تكون الحركة محاذية
للمسافة بلا واسطة والزمان للحركة كذلك لان تمام الحركة مطابقة لتمام المسافة
التي تكون عليها وكذا اجزاؤها مطابقة لاجزائها وكذا الزمان بالنسبة الى الحركة
فلو كان مسافة مركبة من ثلثة اجزاء لا متجزية مثلا اى من ا ب ج يكون الحركة الواقعة
عليها ايضا مركبة من ثلثة اجزاء لا تتجزية اى من د ه ز فيكون الجزء الاول
اللامتجزي للحركة الكائنة عليها مطابقا للجزء الاول اللامتجزي للمسافة بالضرورة
والثاني منها للثاني منها والثالث منها للثالث منها والا لكان اما الحركة الواقعة
على المسافة المساوية لها ازيد او المسافة المساوية للحركة ازيد منها والتالي بط
بقسميه فكذا المقدم فعلم منه انه لو تركب المتصل القار من الاجزاء اللامتجزية
لتركب الحركة ايضا منها بعد ما تركبت المسافة منها وقال في المتن السادس
ولو تركبت الحركة من الاجزاء اللامنقسمة لتركب منها ايضا التحرك اى الحركة القائمة
بالمتحرك الموجودة فيه بالفعل لانه كلما وجدت الحركة يتحرك الجسم بالفعل
بالضرورة وكلما يتحرك الجسم بالفعل تكون الحركة موجودة بالفعل بالضرورة
فالتحرك القائم بالمتحرك الموجودة فيه بالفعل مطابق للحركة فلو كانت الحركة
مركبة من الاجزاء اللامنقسمة لتركب التحرك القائم بالمتحرك الموجودة فيه بالفعل
ايضا منها فلو تركب المتصل القار من الاجزاء اللامتجزية لتركب التحرك منها ايضا
ثم ابطل في المتن السابع كون التحرك القائم بالمتحرك الموجودة فيه بالفعل مركبا

من الاجزاء اللامتجزية بعد ان قدم مقدمة قائلة بان كل ما يتحرك من مكان الى اخر
لا يمكن ان يتحرك ويكون فيما كان يتحرك اليه معا اى لا يمكن ان يكون واصلا الى ما
كان يتحرك اليه حال تحركه كما انه اذا تحرك احد من البصرة متوجها الى الكوفة لا يمكن
ان يكون واصلا الى الكوفة حال تحركه في الطريق وهذه المقدمة حقة ظاهرة من كون
الحركة تدريجيا من امتداد المسافة التي تكون الحركة عليها لان التحرك طريق الوصول
الى المنتهى حقا واخذ بعد تمهيد هذه المقدمة الجزء الاول اى الحركة ا اللامنقسم المحاذي
عند الخصم الجزء الاول اللامنقسم من المسافة وفرض تحرك ح اى المتحرك فيه
وقال اذا تحرك ح فيه فلا يخلو اما انه قد تم حركته ايضا حين ما كان يتحرك فيه
او لم تتم والاول بط لما مر من ان المتحرك من مكان الى اخر لا يمكن ان يكون متحركا
في زمان ويكون فيما كان يتحرك اليه ويتم حركته في هذا الزمان فتعين ان يقال
انه حين يتحرك فيه ما تم حركته بل تتم بعد زمان تحركه فكان في تحركه في مقدم
ومؤخر وكل ما يكون فيه مقدم ومؤخر لا يكون لا منقسما فلا يكون التحرك لا منقسما
فلا يكون جزء المسافة اى ا لا منقسما ولما كان للخصم اى ذيموقراطيس واتباعه
ان يقول ان ح المتحرك يتحرك في تمام مسافة ا ب ج ولا يتحرك في شيء من اجزائها
اللامنقسمة بل كان تحرك وكذا ليس بالنظر الى جزء من اجزاء الحركة اللامنقسمة
تحرك بل قد تحرك فلا يلزم ان يكون في الجزء اللامنقسم المذكور من المسافة اعني ا
جزء مقدم ومؤخر ولا ان يكون في جزء لا منقسم من اجزاء الحركة جزء مقدم ومؤخر
اجاب المص عنه ولا في المتن الثامن بان المتحرك لو لم يتحرك في جزء من اجزاء
المسافة فلا تكون حركة في شيء منها اى في ا و ب و ج واذا لم تكن في شيء منها حركة
يلزم ان لا يتركب كل الحركة المعمولة في المسافة المذكورة من الحركات بل من النهايات
واللازم بط كبطلان تركب الخط من النقاط لان الخطوط فكذا الملزوم ولكان
شيء متحركا في المسافة المذكورة مع انه لم يكن متحركا فيها ولعبر في ثانيا غير
عابر اصلا عنها وهو مح وثانيا في المتن التاسع بانه لو لم يتحرك المتحرك في جزء
من اجزاء المسافة فيسكن في كل منها لانه قابل لان يتحرك في كل منها ولا يتحرك
فيها وكل ما هو قابل لان يتحرك في شيء ولا يتحرك فيه فهو يسكن فيه وان
سكن في كل منها يكون ساكنا في مجموع المسافة لان المجموع ليس الا الاجزاء
وكان متحركا فيه فيكون ساكنا ومتحركا فيه في زمان واحد وثالثا فيه ايضا
بانه اما ان يوجد حركة في الاجزاء المذكورة اى ا ب ج التي لا يتحرك فيها ح اى المتحرك
عند الخصم او لا فان وجدت فيها حركة فيتحرك المتحرك فيها في نفس الامر
لانه اذا وجدت الحركة في موضع يجب ان يتحرك شيء فيه وان لم توجد فيها
حركة يلزم ان تكون منقطعة وتتركب من اللاحركات ولما فرغ ههنا عن برهان
عدم تركب المتصل القار والحركة من الاجزاء اللامنقسمة شرع في المتن العاشر
ان يبرهن على عدم تركب الزمان منها فقال لو تركب المتصل القار والحركة من الاجزاء

الانقسمة يتركب الزمان منها ايضا لان هذه الثلثة مطابقة كما مر فكما يكون المسافة
والحركة مركبتين اما من اللانقسمة او المنقسمة فكذلك يكون الزمان ويثبت هذا
بوجوه ثلثة يذكر احدها في المتن المذكور والاخرين في الفصل الاتي فيلاحظ اولا
حال المتحرك السريع على نمط واحد بانه يقطع المسافة القصري في الزمان الاقل
مثلا ان قطع عشرة اميال في ساعة يقطع الخمسة في نصف ساعة وبعد ذكر هذه
الحال يستدل على مطلوبه بانه ليكن اب جـ الذي يكون كل جزء من اجزائه قابلا
للانقسام وليتحرك ح المتحرك في ا ب جـ زمان ط ك ل مثلا في ط و ا منقسم فح
المتحرك القاطع اياه يقطع جزأه قبل كله فيقطع هذا الجزء في جزء زمان ط فيكون
ط الذي هو جزء من زمان منقسما كا الذي هو جزء من مسافة اب جـ فكما ان المسافة
مركبة من الاجزاء المنقسمة فكذلك الزمان ويستدل عليه ايضا بتركب الحركة
من الاجزاء القابلة للانقسام فانه لما كان ى الذي هو جزء من حركة ك ه منقسما
يكون ط الذي هو جزء من مجموع ط ك ل منقسما فكما ان الحركة مركبة من الاجزاء
القابلة للانقسام فكذلك الزمان ويستدل ايضا بالعكس اى بتركب الزمان
منها على تركبهما منها فان هذه الثلاثة متطابقة فان كان الزمان مركبا من الاجزاء
القابلة للانقسام يتركب الحركة والمسافة ايضا منها الفصل الثاني في اختصار
المتن الحادي عشر الى الرابع والعشرين المتعلق ببيان عدم تركب الزمان
من الاجزاء اللاقابلة للانقسام وبيان اتحاد حاله مع العظم في التناهي وعدمه
وحل تشكيك زنون يبين في هذا الفصل امور ثلثة يبين اولا عدم تركب الزمان
من الاجزاء اللاقابلة للانقسام بوجهين اخرين وثانيا اتحاد حال الزمان والعظم
في التناهي وعدمه ويحل ثالثا تشكيك زنون وفصل الوجه الاول في ستة متون
وذكر الثاني في السابع عشر وقدم الاول ثلث مقدمات احديها ان المتحرك
الاسرع يقطع في زمان واحد مسافة اطول مما يقطعه الابطاء فيه الثانية
الاسرع يمكن ان يقطع في زمان اقل مسافة مساوية لما يقطعه الابطاء في زمان
اكثر الثالثة الاسرع يمكن ان يقطع في زمان اقل مسافة مما يقطعه الابطأ في زمان
اكثر وتبينها المص بدلائل قوية مع وضع الحروف وهي ظاهرة من تعريفي السريع
والبطيء المذكورين في المتن السادس والتسعين من الكتاب الرابع السابق
من ان السريع هو الذي يقطع مسافة طويلة في زمان قليل والبطيء هو الذي
يقطع مسافة قصيرة في زمان كثير ثم ذكر في المتن الخامس عشر كلامين اخرين
وحصل منهما اخر احدهما هو ان كل حركة تكون في الزمان وفي كل زمان يمكن
ان يتحرك اسرع وابطاء معناه كلما فرض متحرك اسرع يمكن ان يلاحظ متحرك
اخر اسرع منه وكلما فرض متحرك ابطاء يمكن ان يلاحظ ابطاء منه ولا يريد
ان كل متحرك يمكن ان يتحرك في الخارج متحرك اسرع منه وابطاء منه لان المتحرك
الاول متحرك بحركة اسرع لا يمكن بالامكان الوقوعي ان يكون اسرع منها

٧٠ شرع في المتن العاشر في برهن على عدم تركب الزمان منها فقال لو تركب متصل القاد والحركة من الاجزاء اللاقسمة م

ح ك ل م

٧ شرع وقد بين هذا في الكتاب الرابع والثاني هو ان كل ما يتحرك يمكن ان يتحرك م

شارح

منها هكذا قال عامة الشراح وانا اظن ان لدليل المص قوة ايضا لو ثبت متحرك كان
يكون احدهما اسرع والاخر ابطاء كما سترى في هذا الدليل والكلام الثالث هو
انه يمكن ان يتحرك في كل زمان مفروض شئ بحركة اسرع وابطاء من حركة ما يتحرك
فيه في ذلك الزمان وبعد تمهيد هذه ذكر دليلا اثبت به كون الزمان متصلا
وقال اريد بالمتصل ما يكون قابلا للانقسام الى القوابل للانقسام دائما ولهذا
يكون العظم كذلك وهذا يتعاكس ان يعني لو كان العظم مركبا من الاجزاء
اللانقسمة يتركب الزمان منها ايضا وان تركب منها الزمان يتركب منها العظم
ايضا وصور المص الدليل بحروف الهجاء للاختصار ولان عادة الرياضيين
والعلوم الرياضية كانت مستعملة في زمانه غاية الاستعمال بحيث كان اكثر الطلبة
متيقنين بها فضلا عن الاساتذ ونحن نستعمل امورا معروفة في هذا الزمان
فنقول ليكن فرس متحركا اسرع وزيد متحركا ابطاء فان قطع زيد بحركته البطيئة فرسخ
مقدارها مائة ذراع في ساعة فيقطعها الفرس بحركته السريعة في اقل من ساعة
وهذا ظاهر من المقدمات السابقة ويكون مقدار قلة حركة الفرس بقدر زوايا
اسرعيتها من حركة زيد فليقطعها الفرس في ثلثة ارباع ساعة فينقسم الزمان
لانه انقسمت الساعة الى جزئين ثم نقول كما قطع الفرس المسافة المذكورة
في ثلثة ارباع ساعة فيقطع زيد فيه اقل منها فليقطع فيه ثمانين ذراعا منها
فانقسم المسافة الى جزئين كالزمان ثم نقول ان قطع زيد مسافة ثمانين ذراعا
في ثلثة ارباع ساعة فيقطعها الفرس في نصف ساعة فينقسم الزمان ثانيا ثم نقول
ان قطع الفرس مسافة ثمانين ذراعا في نصف ساعة يقطع زيد فيه اقل من ثمانين
ذراعا فليقطع فيه اربعين ذراعا فتنقسم المسافة ثانيا كالزمان ومن هذا
ترى ان الاسرع يقسم الزمان والابطاء المسافة ثم تنتقل دائما من انقسام الزمان
الحاصل من الاسرع الى انقسام المسافة الحاصل من الابطاء ومن انقسام المسافة
الحاصل من الابطاء الى انقسام الحاصل من الزمان الحاصل من الاسرع ولما امكن
ان يكون في كل زمان حركة يلزم ان يمكن ان ينقسم الزمان ما دام يكون الزمان
باقيا وان ينقسم الى الاجزاء التي يمكن ان يكون حركة فيها ولا يمكن ان ينقسم هكذا
لو كان مركبا من الاجزاء اللانقسمة لان انقسامه ينتهي بهذه الاجزاء اللانقسمة
ومنه استنتج المص في المتن السادس عشر وقال فان كان
صادقا دائما فظاهر ان كل زمان متصل وهكذا ينبغي ان يلاحظ
للعظم لما قال في المتن السابع عشر ان الزمان والعظم ينقسمان الى الاجزاء
المتساوية ثم ذكر في هذا المتن دليلا ثالثا من الادلة المشهورة بين حكماء عصره
وهو ان المتحرك بحركة متوسطة ان قطع مسافة معينة مثلا مسافة مقدرة
بمائة ذراع في زمان معين مثلا في ساعة واحدة يقطع نصفها في نصف ساعة
وربعها في ربعها وثمنها في ثمنها وبالجملة اقصر المسافة في اقل الساعة واذا كان

كذلك يكونان اي المسافة والزمان متعاكسين في التركب والانقسام اي ان تركب
المسافة من الاجزاء القابلة للانقسام او اللاقابلة وانقسم الى الاولى والثانية
يتركب منها وينقسم اليها الزمان ايضا وان تركب الزمان منها وانقسم
اليها يتركب المسافة منها وينقسم اليها **في تعاكس العظم والزمان في التناهي وعدمه**
قد تبين انهما تساوي تركب العظم والزمان ويبين ههنا تساويهما في التناهي
وعدمه ثم يحل تشكيك زنون ثم يثبت مطلوبه فقال ولان كان واحد
منهما اي العظم والزمان لامتناهيا او متناهيا وباي وجه يكون كذلك
يكون الاخر ايضا لامتناهيا او متناهيا بهذا الوجه الذي كان به كذلك
و يبين بهذا بذكر وجهي اللاتناهي يسمي الاول لامتناهيا في الغايات يعني ما ليس
له نهاية بالفعل وسماه في المتن التاسع عشر لامتناهيا في الكم والثاني لامتناهيا
في القسمة سماه كذلك لانه يمكن ان ينقسم الى غير النهاية بمعنى لا يصل الى حد
لا يمكن الانقسام بعده والاول لامتناه بالفعل والثاني لامتناه بالقوة
كما ذكرنا في الكتاب الثالث فقال لو كان العظم والمسافة غير متناه في الغايات
اي بالفعل وغير متناه بالقسمة والقوة كان الزمان ايضا كذلك ولو كان
العظم غير متناه بالفعل او بالقوة كان الزمان ايضا كذلك ثم حل في تقسيم
غير المتناهي الى هذين القسمين تشكيك زنون المشكك بان الحركة لا توجد
في الخارج اذ لو وجدت فيه لقطع المتحرك في زمان معين متناهي الطرفين
مثلا في ساعة واحدة مسافة معينة غير متناهية الاجزاء اذ القاطع لها
لا بد ان يماس كل جزء من اجزائها ويقطعه والتالي باطل بالبديهة فكذا المقدم
واجاب بان هذا الدليل فاسد فان المسافة غير متناهية الاجزاء بالقوة
كالزمان لا بالفعل لما مر من بطلان غير المتناهي بالفعل فلا يلزم ان يكون الزمان
غير متناه بالفعل ليقطعها المتحرك فيه بل يكفي ان يكون غير متناه بالقوة و
هو كذلك فيقطعها المتحرك في هذا الزمان الغير المتناهي بالقوة ولكن ان كان
المسافة غير متناهية بالفعل يمكن ان يقطعها المتحرك فيها في زمان متناه بالفعل
وان كانت متناهية بالفعل لا يمكن ان يقطعها في زمان غير متناه بالفعل يريد
من الشرطية الثانية ان كانت متناهية بالفعل لا يمكن ان يقطعها المتحرك اذا
تحرك فيها بحركة مستقيمة واحدة مساوية لامتداد المسافة في زمان غير متناه
لا اذا تحرك فيها مرارا كثيرة بالرجوع كما يقع في دور الافلاك فان الحركة و
الزمان يكونان وابديين فيها كما سيجئ في الثامن الثمانية واول الافلاك فان كان
الزمان غير متناه يكون العظم غير متناه وان كان العظم غير متناه يكون الزمان
غير متناه ثم شرع في المتن العشرين ان يثبت الشرطية المذكورة فاخذ اولا
شيئين الاول هو ان كل جزء من كل عظم اما يقدر كل العظم بالتكرير من غير
زيادة ولا نقصان او يزيد عنها او ينقص عنها بالتكرير والاول يسمى جزءا مقدارا

مقدارا والثاني زائدا والثالث ناقصا وهذه كلها يمكن ان تلاحظ في الاعداد
فان عدد الاثنين جزء مقدر للستة فانه يعدها بتكريره ثلث مرات بلا زيادة
ولا نقصان وكذا الثلثة جزء مقدر للستة ايضا فانه يعدها بتكريره مرتين بلا زيادة
ونقصان وجزء زائد بالنسبة الى الخمسة فانه بتكريره مرتين يزيد عليها بواحد
وجزء ناقص بالنسبة الى السبعة فانه بتكريره مرتين ينقص عنها بواحد والمصنف
يستعمل فيما نحن فيه الجزء المقدر الثاني هو ان المتحرك بالحركة المتوسطة مسافة يقطع ه
في زمان ما ولها وهذه القضية ظاهرة وقد بينت فيما سبق وبعد تمهيد هذا
استدل على مطلوبه بانه لتكن المسافة المتناهية الف ميال والزمان غير متناه
وناخذ من الزمان الغير المتناهي جزءا متناهيا مثلا يوما فيقطع المتحرك بالحركة
المتوسطة فيها البتة جزءا منها فليقطع في يوم ميلا منها فاذا استمر حركته فيها
يقطع في كل يوم ميلا فيقطع في الف ايام كل المسافة وتنتهي ولا يبقى منها شيء
غير مقطوع ولا تنتهي الزمان وتبقى منه اجزاء غير متناهية واذا كان الامر
كذلك فان كانت المسافة متناهية لا يمكن ان يقطعها المتحرك فيها بحركة مستقيمة
واحدة مساوية للمسافة في زمان غير متناه ويثبت بهذا الدليل ايضا عدم
امكان كون الزمان متناهيا ان كان المسافة التي يتحرك فيها في هذا الزمان
غير متناهية لانا ناخذ جزءا متناهيا من هذه المسافة الغير المتناهية مثلا الف
اميال وليكن الزمان الف ايام فاذا تحرك فيه المتحرك كل يوم ميلا ينقطع
وينعدم الزمان ولا ينقطع امتداد المسافة بل يبقى بعده امتداد غير متناه ثم
استنتج في المتن الثاني والعشرين مما ذكر ههنا ان شيئا من المتصلات قارا
كان كالخط والسطح والجسم او غير قار كالحركة والزمان ليس يتركب من الاجزاء
اللاقابلة للانقسام ولا ينقسم اليها بل كل متصل قابل للانقسام الى الاجزاء القابلة
للانقسام واثماما قلنا ولانه يمتنع ان ينقسم اللامنقسم عند الخصم ويثبت هذا
اي وقوع انقسام اللامنقسم في المتن الثالث والعشرين بانه ليكن متحرك
ابطاء واخر اسرع بدرجتين من الابطاء وح لا شك ان الاسرع يقطع في زمان
ضعف ما يقطع الابطاء من المسافة في هذا الزمان وليكن مسافة مركبة من ثلثة
اجزاء لاقابلة للانقسام فح نقول ان قطع الابطاء تلك المسافة في زمان مركب
ايضا من ثلثة اجزاء لاقابلة للانقسام لكون المسافة والزمان متطابقين
يلزم ان يقطع الاسرع جزءا واحدا ونصف جزء من المسافة في جزء واحد ونصف
جزء فينقسم الجزء اللامنقسم من المسافة والزمان عند الخصم الى قسمين **الفصل**
الثالث في اختصار المتن الرابع والعشرين الى الثالث والثلثين المتعلق ببيان
كون الان لاقابلا للانقسام وعدم امكان الحركة فيه وكون كل متحرك قابلا للانقسام
لما بين الى ههنا ان متصلا ما لا يتركب من الاجزاء اللاقابلة للانقسام بل من الاجزاء
المتصلة القابلة له وانه لا ينقسم الى اللاقابل للانقسام بل الى القابلة له وانما

دائما وعلم منه ان الحركة والزمان كذلك لانهما يعني من جنس المتصل ا دائما
بعد هذا كيف ينقسمان والى اية اجزاء ينقسمان فقدم في هذا الفصل بعض
اشياء معينة لمقصوده وسيبين في الفصل الاتي انقسام الحركة وقسم ههنا الان
الى الآن بالذات والان بالغير اي الى الان الحقيقي والان المجازي فلفظ
الان قد يطلق ويراد به الساعة او اليوم او امثالها كما يقال في العرف
اجئ او اذهب الان ويراد به في هذه الساعة او اليوم او الليل و
الساعة واليوم والليل ليست بانات بالذات وحقيقة بل بالغير
ومجازا اي بسبب اشتمال كل منها للان الحقيقي ويطلق كثيرا ويراد به الآن
الحقيقي وهو لا قابل الانقسام ومتحقق في كل زمان والمص بيّن اولا ماهيته
ثم عدم كونه قابلا للانقسام فقال الان اي الحقيقي طرف لزمان الماضي
والاستقبال من غير تخلل واسطة بينهما ترجمة عبارته ان هذا الان طرف للماضي
ليس في هذا الطرف جزء للمستقبل وطرف للمستقبل ليس في هذا الطرف
شيء للماضي انتهى وسبب هذا القول هو ان الزمان الماضي المنسوب الى الحال
متصل متناه وكل متصل متناه فله طرف ليس وراءه شيء منه كما ان النقطة
التي هي نهاية الخط ليس وراءها شيء من الخط فللزمان الماضي طرف ليس
وراءه شيء من الماضي وكذا الزمان المستقبل بالنسبة الى الحال متصل متناه
وكل متصل متناه فله طرف ليس قبله شيء منه فللزمان المستقبل طرف ليس
قبله شيء منه فالان طرف للماضي والمستقبل وبعد بيان هذا قال وان بينا
انه واحد فقط محدد بالذات للماضي والمستقبل تبين بهذا البيان بعينه انه لا قابل
للانقسام اصلا لان معرفة ان الان واحد وانه لا قابل للانقسام اصلا واحد
كما قال ابن رشد ولهذا استدل في المتن السادس والعشرين على ان الان
الذي هو طرف لزمان الماضي والاستقبال اي نهاية للماضي وبداية للاستقبال
يجب ان يكون واحدا بانه لو لم يكن واحدا بل اثنين بحيث يكون آن نهاية للماضي
وآن اخر نهاية للمستقبل فلا يخلو اما ان يتماسا او لا يتماسا ويتباعدا والتالي
بقسميه باطل فكذا المقدم والملازمة بينة ويثبت بطلان القسم الاول من التالي
بانه لو تماسا لتركب الزمان من الاجزاء اللاقابلة للانقسام والتالي بطل ظاهر
فكذا المقدم ويثبت بطلان القسم الثاني بانهما لو لم يتماسا وكان احدهما بعيدا
من الاخر لتوسط بينهما زمان لان من لوازم طبيعة المتصل ان يتوسط دائما بين
اللاقابلين للانقسام منه متصل كما يتوسط بين كل نقطتي الخط خط لكن لا يمكن
ان يتوسط بين ذينك الانين زمان فلا يمكن ان لا يتماسا وينفكا ويثبت بطلان
هذا التالي اي عدم امكان توسط الزمان بينهما بانه لو توسط بينهما يكون قابلا
للانقسام لانه بين ان كل زمان قابل للانقسام فيكون الان بالذات والحال
قابلا للانقسام لان الزمان المتوسط بين الانين اللذين احدهما نهاية الماضي

الماضي والاخر بداية الاستقبال متوسط بين الماضي والاستقبال وكل متوسط
بين الماضي والاستقبال يسمى انا بالذات فالزمان المتوسط بين الانين اللذين
احدهما نهاية الماضي والاخر بداية الاستقبال يسمى انا بالذات وحالا وكل زمان
قابل للانقسام فالزمان المتوسط بين الانين المذكورين قابل للانقسام فان
كان هذا الزمان المتوسط بين الانين المذكورين انا بالذات وحالا يصير الآن
بالذات والحال قابلا للانقسام فيصير اللاقابل للانقسام قابلا للانقسام واللازم
بط فكذا الملزوم ولما كان لقائل ان يقول ان الان المتوسط قابل للانقسام اجاب
المص بانه لو سلم هذا يلزم ان يكون بعض من الماضي مستقبلا وبعض من المستقبل ماضيا
واللازم بط فكذا الملزوم ويثبت الملازمة بانه لو كان هذا الان والحال قابلا
للانقسام فليكن قابلا للانقسام الى خمسين اقساما فنقسمه اولا الى الجزء العاشر
بحيث يكون الاجزاء الاول مع الماضي والاجزاء الاربعون مع المستقبل ثم نقسم
هذا الان القابل للانقسام الى الجزء الاربعيني بحيث يكون الاجزاء الاربعون الاول
مع الماضي والعشرة فقط مع المستقبل فيكون الجزء العشريني والثلاثيني والاجزاء
التي بينهما في القسم الاول مستقبلا وفي الثاني ماضيا فلو سلم كون الآن والحال
المتوسط قابلا للانقسام يكون بعض الماضي مستقبلا وبعض المستقبل ماضيا وعما قال
في المتن السابع والعشرين من انه لو سلم ان الان المذكور قابل للانقسام يلزم
ان لا يكون انا وحالا حقيقيا بالذات بل مجازيا وبالعرض اي بسبب الان والحال الحقيقي
المتحقق فيه كالآن والحال الذي يطلق ويراد به الساعة او اليوم او الليل بسبب
اشتمالها على الان والحال الحقيقي لكن نحن نتكلم ههنا للآن والحال الحقيقي لا للمجازي
كما اشرنا في المتن الرابع والعشرين فلا يجوز ان يكون الان المذكور قابلا للانقسام
ويثبت الملازمة بانه لو كان الآن المذكور قابلا للانقسام يكون زمانا لان قبول
الانقسام لا يتحقق في الان والحال الحقيقي بل في الزمان والزمان آن وحال
مجازي وبسبب الان والحال الحقيقي المشمول له فلو كان الان المذكور قابلا للانقسام
لم يكن انا وحالا حقيقيا بل مجازيا وبالعرض وبانه لو كان الان والحال المتوسط
قابلا للانقسام يلزم ان يكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا لانه لا يمكن ان ينقسم
الا الى الماضي والمستقبل ولكن لا يمكن ان يكون بعض الان والحال ماضيا وبعضه
مستقبلا فلا يمكن ان يكون الان والحال المتوسط قابلا للانقسام ويلزم ايضا
ان لا يكون الماضي ماضيا والمستقبل مستقبلا لان الان والحال المذكورين يكون القسم
تارة قرب الماضي وتارة قرب المستقبل كما مر ولانه يكون زمانا والزمان ينقسم
بوجوه واستنتج في المتن الثامن عشر مما ذكر اولا وقال فلما امتنع تحقق هذه في الآن
وجب ان نقول انه واحد في الزمانين اي نهاية الماضي وبداية المستقبل وان كان
واحدا فظاهر انه لا قابل للانقسام لانه لو كان قابلا له يلزم ما ذكرنا اولا **عدم امكان
الحركة والسكون في الان اللاقابل للانقسام** لما فرغ من بيان ان الآن الحقيقي لا قابل

للانقسام شيء ان يفتش هل يمكن ان تقع فيه الحركة والسكون ام لا وادعى انه لا يمكن
بل كل ما يتحرك او يسكن يجب ان يتحرك او يسكن في الزمان فقال لو امكن ان
يتحرك شيء في الآن بالذات اللاقابل للانقسام لامكن ان يتحرك فيه متحرك
بطيء او سريع بالضرورة ويلزم منه ان يكون الان اللاقابل للانقسام قابلا له لانه اذا
تحرك البطيء في مسافة معينة في آن يتحرك فيها السريع بضعف حركة البطيء في نصفه
فيلزم منه ان يكون الان اللاقابل للانقسام قابلا للانقسام واللازم محال فلا يمكن
ان يتحرك فيه شيء ثم اثبت عدم امكان السكون فيه بثلثة اوجه اثبته اولا
في المتن الثلثين بان الحركة والسكون متقابلان تقابل العدم والملكة لان السكون
عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا ولا يتحرك والمتقابلان تقابل العدم
والملكة يتقدران بمقدار فلما لم يمكن ان يكون حركة في الان اللاقابل للانقسام
لا يمكن ان يكون فيه سكون ايضا وثانيا في المتن الواحد والثلثين بعد ان قدم
مقدمتين احديهما ان الان الواصل بين الماضي والمستقبل واحد كما علم مما مر و
الاخرى ان المتحرك يمكن ان يتحرك ويقطع مسافة في تمام نصف زمان ما ويسكن
في تمام نصفه الاخر بانه لو امكن ان يسكن قابل ما للحركة في ان لا قابل للانقسام
يلزم ان يكون فيه حركة وسكون معا واللازم مستحيل كما يستحيل ان يوجد النور
والظلمة معا فكذا الملزوم واثبت الملازمة بان الحركة يكون في تمام نصف الزمان
فيكون في آنه الواصل بينه وبين النصف الاخر لان هذا الان نهاية بهذا النصف
لا خارجة عنه وكل ما قطع تمام الشيء يقطع نهايته اللاخارجة عنه ايضا فيكون الحركة
في هذا الان وايضا توجد السكون في تمام النصف الاخر فتوجد في هذا الان
الواصل بينه وبين النصف الاول لان هذا الان بداية له لا خارجة عنه وكل ما
يسكن في تمام الشيء يسكن في بدايته اللاخارجة عنه فلو امكن ان يسكن قابل ما
للحركة في الان اللاقابل للانقسام يلزم ان يوجد فيه حركة وسكون معا وثالثا
بان الآن اللاقابل للانقسام لا يكون فيه حال واول بالضرورة والسكون هو
الذي يكون على حالة واحدة حالا واولا بالضرورة لان الحركة هو الذي لا يكون
على حالة حالا واولا بالضرورة فيكون السكون المقابل له بخلافه فالان اللاقابل
للانقسام لا يكون فيه سكون بالضرورة ومما ذكرنا تحقق ان كل ما يتحرك او يسكن
انما يتحرك او يسكن م
في الزمان **كل متحرك ومتبدل يجب ان يكون قابلا للانقسام** استدل في اخر
الفصل على ان كل متحرك ومتبدل يجب ان يكون قابلا للانقسام بان كل حركة وتبدل
يكون من شيء الى شيء فمتى كان قابل الحركة في المنتهى لا يكون متحركا فيه بعد بل ساكنا
فيه ومتمما لحركته لانه لا يمكن ان يكون متحركا في شيء وساكنا ومتمما لحركته فيه في زمان
واحد كما لا يمكن ان يكون متحركا في طريق بلدة وواصلا اليها ساكنا فيها في زمان
واحد كما مر في اختصار المتن السابع وكذلك متى كان قابل الحركة بتمامه وجميع
اجزائه في مبدأ الحركة لا يكون متحركا فيه حين كان بتمامه فيه لانه ما يكون على حالة

على حالة واحدة بتمامه وجميع اجزائه في شيء لا يتحرك فيه بل يسكن فانما يتحرك اذا
كان من طرف الى جانب المبدأ ومن طرف الى جانب المنتهى وظاهر ان كل ما يكون
من طرف الى جانب شيء ومن طرف الى جانب اخر يجب ان يكون قابلا
للانقسام فكل متحرك ومتبدل يجب ان يكون قابلا للانقسام وينبغي
ان يعلم ان كون شيء من طرف الى جانب شيء ومن طرف اخر يكون بالنظر
الى جانب م
الى الاجزاء الكمية كما يكون حال الاجسام كذلك عند حركتها حركة مكانية
لان ما يتحرك حركة مكانية يكون من طرف الى جانب المبدأ ومن طرف اخر
الى جانب المنتهى وكذلك يكون حال الاجسام المتحركة في النمو والذبول
لانها تتحرك فيهما من كم الى كم كما يستفاد من المتن الثاني والثلثين من اول
الكون والفساد ومن المتن السابع والاربعين من ثاني النفس ويكون
بالنظر الى الدرجات كما يكون حال الاجسام كذلك عند حركتها في الكيف
لان ما يستحيل يكون من طرف الى درجة ومن اخر الى اخرى ومن هذا تعرف
ان كلام المص شامل لجميع الحركات الاربعة وهو شامل ايضا للكون والفساد
اما اولا فلانهما وان كانا انيين في الخارج لكن ان يتكون شيء او يفسد الان
اقدم بالطبع من انه قد تكون او فسد كما تبينا مرارا فبناء على هذا التقدم
الطبيعي يكون الشيء في التكون والفساد من جهة الى جانب المبدأ ومن جهة
الى جانب المنتهى واما ثانيا فلان كل كائن وفاسد مركب من الاجزاء و
مكيف بالكيفيات الاستعدادية المتعاقبة وكل ما يكون كذلك يكون من جهة
الى جانب ومن جانب الى اخر كما ان الخشبة تستعد اولا باستعدادات معدة
اياها لان تصير نارا لانها لا تصير نارا دفعة **الفصل الرابع في اختصار المتن
الثالث والثلثين المتعلق ببيان انقسام الحركة على وفق انقسام المتحرك والزمان**
ذكر المص هنا ثلثة امور بين اولا ان الحركة تنقسم على وفق انقسام المتحرك
وثانيا انها تنقسم على وفق انقسام الزمان وثالثا ذكر جملة اشياء متعاكسة
في الانقسام فقال الحركة تنقسم بوجهين تنقسم الى الحركات الواقعة في اجزاء الزمان
لانه قد بين ان الحركة لا تكون في الان فيكون في الزمان وتكون متعاقبة وتدريجية
بقدر تعاقب الزمان وتدريجه وتنقسم الى حركات اجزاء المتحرك اي بقدر
انقسام المتحرك وبقدر اجزائه المتحركة لانه كما ان كل بياض ظاهر بدن زيد
في كل ظاهر بدنه وينقسم تبعا لانقسام ظاهر بدنه الى اجزائه لان بعض اجزاء
البياض في الرأس وبعضها في اليدين وبعضها في الصدر وبعضها في القدمين
كذلك كل حركة زيد في كل بدنه وتنقسم بقدر انقسامه لان بعض اجزائها في رأسه
وبعضها في يديه وبعضها في صدره وبعضها في قدميه لان الحركة عرض موجود
كله في كل المتحرك واجزاؤه في اجزائه وهذا الدليل لاثبات انقسام الحركة
بانقسام المتحرك ظاهر الدلالة على المطلوب وقد اشار اليه المصنف في المتن الثالث

والثلثين وسعيا بليغا في زيادة اثباته واثبت ان حركة كل المتحرك مركبة من حركات اجزائه بوجوه ثلثة لانه منه يتبين ان الحركة تنقسم الى حركات اجزاء المتحرك لان كل مركب ينقسم الى ما تركب منه اما اولا فبان نسبة اجزاء الحركة الموجودة في اجزاء المتحرك الى كل الحركة كنسبة اجزاء المتحرك الى كل المتحرك لكن اجزاء كل المتحرك يتركب منها كل المتحرك فكذلك اجزاء الحركة الموجودة في اجزاء المتحرك يتركب منها كل الحركة واما ثانيا فبان كل حركة توجد في المتحرك فاذا تحرك جزؤه مثلا رأس زيد يوجد فيه حركة وهذه الحركة الموجودة فيه ليست عين الحركة التي يتحرك بها قدمه فبعض اجزاء الحركة في رأسه وبعضها في قدمه وبعضها في سائر اجزائه فالحركة تتركب من هذه الحركات الموجودة في اجزاء زيد لان حركة كل زيد عين حركات اجزائه واما ثالثا فبان كل جزء من اجزاء المتحرك متحرك وكل متحرك يوجد فيه حركة فكل جزء يوجد فيه حركة ومجموع حركة كل المتحرك ليس مغايرا لحركات اجزائه فمجموع حركة كل المتحرك متركبة من حركات اجزائه فمجموع حركة كل المتحرك تنقسم الى حركات اجزائه والفرق بين هذا الدليل والثاني ان الثاني كان مبنيا على ان كل حركة توجد في شيء وهذا على ان كل متحرك يوجد فيه حركة ثم بين في المتن السادس والثلثين ان الحركة تنقسم انقساما تعاقبيا بانقسام الزمان لان كل حركة في الزمان وكل زمان منقسم الى اجزاء متعاقبة فكل حركة تنقسم الى اجزاء متعاقبة بحيث تكون كل الحركة في كل الزمان ونصفها في نصفها وهكذا ثم عدد في المتن السابع والثلثين خمسة اشياء تنقسم وهي الحركة والزمان اي الحركة الموجودة في المتحرك والمتحرك وموقع الحركة قال يجب ان تكون انقسامات هذه واحدة وغفية ما ذكره يعلم مما ذكرنا انفا ثم قال لا ان انقسامات جميع مواقع الحركات لا تكون على وجه واحد لان بعضها تكون منقسمة بالذات كمواقع الحركات المكانية والكمية وبعضها بالعرض كمواقع الاستحالات

الفصل الخامس في اختصار المتن الاربعين الى الخمسين المتعلق الحركة

قد بين الى ههنا ان الحركة تنقسم بانقسام المتحرك وبانقسام الزمان وانقسامها بانقسام الزمان تعاقبي بمعنى ان جزءا منها يكون بعد جزء كاجزاء الزمان واجزاء الحركة المتعاقبة ثلثة بدايتها اي اولها ونهايتها اي اخرها والمتوسط بينهما والمص شرع ان يبين هذه الاجزاء المتعاقبة فبين في هذا الفصل بدايتها ونهايتها بحيث اذا علما يسهل ان يعلم به جزؤها المتوسط ويعلم ترتيب اجزائها التي تنقسم اليها وفعل في هذا الفصل امرين قدم اولا مقدمتين وبين ثانيا نسبة الحركة الى بدايتها ونهايتها والمقدمة الاولى مذكورة في المتن الاربعين وهي انه لما كان كل ما يتبدل ويتغير يتبدل ويتغير من شيء الى شيء يجب ان يكون ما كان تبدل وتغير اي تم تبدله وتغيره

وتغيره في آن تمام تبدله وتغيره فيما كان تبدل وتغير اليه ومعنى هذه القضية نفهم من التغير والتبدل الحالي والماضوي لان التبدل والتغير الحالي بمعنى ان ينتقل بالفعل في زمان الحال من شيء الى شيء ويترك احدهما ويكسب الاخر فيه والتبدل والتغير الماضوي هو الانتقال بالفعل في الزمان الماضي من شيء الى شيء وترك احدهما وتحصيل الاخر فيه لان التبعد من شيء تقرب الى الاخر فلما صدق ان يقال عند تمام تبدله وتغيره هذا الشيء قد تم تبدله وتغيره من هذا الى هذا يصدق ايضا ان يقال حصل وكسب هذا فيكون فيه مثلا اذا تم تبدل الخشبة وتغيرها من البرودة الى الحرارة فلما صدق اولا ان يقال عند تمام تبدلها وتغيرها تم تبدلها وتغيرها يصدق ان يقال حصل وكسب الحرارة فتكون فيها وانما قيد التبدل بقوله اولا لانه يمكن ان يتبدل شيء في الزمان التالي الى شيء اخر بعد ما كان تبدل الى الاول ويفرغ من ان يكون في المنتهى الاول بعد ما تبدل فيه لكن حين تبدل اولا الى شيء يكون فيه في هذا الحين البتة وبين المقدمة المذكورة في المتن الحادي والاربعين في ماوقع التبدل والتغير الجوهري الذي يسميه تبدلا وتغيرا بالتناقض بان قال اذا تغير شيء اولا بالتكون فقد تبعد عن المبدا الذي هو عدم وجود الشيء واتى الى المنتهى الذي هو الكون والوجود ويكون فيه لان الكون وعدم الكون متقابلان بالتناقض لان كل شيء اما موجود او معدوم ثم بينهما في سائر التبدلات في المتن الثاني والاربعين بان كل ما تبدل وتغير من شيء الى اخر اولا يكون فيه حين تبدل وتغير اليه اولا ولا يكون في المبدا في هذا الحين لانه لما تركه يكون في مكان اخر ان كان التبدل مكانيا او في كيف اخر ان كان استحالة او في كم اخر ان كان في النمو والذبول فكل ما تبدل اما ان يكون فيما تبدل وتغير اليه اولا او في غيره لكنه ليس في غيره فيكون فيه اي فيما تبدل وتغير اليه ابدا ولهذا قال في المتن الثالث والاربعين لما كان ما تبدل وتغير حين تبدل اولا يكون فيما كان تبدل وتغير اليه اولا يلزم ان يوجد ما كان تكون حين تكونه اولا وان لا يوجد ما كان فسد حين فسد اولا ثم قال مفرعا على ما سبق فظهر ان ما كان تبدل حين تبدل اولا يكون فيما تبدل وتغير اليه اولا والمقدمة الثانية ذكرها في المتن الرابع والاربعين وهي ان الشيء الذي تبدل فيه اولا ما كان تبدل يجب ان يكون لا قابلا للانقسام يعني ان الوقت الذي يصدق ان يقال تبدل المتحرك فيه اولا يجب ان يكون لا قابلا للانقسام اي انا لا منقسما وبين مراده من لفظ اولا وقال اردت به ان الذي تبدل فيه بالذات ما كان تبدل لا بسبب شيء اخر كما تقول بهذا السبب تبدل الفلان اليوم لانه ما يقال تبدل اليوم انما يقال مجازا ولسبب الان المحاط في هذا اليوم واذا قلنا تبدل شيء في هذا الآن

نريد بان يتبدل فيه بالذات لا بسبب الغير ومجازا واستدل على كون الآن
لا قابلا للانقسام بانه لو كان قابلا للانقسام فلينقسم الى جزئين اى الى ا و ب
فالمتحرك ح اما تبدل فى كل منهما او يتبدل فى زمان الحال فى كل منهما او يتبدل
فيه فى احدهما وتبدل فى الماضى فى الاخر فان قلت تبدل فى كل منهما فما تبدل
اولا وبالذات فى تمام امتداد اب لانه تبدل فى جزء ثم جزء كما لا يقال
يتبدل شئ اولا وبالذات فى ساعة لانه يتبدل فى بعض الان ثم فى الآن
الاخر منها فان قلت يتبدل فى كل منهما فيتبدل فى تمام امتداد اب ويلزم
منه ان لا يكون الان المفروض قابلا للانقسام وان قلت يتبدل فى زمان
الحال فى احدهما وتبدل فى الماضى فى الاخر يلزم ان يكون شئ اقدم من الاقدم
لانه ان كان كما قلت فيصدق ان يقال انه قد تبدل فى الجزء الاول اى الكل
كل ما تبدل وتم تبدله انما تبدل وتم تبدله بعد ما كان يتبدل وكل تبدل
يكون فى وقت فالذى كان يتبدل فيه المتحرك يكون اقدم مما هو اقدم
فظهر ان ما تبدل فيه المتحرك قابل للانقسام وحصل منه فى المتن الخامس
والاربعين ان ما فسد وما كان فسد وكان فى الا قابل للانقسام وبعد ما
بين المذكورات قال فى المتن المذكور والذى انتقل وتحرك اولا فيه شئ
يقال على وجهين احدهما هو الذى تم اولا فيه الانتقال والحركة اى نهاية
الانتقال والحركة لانه عند التمام يصدق ان يقال انه قد انتقل وتحرك
والاخر هو الذى بدئ اولا فيه الانتقال والحركة ثم قال فى المتن السادس
والاربعين فالاول الذى قلناه لنهاية الحركة يوجد يعنى يوجد اول انتهاء
الحركة وانقضائها اى اول انعدامها وهو حدها ونهايتها اللاقابل للانقسام
الذى يصدق فيه ان يقال الان وصل المتحرك الى منتهى حركته ولم يكن قبل
فيه بل كان يتحرك متوجها اليه مثلا اذا تحرك حجر مرمى من مكان عال الى الاسفل
ووصل الى الارض فانما نقول قد تحرك وتم حركته ان وصوله الى الارض
بحيث يصير صادقا ان نقول الان وصل الحجر الى الارض اولا ولم يكن قبل
فيها بل كان يتحرك متوجها اليها واعلم ان اول تمام حركة شئ ليس بحركة
بل نهايتها واول انقضائها وانعدامها ثم اثبت ما قال بان الحركة امر متصل
وكل متصل له نهاية لا قابلة للانقسام ليس وراءها شئ له بل ينتهى فيها و
يصدق ان يقال فى حقها انها ليست بمتصلة بل المتصل هو المتقدم عليها
فالحركة يكون له نهاية لا قابلة للانقسام ليس وراءها شئ لها بل تنتهى
فيها ويصدق ان يقال فى حقها انها ليست بمتصلة بل المتصل هو المتقدم
عليها فيصدق ان يقال فى حقها الان وصل المتحرك الى منتهى حركته ولم يكن
قبل فيه بل كان يتحرك متوجها اليه ثم قال فى المتن المذكور ولا يوجد اول
بداية الانتقال والحركة واستدل عليه بوجوه ثلثة اما اولا فبانه لو وجد اول

اول ابتداء الانتقال والحركة لوجد شئ للزمان كان انتقل
وتحرك اولا فيه المتحرك لان الحركة والزمان متطابقان لكن لا يوجد شئ للزمان
كان انتقل وتحرك اولا فيه المتحرك فلا يوجد اول ابتداء الانتقال والحركة
ويثبت بطلان التالى بانا نفرض جزء الزمان الذى فرض ظرفا لانتقال المتحرك
وحركته اولا فيه اب ونقول هل هو قابل للانقسام ام لا قابل له فان كان
لا قابلا له يلزم ان يتتالى الانات وهو محال كما مر ويثبت اللزوم بان هذا الجزء
للزمان الذى انتقل وتحرك فيه المتحرك اولا لا قابل للانقسام فيكون الجزء
التالى بلا واسطة لا قابلا له ايضا لان حال اجزاء الزمان واحدة وايضا
ان كان اب الذى فرض جزءا من الزمان لا قابلا للانقسام تأخذ جزءا
اخر منه متقدما على اب بلا واسطة وليكن ح ا وهو يكون لا قابلا للانقسام
البتة كاب لما مر ويسكن فى تمام ح ا شئ فيكون ايضا فى ا فيلزم ان يكون فيه
حركة وسكون معا لانا فرضنا الحركة فى اب فيكون فى ا البتة وان كان
قابلا للانقسام فلينقسم الى جزئين فح لا يخلو اما ان لا يتحرك المتحرك فى واحد
من جزئى اب او يتحرك فى كليهما او فى احدهما فقط والتالى الاول بط
لانه ان لم يتحرك فى واحد منهما فلا يتحرك فى تمام اب هف وكذا الثانى
لانه لو تحرك فى كليهما المتحرك فى تمامهما ولو تحرك فى تمامهما وهذا التمام
منقسم الى جزئين لا يكون اول ابتداء الحركة الذى هو لا قابل للانقسام
فى تمام اب لان اللامنقسم لا يكون مطابقا للمنقسم وقد عرفت ان الحركة
يجب ان يكون مطابقا للزمان الذى تقع فيه وكذلك الثالث لانه لو تحرك
فى جزء واحد منهما فقط يلزم ان لا يتحرك فى تمام اب اولا وبالذات بل
بسبب الجزء ومجازا هف فلما لم يوجد جزء من الزمان يمكن ان يقال فى حقه
ان المتحرك يتحرك فيه اولا وبالذات فلا يوجد اول بداية الحركة واما ثانيا
فبان قال كما لا يمكن ان يوجد فى المتحرك اول اجزائه كذلك فى حركته لضرورة
ان اول جزء الحركة يجب ان يكون مطابقا لاول جزء المتحرك بها لكن اول
جزء المتحرك بها لا يمكن ان يوجد لانه قابل للانقسام الى غير النهاية فقبل
كل جزء جزء الى غير النهاية فكذلك لا يمكن ان يوجد اول جزء حركته واما ثالثا
فبانه لو وجد اول جزء الحركة لوجد اول جزء المسافة التى تقع عليها الحركة
والتالى بط لانها قابلة للانقسام الى غير النهاية فكذا المقدم الفصل السادس
فى اختصار المتن الخمسين الى الستين المتعلق ببيان ان اجزاء الحركة تنسب بعضها
الى بعض بحيث يتقدم قبل كل حركة تحرك وقبل كل تحرك حركة لما بين انه لا يوجد
اول بداية الحركة اراد ان يبين ههنا كيفية ترتيب اجزاء الحركة بالنسبة الى ابتدائها
ليعلم بكمال العلم عدم وجود اول بدايتها ونعلم من هذا البيان تمام انقسام
الحركة تكرارا واراد ان يبين ههنا امرين احدهما ان كل جزء من اجزاء الحركة يتقدم

عليه المتحرك يعني كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع يتقدم عليه التحرك اي
الحركة بمعنى التوسط التي لا تنقسم اصلا كالآن السيال والآخر هو ان جزءا
من اجزاء الحركة بمعنى القطع يتقدم على التحرك اي الحركة بمعنى التوسط ولهذا
يفعل في هذا الفصل امورا ثلثة يمهد مقدمة ثم يبين الامرين المذكورين
فمهد المقدمة في المتن الخمسين حيث قال كل ما يتحرك يتحرك في الزمان واثبتها
بعدم امكان وقوع الحركة في الآن الا منقسم كما مر ثم قسم الحركة في الزمان
الى قسمين اعني الى الحركة فيه اولا وبالذات والى الحركة فيه بالغير وبهذا
القسم الثاني نقول لم يتحرك في يوم بهذه السنة يتحرك في هذه السنة
وانما نقول يتحرك شيء اولا وبالذات اذا تحرك بحركة يساوي امتدادها
امتداد الزمان الذي يقع فيه الحركة كما نقول لمن ذهب من موضع الى آخر بلا
انقطاع الحركة في ساعة انه تحرك منه اليه اولا وبالذات في هذه الساعة
على السوية ثم قال واذا تحرك شيء في زمان اولا وعلى السوية يتحرك ايضا
في كل جزء من اجزائه واثبته في المتن المذكور بما سبق في المتن الاول
من الكتاب الاول الخامس السابق من ان ما يتحرك اولا هو الذي يتحرك بالذات
وهذا حركة في كل جزء من اجزاء ما وقع فيه هذه الحركة وفي المتن الحادي والخمسين
بان ما يكون اولا وعلى السوية في كل يكون ايضا في كل جزء من اجزائه لان الكل
ليس شيئا سوى الاجزاء ثم قال في المتن الثاني والخمسين واذا تبين
هذا فظاهر ان كل ما يتحرك يجب ان يكون متحركا اولا يعني كل حركة بمعنى التوسط
مقدم على كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع حتى يصدق ان يقال في حقه انه
صار متحركا بالفعل بالحركة بمعنى التوسط قبل كل جزء من اجزاء حركته بمعنى القطع
واثبته بثلثة اوجه في المتن الخامس والخمسين اما اولا فبواسطة المسافة
قال ليكن الزمان الذي يتحرك فيه المتحرك اولا وعلى السوية اب وليتحرك
في اتمام مسافة جد فاذا قطع تمام هذه المسافة في تمام هذا الزمان فقد قطع
اولا نصفها في نصفه فاذا كان في نصفها كان متحركا فيه قطعا فقد تحرك فيه
قبل الحركة في النصف الاخير واذا قطع نصفها في نصفه اولا فقد قطع قبل هذا
نصف نصفها في نصف نصفه فاذا كان في نصف نصفها كان متحركا فيه قطعا
فقد تحرك فيه قبل الحركة في تمام النصف الاول ولما كانت المسافة قابلة
للانقسام الى غير النهاية صدق ان يقال ان المتحرك على المسافة قد تحرك
قبل حركته على نصف كل قسم من اجزائها الى نصف نصفه وقبل حركته على نصف
نصفه الى نصف نصفه وهكذا الى غير النهاية وثانيا قال من انه قد كان
تحرك في النصف الاول قبل حركته في النصف الاخير بان قال ليكن متحرك آخر
مساويا في الحركة للمتحرك الاول وليتحرك مع الاول على المسافة المذكورة اي
مسافة جد وليكن في وسط المسافة حين وصوله اليه وليذهب الاول

الاول الى نهايتها فحينئذ يصدق ان يقال قد تقدم التحرك بمعنى التوسط على الحركة بمعنى
القطع والانقطاع المسافة بدون ان يكون متحركا فكذلك يتقدم المتحرك في التوسط
على الحركة اذا تحرك المتحرك بعده ويمكن ان يوضح الدليل المذكور بزيادة
ايضاح بنظيري الحركة والتحرك اي الخط والنقطة فان التحركات في الحركة
كالنقاط في الخط فناخذ خطا مقدار ذراع ونعين في وسطه نقطة فقبل هذه
النقطة خط لانا اذا اخذنا خطا آخر مساويا للخط الاول وقسمنا الى نصفين
يحصل فيه بالفعل النقطة التي كانت في الخط المتصل بالقوة فقط لانه محقق
ان قبل هذه النقطة يوجد خط بالفعل فكذلك كان الخط موجودا قبل النقطة
المفروضة في نصف الخط الاول وكذا نعين في نصف النصف نقطة اخرى
فيوجد قبلها خط وهكذا نفرض نقاطا الى غير النهاية فيوجد قبل كل نقطة منها
منها خطوط الى غير النهاية وهكذا قس حال الحركة بمعنى القطع التي بازاء الخط
والحركة بمعنى التوسط التي بازاء النقطة واما ثانيا فبواسطة الزمان فانا كما
حكمنا انفا اذا قطع متحرك اولا وبالذات مسافة اب في زمان جد يتقدم
التحرك على كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع لما فرضنا في هذه المسافة نقاطا
هي محددة لها ويحاذيها الحركة بمعنى التوسط كذلك نحكم به حين نفرض في الزمان
وفي كل جزء من اجزائه ايضا آنات هي محددة للزمان واجزائها ويحاذيها الحركة
بمعنى التوسط فكما ان قبل كل جزء من اجزاء الزمان آن كذلك قبل كل جزء من اجزاء
الحركة بمعنى القطع حركة بمعنى التوسط واما ثالثا فبان كل ما يتحرك بالفعل ما دام
يتحرك يجب ان يتحرك اما بحركة القطع او بحركة التوسط في كل آن من آنات الزمان
الذي يتحرك فيه لكنه لا يتحرك بحركة القطع في الآن لما مر من ان الحركة بمعنى القطع
بحركة التوسط ولما كانت آنات الزمان صح
لا يقع في الآن فتعين انه يتحرك في كل آن من آنات الزمان المقدر للحركة غير
متناهية تكون الحركات بمعنى التوسط غير متناهية فيكون قبل كل جزء من اجزاء
الحركة بمعنى القطع حركة بمعنى التوسط ثم شرع من المتن الخامس والخمسين ان يستدل
على ان قبل كل تحرك اي حركة بمعنى التوسط حركة بمعنى القطع يعني جزء من اجزاء
الحركة بمعنى القطع فمهد اولا مقدمة قائلة بان كل متحرك من شيء الى شيء متحرك
في الزمان واثبتها بانه لو لم يتحرك في الزمان بل في الآن يلزم ان يكون المتحرك
في مبدا الحركة ومنتهاها في آن واحد واللازم باطل فكذا الملزوم واثبت بطلان
اللازم بانه اذا تحرك من آ الى ب مثلا من البياض الى السواد وليفرض آن واحد
في المبدا والمنتهى يعني البياض والسواد والا لكان ابيض واسود في آن
واحد بل يتوسط بين الآنين زمان فيتحرك فيه لا في الآن واستدل على مطلوبه
اولا في المتن السادس والخمسين بانه لما كان كل متحرك متحركا في الزمان
وكل ما يتحرك في مجموع الزمان يجب ان يتحرك في كل جزء من اجزائه فكما ان قبل
كل آن من الزمان جزء زمان فكذا قبل كل حركة بمعنى التوسط جزء حركة بمعنى القطع

لان الحركة بمعنى التوسط مطابق للآن والحركة بمعنى القطع مطابق للزمان كما مر
وثانيا في المتن السابع والخمسين بعد ما قال فيه ما قلنا ظاهر في العظم لانه
لان المسافة التي تقع عليها الحركة متصلة ومعلومة لنا علما ازيد من علمنا بالزمان بانه
يتحرك شيء حركة مكانية من آ الى ب فح لا يكون مجموع آب لا قابلا للانقسام و لان الحركة لا تكون في الآن قابل للانقسام م
لانه لو كان لا قابلا له لكان المتحرك فيه في المبداء والمنتهى معا واذا لم يكن مجموعه
لا قابلا للانقسام فاما ان يكون احدهما بعد الاخر بلا واسطة شيء بينهما او بواسطة
شيء بينهما لا يمكن الاول لان اللامنقسم لا يماس اللامنقسم فتعين الثاني اي
ان يتوسط بينهما شيء وهو لا يمكن ان يكون الا مسافة فتكون فيها قبل كل حد لا ينقسم
مسافة لانها قابلة للانقسام الى غير النهاية ولما كانت المسافة كذلك يكون
الحركة ايضا كذلك لتطابقها فيكون قبل كل حركة بمعنى التوسط مطابق لحدود
المسافة جزء حركة بمعنى القطع المطابق لجزء المسافة وهذا الدليل يمكن ان يجري
في الحركة في النمو والذبول لانها حركة في الكم المتصل ثم قال في المتن الثامن والخمسين
ان هذا الدليل يمكن ان يجري في سائر الحركات التي لا تكون في المكان والكم
كالاستحالة التي تكون بين الكيفيتين المتضادين والفا والمتناقضين لانه وان
لم يمكن ان يثبت مقصودنا فيها في الخارج الذي يكون فيه التبدل لكن نلاحظ الزمان
الذي يكون فيه التبدل ونحصل من مناسبة الانقسام بين الزمان والحركة ما حصلنا
من العظم والمسافة ثم كرر في المتن المذكور ما ادعاه اولا وقال يجب ان يكون
قبل كل حركة تحرك وقبل كل تحرك حركة وسببهما ان اللاقابل للانقسام لا يماس
لا قابلا للانقسام والحركة قابل للانقسام لانه القوابل للانقسام الى غير النهاية
ثم قال في المتن التاسع والخمسين ومما ذكرنا يظهر ما قلنا في التبدلات الجزئية كما
في التكون والفساد فظاهر ان ما يكون يجب ان يتكون اولا وما يتكون يكون قبل
لان كل عظم وزمان قابل للانقسام الى غير النهاية **الفصل السابع في اختصار المتن
الستيني الى السابع والستين المتعلق ببيان كون تناهي الزمان والعظم والمتحرك
والحركة وعدم تناهيها على وجه واحد** قد كان يقول في خاتمة الفصل الرابع
ان انقسامات العظم والزمان والمتحرك والحركة على وجه واحد اي باي
وجه يكون احدها قابلة للانقسام على هذا الوجه يكون السائر قابلا له ايضا
وباي وجه يكون هذه قابلة للانقسام كذلك تكون متناهية او لا متناهية
ثم بين في الفصل الخامس والسادس انقسام الحركة مطابقا لانقسام الثلثة
الباقية فبقي ان يبين تناهيها وعدم تناهيها على ما وعد في خاتمة الفصل
الرابع فاراد ان يبين كون تناهيها وعدم تناهيها على وجه واحد كما في الخاتمة
المذكورة فلهذا فعل في هذا الفصل ثلثة امور ويثبت في المتون الثلثة
الاول كون عدم التناهي في مسافة الحركة وفي الزمان على وجه واحد وبحث
من المتن الثالث والستين عدم تناهي المتحرك وعدمه بالنسبة الى مسافة الحركة

الحركة والزمان وبين من المتن الخامس والستين كون التناهي واللاتناهي في الحركة
على ما يكونان في المسافة والزمان والمتحرك فيثبت في المتن الستين والواحد والستين
عدم امكان قطع مسافة متناهية في زمان غير متناه وفي المتن الثاني والستين
كون الزمان متناهيا عدم امكان قطع مسافة غير متناهية في زمان متناه ولان
يثبت الاول بتقديم المقدمتين السابقتين القائلتين بان كل متحرك في زمان
وبانه تقطع في الزمان الاكثر مسافة اطول ثم يذكر دعواه وهي انه لا يمكن ان يقطع
مسافة متناهية في زمان غير متناه لا بالحركة المستوية سرعة او بطاء ولا بالحركة
المختلفة بالسرعة والبطوء وبينه اولا اذا وقعت الحركة فيها على الاستواء بان
قال لينقسم المسافة المتناهية الى اجزاء متساوية كل منها مقدرا إياها بالتكرير
فيكون كل واحد منها متناهي المقدار ومجموعها متناهية العدد فح ان تحرك
متحرك سريع على نمط واحد في جزء من اجزائها يقطعه في زمان متناه ب ي
مقداره مقدار هذا الجزء المتناهي ويقطع جزءا اخر في زمان اخر متناهي
المقدار كمقدار الجزء الاخر وكذلك يقطع جميع الاجزاء الباقية فتنتهي اجزاء
المسافة كلها ويبقى الزمان ذاهبا الى غير النهاية ويثبته ثانيا في المتن الحادي
والستين اذا وقعت الحركة على الاختلاف بعد ان مهد اولا ان في كل حركة
يقطع اولا جزء من المسافة ثم اخر والجزء الاول يقطع في اول جزء الزمان
والثاني في الثاني وكذا فيما بعد ولاجل هذا لا يمكن ان يقطع جزأن من المسافة
في جزء واحد من الزمان ولا جزء واحد منها في جزئين من المسافة بل يجب ان يقطع
جزء من المسافة في جزء من الزمان والاول في الاول وهذه القاعدة صادقة
في كل حركة وان كانت تزيد في الرجوع كما في الحركات الطبيعية او تنقص كما في الحركات
القسرية بانه ليكن المسافة المتناهية اب والزمان الغير المتناهي ح ر و ولنأخذ
جزءا مقدرا من المسافة كما اخذنا في الدليل السابق وليتحرك عليه المتحرك
حركة مستوية او مختلفة فيقطعه البتة في زمان متناه لان هذا الجزء من المسافة
اقصر من تمام المسافة واقصر المسافة تقطع في زمان اقصر ويجب ان يقطع هذا
الجزء في الجزء الاول من الزمان ثم اذا تحرك على الجزء الثاني المساوي للجزء الاول
وهكذا وهكذا الى ان يقطع جميع اجزاء المسافة في ازمنة مساوية لاجزاء المسافة
في الامتداد والعدد وينتهي المسافة ويبقى الزمان غير متناه ثم يستدل في المتن
الثاني والستين على انه لا يمكن ان يقطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه لانا
نقسم الزمان المتناهي على وجه قسمنا المسافة في الدليل السابق وينتهي الزمان
بالاخره ويبقى المسافة غير متناهية ثم يبحث عن تناهي المتحرك وعدم تناهيه
بالنسبة الى المسافة والزمان ويدعي امورا ثلثة احدها مذكور في المتن الثالث
والستين وهو ان المتحرك المتناهي لا يقطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه
وثانيهما مذكور في المتن الرابع والستين وهو ان المتحرك الغير المتناهي لا يقطع

المسافة المتناهية فی زمان متناه وثالثها مذكور فی المتن الخامس والستين وهو
ان المتحرك اللامتناهی لا يقطع المسافة الغير المتناهية فی زمان متناه وهذه
الدعاوی يسهل اثباتها بملاحظة النسبة الواقعة بين المتحرك والزمان والمسافة
ثم قال فی المتن السادس والستين ان كان جميع ما ذكرنا صادقة فظاهر ان
الحركة لا تكون غير متناه فی زمان متناه لانه لا يجوز ان يكون الحركة او العظم غير
متناه لانه لو كان احدهما غير متناه ان يكون الاخر كذلك **الفصل الثامن فی اختصار
المتن السابع والستين الی الخامس والسبعين المتعلق بالتسكن والسكون** لما اثبت
الی ههنا ثلثة امور متعلقة بالحركة اعنی ان كل حركة بمعنی القطع يكون فی الزمان
وقبل كل حركة بمعنی القطع يوجد حركة بمعنی التوسط وقبل كل حركة بمعنی التوسط
يوجد حركة بمعنی القطع وان الحركة بمعنی القطع قابلة للانقسام كالمسافة والزمان
اراد ان يفتش امثال هذه فی السكون ولما كان يمكن ان يلاحظ فيه امران
احدهما التهيؤ التام الی السكون والميل القريب اليه الذی سماه المصنف
بالتسكن والتوقف فی المتن الحادی والستين من خامس الثمانية وثانيهما
هو السكون بالفعل الذی هو عدم الحركة بحث اولا فی هذه عن التسكن والتوقف
ثم عن السكون بالفعل وبين ثلثة امور للتوقف بين الاول فی المتن السابع
والستين وهو ان كل توقف وتسكن حركة بان ما يتوقف ويتسكن ما دام كذلك
يعنی ان كل ما يميل ميلا قريبا الی السكون بالفعل ما دام كذلك قابل لان يتحرك
ويسكن ولكن لم يسكن والا لكان المائل الی السكون حال كونه مائلا اليه ساكنا
وكل قابل للحركة والسكون يجب ان يكون اما متحركا او ساكنا فما يتوقف و
يتسكن ما دام كذلك متحرك فعلی هذا كل توقف وتسكن ای كل ميل
قريب الی السكون بالفعل حركة وبين الثانی فی المتن الثامن والستين وهو
ان كل توقف يكون فی الزمان بان التوقف حركة وكل حركة يكون فی الزمان
فكل توقف يكون فی الزمان وبينه فی المتن التاسع والستين بان السرعة
والبطوء يكونان فی الزمان لانهما يعرفان به كما مر والسريع والبطیء قد يتوقف
باللينة وقد يتوقف بالشدة ای قد يميل الی السكون باللينة او الشدة
فكل توقف يكون فی الزمان وبين الثالث وهو ان التسكن لا بداية له كما انه
لا بداية للتحرك والحركة بعد ان مهد فی المتن السبعين مقدمة قائلة بانه
اذا توقف شیء فی زمان اولا وبالذات لا بسبب الغير يجب ان[٧] فی كل جزء من اجزاء
هذا الزمان واثبتها بمثل الدليل المثبت لما قال سابقا من انه اذا تحرك شیء
فی زمان يجب ان يتحرك فی كل جزء من اجزائه بانه كما لا يوجد فی الحركة اول الحركة
الذی بدئت منه الحركة كذلك لا يوجد فی التوقف اوله الذی بدئت منه
التوقف وسببه ظاهر لان التوقف حركة والحركة ليس لها جزء اول تبتدیء
منه فالتوقف ليس له جزء اول يبتدی منه لكن المص يستدل عليه بنسبته الی

[٧] يتوقف فيه

الی الزمان لانه ان امكن ان يتعين جزء اول فی التوقف فليكن اب وهذا لا يمكن
ان يكون لا منقسما لانه يلزم ان لا يكون توقفا واللازم باطل لان جزء التوقف توقف
كما ان جزء الحركة حركة فيكون قابلا للانقسام وان كان قابلا للانقسام يكون كل جزء
منه ايضا توقفا وكل جزء مقدم علی كله فجزء اب مقدم عليه فلا يكون اب اول
جزء التوقف بل جزؤه ولما كان التوقف يكون فی الزمان والزمان قابل للانقسام
الی غير النهاية فكما انه ليس للزمان اول جزء فكذلك ليس للتوقف اول جزء
هذا ما قال للتوقف والتسكن وبعد هذا انتقل الی بيان حال السكون فادعی
اولا فی المتن الثانی والسبعين كما انه ليس للسكون جزء اول كما انه ليس للحركة
والتوقف واثبته اولا بان السكون يكون فی الزمان وليس لشیء يكون فی الزمان
جزء اول فليس للسكون جزء اول واثبت الصغری بان الساكن هو الذی يكون
قابلا لان يتحرك وليس بمتحرك ولا يكون شیء قابلا لان يتحرك الا فی الزمان
فلا يكون قابلا لان يسكن الا فی الزمان وثانيا فی المتن الثالث والسبعين من رسم
الساكن بان قال الساكن هو الذی هو الذی يكون علی حال واحد الان وقبل
ولا يمكن ان يكون شیء علی حال الان وقبل فی امر لا منقسم فلا يمكن ان يسكن شیء
فی امر لا منقسم وقد تكلم لهذا فی المتن الثلثين وههنا استنتج وقال فلا يكون
شیء اول وسببه هو ان كل ما يتحرك ويسكن يتحرك ويسكن فی الزمان وليس
للزمان اول ولا للعظم ولا لمتصل ما لان كل واحد من هذه قابل للانقسام الی غير
النهاية وبعد هذا ذكر فی المتن الثامن والسبعين مقدمة معينة فی رد شكوك
النافين للحركة التی سيذكرها فی الفصل الاتی وهی هذه اذا تحرك متحرك
فی زمان اولا وبالذات لا يمكن ان يكون اول بالنسبة الی شیء من هذه الزمان
يعنی لا يمكن ان يكون مجموع المتحرك وجميع اجزائه فی شیء من ذلك الزمان و
بعبارة اخری اذا تحرك متحرك فی زمان اولا وبالذات لا يمكن ان يكون كله
وجميع اجزائه فی امر معين لا منقسم من هذا الزمان لانه لو كان فيه لكان ساكنا
فيه لان السكون هو ان يكون الشیء نفسه وكل من اجزائه فی زمان بعينه فلو كان
كل المتحرك كذلك كله وجميع اجزائه فی امر معين لا منقسم من هذا الزمان سكنت
فيه فكان متحركا وساكنا معا ولان كل زمان منقسم قابل للانقسام الی غير النهاية
فلا يمكن ان يعين فيه آن يكون فيه المتحرك نفسه وجميع اجزائه **الفصل التاسع
فی اختصار المتن الخامس والسبعين الی السادس والثمانين المتعلق بذكر
الشكوك الرافعة لوجود الحركة وحلها** لما فرغ من بيان موجودية الحركة وماهيتها
وانقسامها شرع ان يدفع الشكوك الموردة علی موجوديتها فيدفع فی هذا الفصل
شكوك زنون الالآيی تلميذ پارمنيدس وغيره ويباحث فی الفصل الاتی مع
ذيموقريتوس وهراقليتوس وقال فی المتن الخامس والسبعين ان لزنون اربعة
ادلة علی نفی وجود الحركة الاول هو انه لو تحرك شیء لتحرك السهم المرمی عن القوس

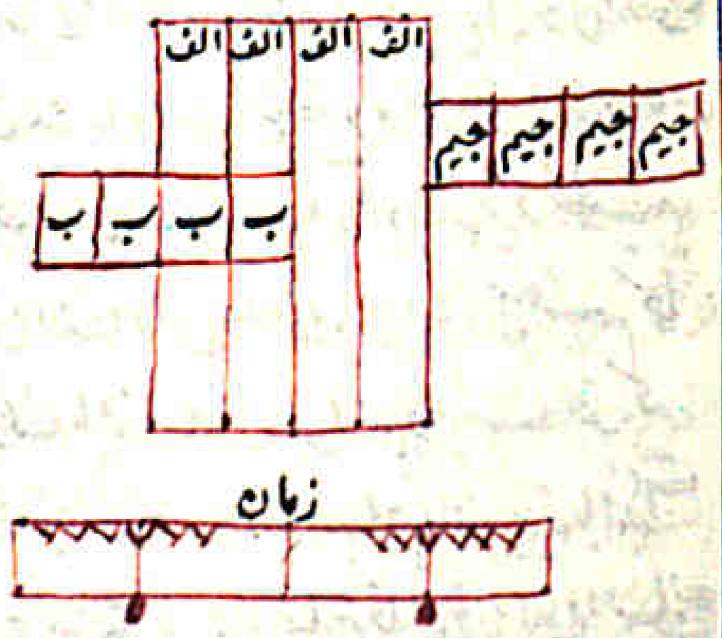
ادا

لانه يرى ان يتحرك حركة اسرع لكنه لا يتحرك لانه ترى متحركا يكون في نفسه
على حالة واحدة دائما اعني يكون دائما في انات الزمان المتساوية ولا شيء مما
يكون في نفسه على حالة واحدة دائما اي في انات الزمان المتساوية بمتحرك
فلا يتحرك في آن من انات الزمان وكل ما لا يتحرك لا يتحرك في ان من اناته
لا يتحرك في الزمان لان ما لا يتحرك في جزء من اجزاء الشيء لا يتحرك في الكل فانهم
لا يتحرك في الزمان فلا يتحرك اصلا واجاب المص في المتن السادس و
والسبعين من تعليمه السابق في اخر الفصل السابق بانه انهم لو تحرك ليس
بجميع اجزائه في ان من انات الزمان بل في الزمان القابل للانقسام الى الاجزاء
القابلة للانقسام الى غير النهاية ولهذا لا يكون ساكنا في ان من اناته بل
يتحرك في الزمان لان الزمان ليس مركبا من الانات والثاني مذكور في المتن
السابع والسبعين وهو انه لو وجدت الحركة لوجب ان يقطع المتحرك نصف
المسافة اولا ثم تمامها لكنه لا يمكن ان يقطعه لو لم يقطع نصف النصف وهكذا
لكن يوجد في المسافة انصاف غير متناهية لانها تنقسم الى غير النهاية فلا يمكن
ان يقطعها لامتناع قطع غير المتناهي فلا يوجد الحركة واجاب المص بانه قد سبق
الجواب عن هذا في المتن السادس عشر من هذا الكتاب وحاصله ان انصاف
المسافة واجزائها ليست غير متناهية بالفعل حتى لا يمكن ان تقطع بل المسافة
متصل واحد متناه بالفعل غير متناه بالقوة فقط والحركة ايضا كذلك فتقطع
تمام المسافة بها والثالث مذكور في المتن الثامن والسبعين ويسمى باسم
آخيلس بمد الالف وكسر القاف وفتح اللام وهو علم رجل يوناني كان اسرع
في العدو من سائر اليونانيين سمي دليله به لاخذه فيه تسمية للكل باسم الجزء
وحاصله انه لو وجدت الحركة في الخارج يلزم ان لا يقدر ان يدرك آخيلس
العادي اشد عدوا في مسافة متحركا ابطا الحركة مثل سلحفاة متحركة في هذه
المسافة تدريجا واللازم بط فكذا الملزوم واثبت الملازمة بانه لنكن المسافة
ميلا مقداره ثمانمائة خطوة فيها آخيلس وسلحفاة ولكن زيادة حركة آخيلس
من حركة السلحفاة عشر درجات وليبدأ آخيلس من اول المسافة وليتحرك
السلحفاة من نصفها فاذا قطع آخيلس نصف المسافة الذي بداء ان يتحرك
منه السلحفاة يقطع السلحفاة لا اقل اجزاء عشرة من نصفها الثاني واذا
قطع هذه العشرة تقطع عشرة اخرى وهكذا ولما كان المسافة تنقسم الى اجزاء
غير متناهية يلزم ان لا يدرك آخيلس السلحفاة في المسافة المذكورة واجاب
المص بان هذا الدليل ليس بمغاير للدليل السابق بالحقيقة فما اجبت به عنه
فهو جواب عن هذا حاصله ان انصاف المسافة واجزائها لما لم تكن موجودة
بالفعل فيها بل بالقوة وكانت المسافة متناهية بالفعل يمكن بل يقع ان يدرك
المتحرك السريع المتحرك البطيء والدليل الرابع مذكور في المتن الحادي و

وليتحرك صح

والثمانين والثاني والثمانين ينبغي ان يثبت به انه لو وجدت الحركة لكان نصف
الزمان مساويا لضعفه مثلا نصف الساعة مساويا للساعة فمهد اولا مقدمة
قائلة بانه اذا قطع متحركان متساويان في الحركة مسافتين متساويتين يكون زمانا
حركتهما متساويين ثم اخذ ثلثة مقادير متصلة متساوية في المقدار وعدد الاجزاء
ولكن كل منها ذا اربعة اجزاء متساوية بحيث يكون كل جزء منها شبرا مثلا فيكون
كل من الثلثة اربعة اشبار ولكن اولها مسافة ثابتة لا متحركة مركبة من اربعة الفات
ولكن مقداران اخران متحركين متساويين في الحركة سرعة او بطاء ولكن
المقدار الاول منهما اربعة باءات بحيث يكون الباءان اليمنيان الاولان
بازاء الالفين اليساريين بان يكون الباء الاول من اليمين بازاء الالف الثاني
من اليسار والثاني منه بازاء الاول منه ولكن المقدار الثاني منهما اربعة جيمات
بحيث يكون الجيم الاخير اليساري على طرف الالف الاول اليميني ولكن مقدار
الباءات والجيمات متساويين في الحركة وليبتدأ ان يتحرك اولا مقدار الجيمات
من اول الالف اليميني الى اليسار بحيث اذا وصل في نصف ساعة الى وسط
المسافة يبتدئ ان يتحرك مقدار الباءات من وسطها الى اليمين حال كون
مقدار الجيمات متحركة منه الى اليسار ولما لم يبق لان يقطع مقدار الجيمات الا
مقدار الالفين يقطعه في نصف ساعة فيقطع مجموع مقدار المسافة في تمام ساعة
ولما لم يكن لان يقطع مقدار الباءات الا مقدار الالفين اليمينيين يقطعه في نصف
ساعة فيكون زمان حركته نصف زمان حركة مقدار الجيمات ومع ذلك يلزم
ان يكون مساويا له لانه بدأ في الحركة الى اليمين من وسط مسافة الالفات
ومن اخر مقدار الجيمات مجموع مقدار الجيمات المتحرك الى اليسار واذا قطع
مقدار الالفين في نصف ساعة قطع فيه مجموع مقدار الجيمات ومجموع مقدار الجيمات
مساو لمجموع مقدار الالفات فقد قطع في نصف ساعة مقدارا مساويا للمقدار
قطعه الجيمات في ساعة فلزم ان يكون نصف الساعة مساويا لضعفه بمقتضى المقدمة
السابقة القائلة بانه اذا قطع متحركان متساويان في الحركة مسافتين متساويتين
واللازم بط فكذا الملزوم فلا يمكن ان يوجد حركة في الخارج وجميع ما قلنا يمكن
ان يلاحظ من هذا الشكل واجاب المص عن هذه المغالطة بان المقدمة المذكورة

يكون زمانا حركتهما متساويين صح



القائلة بانه اذا قطع متحركان متساويان
في الحركة سرعة او بطاء مسافتين
متساويتين يكون زمانا حركتهما
متساويين انما تصدق اذا
قطعا مسافتين متساويتين ساكنتين
ثابتتين واما اذا كان احديهما ثابتة
ساكنة والاخرى متحركة فلا تصدق

بل تقطع المتحركة اسرع من قطع الثابتة الساكنة وبين المص هذا في المتن
الثاني والثمانين ثم ذكر في المتن الثالث والثمانين تشكيك بعض القدماء
الرافعين لوجود الحركة بانه قال استدل بعضهم على رفعها بانها لو وجدت فليتحرك
شيء من اللاابيض الى الابيض فهو لا يتحرك اذا كان في مبداء الحركة ولا اذا كان
في منتهاها بل هو ساكن فيهما فيلزم ان يتحرك اذا لم يكن في شيء منهما لكن الحدين
المذكورين اي اللاابيض والابيض متقابلان تقابل التناقض فيلزم ان يوجد
شيء لا يصدق عليه احد النقيضين اي لا يصدق عليه ابيض ولا ليس بابيض
وهو مستحيل واجاب عنه بان قابل الحركة لا يتحرك اذا كان بتمامه في المبداء
او المنتهى بل اذا كان من جهة في احدهما ومن جهة اخرى في الاخر واذا كان حاله
كذلك لا يصدق عليه ان يقال لا يصدق عليه شيء من النقيضين لانه اذا ابتداء شيء
ان يتبيض يوجد فيه بياض ما لان التبيض هو التدرج والتزيد في البياض
فيصدق عليه انه ابيض من وجه ولا يصدق انه ليس بابيض ثم ذكر في المتن
الرابع والثمانين تشكيكهم على رفع الحركة المستديرة وحاصله انه لو وجدت
الحركة المستديرة يلزم ان يكون جسم واحد بعينه متحركا وساكنا في زمان واحد
لانها لو وجدت لتحرك بها جسم وسكن في زمان حركته لانه يكون بتمامه وجميع
اجزائه في مكان واحد بعينه لانه لم ينتقل عنه نفسه ولا جزء من اجزائه بل
يدور في نفسه وجميع اجزائه وكل ما كان كذلك فهو ساكن واللازم اي كون
الجسم الواحد متحركا وساكنا في زمان واحد محال فالملزوم اي وجود الحركة
المستديرة محال واجاب عنه اولا برد ما قولهم لم ينتقل جزء من اجزائه فان الشمس
التي هي جزء من الافلاك المتحركة بالاستدارة تكون تارة في المشرق وتارة
في نصف النهار وتارة في المغرب وثانيا بان الكل ايضا يتبدل وضعه وان
لم يتبدل مكانه **الفصل العاشر في اختصار المتن السادس والثمانين الى اخر
الكتاب المتعلق ببيان ان اللاقابل للانقسام لا يتحرك بالذات وان التبدل
والحركة ليس الى غير النهاية** يرد في هذا الفصل خطائين اخريين كانا في زمانه
قويين مقبولين احدهما كان لذموقرتوس والاخر لهراقلتوس فاعلم ان ذموقرتوس
كان يقول ان تكون الاجسام الطبيعية يحصل من اجتماع الجسيمات الصغيرة الصلبة
اللامنقسمة وفسادها من افتراقها كما مر في الكتاب الاول ويجيء في اول الكون
والفساد وهذه الجسيمات اللامنقسمة لما وجب ان تجتمع وتفترق عنده
كان حركتها حركة مكانية بالذات واجبة عنده والمص اراد ان يرد عليه
ويبطل حركتها بالذات فادعى في المتن السادس والثمانين ان اللامنقسم كما
من حيث انه لامنقسم كما يمتنع ان يتحرك بالذات بل يتحرك بالعرض واثبت تحركه
بالعرض بحركات النقاط اللامنقسمة تبعا لحركات الاجسام الطبيعية بالذات
واثبت امتناع تحركه بالذات بوجوه ثلثة اما اولا فبانه قال في المتن السابع

والثمانين لو امكن ان يتحرك اللامنقسم حركة مكانية او غير مكانية بالذات
تحرك من حد الى حد فكان يجب ان يوجد زمان يقع حركته بالذات فيه ففي هذا
الزمان اما ان يكون كله في المبداء او في المنتهى او في المبداء من جهة وفي المنتهى
من اخرى فان كان كله في هذا الزمان في المبداء فلا يكون متحركا لانه اذا كان
شيء في المبداء لا يكون متحركا بل ساكنا وكذلك ان كان كله فيه في المنتهى وان
كان في المبداء من جهة وفي المنتهى من اخرى يلزم ان يكون اللامنقسم منقسما لان
الكون من جهة في المبداء ومن اخرى في المنتهى خاصة المنقسم واللازم بط بديهة
فكذا الملزوم ولا يمكن ان يقال ان هذا اللامنقسم يكون في ان لامنقسم من الزمان
ثم في غيره وهكذا بعده الى ان يتم الحركة لانه ح يلزم تركب الزمان من الانات
اللامنقسمة وتركب الحركة من الاجزاء اللامنقسمة واللازم بط فكذا الملزوم
ويقول المترجم الفقير ان لذموقرتوس ان يختار الشق الثالث ويقول ان
اردتم بقولكم يلزم ان يكون اللامنقسم منقسما يلزم ان يكون اللاقابل للانقسام
خارجا وعقلا قابلا للانقسام فيهما فالجسم الصغير الصلب الذي قلت انه متحرك
بالذات ليس بلا قابل للانقسام عقلا بل خارجا فقط بل هو عندي جسم متشكل
محدود بحد واحد او حدود قابل للانقسام عقلا الى غير النهاية لا خارجا لغاية
صغره وكمال صلابته غير قابل للكون والفساد حتى يلزم ان يكون مركبا من الهيولى
والصورة فاذا تحرك بالذات يكون من جهة الخلف مثلا في المبداء ومن جهة
القدام مثلا في المنتهى فلا يلزم ان يكون اللاقابل للانقسام في الخارج والعقل
قابلا للانقسام فيهما والباطل هو هذا بل انما يلزم ان يكون اللاقابل للانقسام
في الخارج قابلا له في العقل وهذا اللازم ليس بباطل وان اردتم به انه يلزم
ان يكون اللاقابل للانقسام عقلا قابلا له عقلا وهو محال قلت لا يلزم هذا بل انما
يلزم ان يكون اللاقابل للانقسام في الخارج قابلا للانقسام عقلا وهو ليس بمحال
وان اردتم انه يلزم ان يكون اللامنقسم في الخارج قابلا للانقسام فيه فالملازمة
مردودة فانه لما كان ذا كم وامتداد يمكن ان يكون من جهة في المبداء ومن جهة
اخرى في المنتهى ولما كان صغيرا وصلبا جدا لا يمكن ان يكون قابلا للانقسام
في الخارج بان يقطع او يكسر بالفعل فيه وكونه من جهة كذا ومن اخرى كذا لا يستلزم
كونه قابلا للانقسام فيه بهذا المعنى واما ثانيا فبانه قال في المتن التاسع
والثمانين من ان كل ما يتحرك على مسافة يقطع اولا امتدادا اقل منه
او مساويا له قبل ان يقطع ازيد منهما وكل المسافة فلو تحرك اللاقابل للانقسام
حركة مكانية لا يمكن ان يقطع اولا امتدادا اقل منه لانه لا يمكن ان يكون شيء
اقل من اللاقابل للانقسام فقبل ان يقطع جزءا من المسافة يجب ان يقطع
شيئا مساويا له وهو النقطة اللامنقسمة ثم غيرها فيمتنع ان يقطع المسافة
بالحركة المكانية لان نقاط المسافة غير متناهية ولا يمكن ان يكون المسافة اي الخط

الذي يتحرك عليه الجسم اللامنقسم مركبا من النقاط وهو باطل كما مر ونقول المترجم
ان لذيموقراطيس ان يقول ان الجسم اللامنقسم اذا تحرك فقبل ان يقطع جزءا قابلا
للانقسام في الخارج من المسافة يقطع شيئا مساويا له في الكم والامتداد والجسامة
والكم وشكل مثله لامنقسما في الخارج فقط لا نقطة لامنقسمة اصلا لان المسافة عنده
مركبة من الجسيمات الصغيرة الصلبة لا من النقاط واما ثالثها فلما قال في المتن التسعين
بعد ان مهد ان كل ما يتحرك يتحرك في الزمان ولا يتحرك شيء في الآن ان اللامنقسم هو
ان الزمان قابل للانقسام الى القوابل للانقسام دائما وان الحركة والزمان
والمسافة التي تقع عليها الحركة قابل للانقسام الى غير النهاية على السوية على ما بين
كلها فيما مر من انه لو تحرك نقطة لامنقسمة لوجب ان تقطع اولا مسافة مساوية
لها يعني نقطة فهذا القطع ان كان حركة فيكون في الزمان والزمان الذي يكون
فيه هذه الحركة قابل للانقسام الى غير النهاية فيمكن ان ينقسم الى جزء اصغر
ثم الى اصغر الى غير النهاية فيمكن ان ينقسم هذه الحركة ايضا الى جزء اقل ثم
اقل فيمكن ان ينقسم المسافة التي وقعت عليها الحركة وهو محال لان المسافة التي
وقعت عليها الحركة امر لا قابل للانقسام وكذلك يكون الحركة وايضا لو كان
كذلك لوجد زمان اقل من الزمان الذي وقع فيه الحركة المذكورة لان جزءا
واحدا من الزمان هذا اقل من كل الزمان الذي صار فيه الحركة ولما كانت هذه كلها
باطلة ثبت انه لا يمكن ان يتحرك بالذات الجسيمات اللامنقسمة ويقول المترجم
ان ذيموقراطيس لا يسلم كون الزمان والحركة والمسافة التي تقع عليها الحركة قابلة
للانقسام الى غير النهاية بل يقول حتى وكل جسم مركب ينتهي انقسامها الى اجسام
صغار صلبة لامنقسمة والزمان والحركة ينتهي انقسامهما الى ما يساوي الاجسام
اللامنقسمة ولا يذهب انقسامها الى غير النهاية لان الزمان والمسافة والحركة
التي تقع عليها الحركة متطابقة وبيانه المارز في كتبه ليس ببرهاني فلا يسلمه ويعتبر
الجسيم الصغير اللامنقسم لا قابلة للانقسام كالنقطة عنده حتى يصح ان يقال
في مقابلته نقطة لامنقسمة لوجب اه بل كان يجب ان يقول لو تحرك الجسيم
اللامنقسم لوجب ان يقطع اولا مسافة مساوية له يعني جسيما لامنقسما الى آخر
الدليل ولو كان كذلك كان له ان يقول ان الزمان الذي يكون فيه هذه
الحركة ليس بقابل للانقسام الى غير النهاية بل هو مساو للجسيم المتحرك
اللاقابل للانقسام في الخارج فلا يمكن ان ينقسم في الخارج الى جزء اصغر منه
فضلا عن ان يمكن ان ينقسم فيه الى اصاغر الى غير النهاية فلا يمكن ان ينقسم فيه
هذه الحركة الى جزء اقل منه فلا يمكن ان ينقسم المسافة التي وقعت عليها الحركة
فلا يلزم المحال فلا يكون ما ذكره في هذا الفصل دافعا لما ذكره ذيموقراطيس
من حركة الجسيمات اللامنقسمة حركة مكانية وبعد ما رد قول ذيموقراطيس شرع
في المتن الحادي والتسعين ان يرد على هراقليطوس القائل بان جميع الاجسام متحرك

يكون في حركة دائما ولهذا يكون في حركة لامتناهية فبين اولا في المتن المذكور
انه لا يكون تبدل وحركة واحدة من الانواع الخمسة لاتناهيا بما يتكلم في المتن
الثاني والتسعين للحركة المكانية فادعى اولا انه ليس حركة واحدة من الحركات
التي تكون بين الضدين او النقيضين غير متناه يعني ليس استحالة واحدة
ولا نمو ولا ذبول كائنة بين الضدين كالتبدل من البياض الى السواد ومن المقدار
الصغير الى الكبير ومن الكبير الى الصغير ولا كون ولا فساد كائنان بين النقيضين
اي الوجود والعدم غير متناه وانما قيد الحركة بالوحدة لان حركات الافلاك
عنده غير متناهية بالتعاقب لا واحدة منها واستدل على ما ادعى بان كل
تبدل وحركة واحد شخصي يكون من شيء الى آخر ولا شيء مما يكون من شيء الى شيء
آخر الى غير متناه فلا شيء من التبدل والحركة الواحد الشخصي غير متناه وبين
الصغرى بقوله لان كل تبدل يكون من شيء الى شيء ونور هذا بان قال لان الكون
يكون من اللاوجود الى الوجود والفساد من الوجود الى اللاوجود فيكون لهما
نهايتان متناقضان وكذلك يكون للاستحالة نهايتان متضادان كالبياض
والسواد مثلا وكذلك الحال في النمو فانه حركة من اللاكامل الى الكامل وكذا
في الذبول فانه حركة من الكامل الى اللاكامل على مقتضى الطبع فكل تبدل وحركة
واقع بين الضدين او النقيضين متناه وقال في المتن الثالث والتسعين
انا لا نقدر ان نثبت التناهي في كل حركة مكانية بدليل مأخوذ من تضاد حديها
وتناقضها لانه ليس كل تبدل مكاني بين الضدين او النقيضين لانه وان
كانت حركات الاجسام الثقيلة والخفيفة بين الضدين لكن الحركات القسرية
والارادية لا تحد على الاطلاق بالحدود المعينة بل بقوة المحرك القاسر
الذي لا يقدر ان يحرك ابعد مما حرك وبقصد المحرك المريد الذي لا يريد
ان يحرك ابعد مما حرك وكذلك الحركة الدورية على الاطلاق لا يكون بين
الضدين او النقيضين كما بينه في الفصل الثالث من اول الافلاك ولما
لم يقدر ان يثبته به اثبته بدليل آخر مأخوذ من المسافة التي تقع عليها الحركة
بان قال لو كانت الحركة المكانية غير متناه بالنظر الى المسافة لما امكن ان يكون
قابل الحركة متحركا بالفعل بالتمام في وقت ما وكل ما لا يمكن ان يكون قابل الحركة متحركا
بالفعل بالتمام في وقت ما لا يمكن ان يحصل فلو كانت الحركة المكانية غير متناه
بالنظر الى المسافة لا يمكن ان يحصل اما الصغرى فظاهرة من انه لو امكن تحركه
بالفعل بالتمام لما كانت الحركة غير متناهية واما الكبرى فلان ما لا يمكن ان يفعل
ويحصل بالفعل تماما في وقت ما ولا يمكن ان يفعل ويحصل على ما يدل عليه الاستقراء
لانه لو امتنع ان يكون شيء منقسما بالفعل تماما او امتنع ان يكون بالفعل تماما
امتنع ان ينقسم بالفعل تماما او ان يكون بالفعل تماما وسبب هذا ان المنتهى
غاية لاجلها تفعل الحركة والطبيعة لا تفعل عند انتفاء الغاية والكلام المذكور

وذكره في الفصل الرابع من ثاني الفلسفة الاولى ايضا حيث قال انه ما لا يمكن انه يفعل
تماما لا يمكن ان يحصل انتهى وهكذا في الحركة المكانية لانه لو امتنع ان يقطع المسافة
تماما يمتنع ايضا ان يقع فيها الحركة الى غير النهاية ثم بين في المتن الاخير امكان وجود
التبدل والحركة الغير المتناهي بطريق التعاقب وقال لا مانع من ان يمكن ان يدوم
التبدل والحركة بحيث يكون بعد الحركة المكانية حركة في الكيف وبعد الحركة في الكيف
التكون وبعد التكون الحركة في الكم وبعدها الحركة المكانية وبعدها الحركة في الكيف
وهكذا بالدور الدائم اذا كان الزمان غير متناه لكن هذه الحركات لا تكون واحدة
بالعدد بل متغايرة لان الحاصل من الكثير ليس بواحد ولا يمكن ان يكون حركة من الحركات
واحدة بالعدد وغير متناه وموجودا في الزمان اللامتناهي الا الحركة المستديرة
تم اختصار الكتاب السادس بعون الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلام على رسوله محمد واله وصحبه اجمعين **اجمال الكتاب السابع من السماع**
الطبيعي لما كان هذا الكتاب كالمقدمة للكتاب الثامن ناسب ان نختصر غاية الاختصار
ما ذكره المص فيه مفصلا لكفاية المختصر فنقول نذكر في الفصل الاول مقدمتين
احدهما كل ما يتحرك يحركه الاخر الاخرى المتحركات والمحركات المرتبة لا تكون غير
متناهية ومنه يحصل انه يجب ان تنتهي الى محرك واحد لا متحرك اصلا وهذه
كلها بينها المص في الكتاب الثامن ويبين في الفصل الثاني ان المحرك والفاعل
يجب ان يكون مع المحرك المنفعل ويثبته باستقراء اجناس الحركات والافعال
وان كل فاعل يحرك يفعل ويحرك بالمس ولا تماس الا الاشياء التي تكون
سطوحها معا ويفتش في الفصل الثالث الى اي نوع من انواع الكيف يكون حركة
حركة الاستحالة ويعين انها تكون في النوع الثالث فقط من انواعه الاربعة وهو
الانفعال والانفعالي ويتكلم في الفصل الرابع اي حركات تقع النسبة بينها بالسرعة
والبطؤ ويعين ان حركات نوع واحد فقط تنسب بعضها الى بعض حقيقة لان النسبة
الحقيقية انما تكون في افراد النوع السافل لا في افراد الجنس من حيث انها افراد
الجنس ولا بين الاشياء المدلولة بلفظ واحد اما بالاشتراك اللفظي او بالمجاز
وقال في الفصل الخامس كل حركة تتوقف على اربعة اشيا وهي ذات المحرك
وذات المتحرك والزمان الذي تقع فيه الحركة والمسافة التي تقع عليها الحركة ثم سيبين
وجوها جزئية بها يمكن وينبغي ان تنسب الحركات بعضها الى بعض وههنا تم اجمال
الكتاب السابع بعناية المعين الفياض والحمد لله على الاختتام والصلوة على محمد
واله الكرام **اختصار القسم الاول من الكتاب الثامن من السماع الطبيعي** وفيه
فصول **الفصل الاول في قدم الحركة** قال الشارح كان عادة الحكماء السابقين
ان يعلموا هذا الكتاب في تمام تكملته ولما لم يساعدني الوقت ان اشرحه مفصلا تركناه
الى ان يساعدني الزمان ولكن لما كان قسمه الاول مشتملا على بيان قدم الحركة والعالم
وكان هذا مخالفا للشرايع الالهية اردت اختصاره وذكر ما يرد عليه وبيان الحق

الحق في هذه المسئلة فاقول قال المص في المتن الاول منه هل كانت الحركة تحدث بعد
ان لم تكن اولا وهل تفسد بعد ما كانت بحيث لا يتحرك شيء اصلا او ليست بحادثة
ولا فاسدة بل كانت دائما وتكون بعد دائما وبعد ما ذكر بعض اشياء متعلقة بهذا
المبحث في متون ثلثة مهد في المتن الرابع مقدمة قائلة بان كل حركة بالمعنى الاعم الشامل
عندهم للتحريك والتحرك تتوقف على قابل الحركة والمحرك واثبتها بان الحركة فعل
عرضي قائم بقابل الحركة كما بين في الكتاب الثالث السابق وكل فعل كان عرضيا
قائما بشيء يتوقف على ذلك الشيء فالحركة تتوقف على قابل الحركة وايضا انها
فعل حاصل من تحريك المحرك فيتوقف على المحرك وهذه المقدمة تظهر ايضا
من الاستقراء لانه يجب ان يوجد قابل الاحتراق اي الخشبة مثلا والمحرق اي النار
اولا حتى يوجد الاحراق والاحتراق وكذا يجب ان يوجد الانسان القادر للمشي
اولا ثم يوجد المشي **اختصار المتن الخامس الى العاشر المتعلق ببيان قدم الحركة**
رتب من المقدمة المذكورة في متون ثلثة دليلا على قدم الحركة بانه قال الحركة اما كانت
موجودة في الازل بحيث لم تكن بعد ان لم تكن اولا او لا بل صارت بعد ان لم تكن
اولا فان كانت موجودة في الازل وجدنا ما طلبنا وان لم تكن موجودة في الازل
بل صارت بعد ان لم تكن اصلا فنقول هذه الحركة التي يقول الخصم انها حدثت
بعد ان لم تكن اولا حركة وكل حركة تتوقف على قابل الحركة والمحرك لما مر فهذه
الحركة تتوقف على قابل الحركة والمحرك ثم نقول لا يخلو اما ان يكون هذان اي
قابل الحركة والمحرك محدثين او لا بل كانا قديمين موجودين دائما وكان قابل
الحركة بلا حركة ومع سكون لا متناه والمحرك بلا تحريك وعمل اصلا ثم ابتداء
هذا بعد مضي دهر غير متناه ان يحرك ذاك وذاك ان يتحرك بتحريكه لكن
كل منهما محال فلا يمكن ان توجد حركة اول لم يكن قبلها اخرى فتكون قديمة واثبت
في المتن السادس استحالة كونهما محدثين بانه لو كان كل منهما محدثا بتبدل وحركة
اخرى لان الحدوث والتكون الذي يحدث انه ويتكونان به تبدل فيستدعي حركة حقيقية
متقدمة عليه فتقبل الحركة التي قلت انها اول الحركات يكون تبدل وحركة اخرى ثم نقيم
الدليل المذكور عليه لانه يجب ان يتقدم عليه ايضا قابل الحركة والمحرك وهما ان
يحدثان ايضا بتبدل وحركة اخرى وهكذا الى غير النهاية ففي هذا الوجه اي في حدوث
المتحرك والمحرك لا يمكن ان يكون للحركة ابتداء بل ان يكون موجودا دائما واثبت
عدم امكان كون كل منهما قديما مع كون الحركة الاول حادثا بعد ان لم تكن بانه
لو قلت انهما اي قابل الحركة والمحرك لم يكونا محدثين بل كانا موجودين دائما و
لم تكن الحركة موجودة معهما بل بعد دهر غير متناه فهذا اي كون الشيء الطبيعي قابلا
للحركة والقابل بالذات للتحريك موجودا دائما من الازل وان لم يكن فيهما حركة
وفعل اصلا ثم ان يبدا المحرك ان يحرك وقابل الحركة ان يتحرك غير معقول بل
بالبديهة ولا يجوز من له ادنى روية لانه لما كان قدرة المحرك تامة كاملة ولم يحركه في الازل

لكان محدثا تام

بعد مضي دهر غير متناه يلزم ان يكون معطلا في دهر غير متناه وهو باطل وايضا لما
لم يحركه في الازل وكان تحريكه في جميع الاوقات اللايزالية ممكنا فتحريكه في وقت معين
كذا دون قبل ولا بعد بغير معقول بالبديهة ترجيح بلا مرجح وهو باطل ثم قال ولو
فتشنا تفتيشا دقيقا يلزم على هذا التقدير ما لزم على التقدير الاول يعني يلزم
ان يكون قبل الحركة الحادثة التي كان يقول الخصم انها اول الحركات تبدل وحركة
اخر وقبل هذا اخر ثم وثم الى غير النهاية فلا يمكن ان يكون للحركة ابتداء لانه
لو كان قابل الحركة والمحرك قديمين ولم يكن الحركة موجودة معهما بل ابتداء
ان يحرك المحرك ويتحرك بتحريكه قابل الحركة بعد مضي دهر غير متناه لوجب
ان يكون هذا السبب موقع لسكونه مانع لوجود الحركة فيه اما من قبل المحرك
او قابل الحركة وكان حركته موقوفا على رفعه لكن رفعه لا يمكن ان يكون الا
بالحركة فقبل الحركة التي قال الخصم انها اول جميع الحركات حركة وقبل هذه
اخرى ثم وثم الى غير النهاية فلا يمكن ان يكون للحركة ابتداء والى هذا اشار
المص بقوله لانه كان سبب للسكون لان السكون عدم الحركة يعني ان السكون
عدم الحركة وعدم الملكة لا يلحق قابل الملكة الا بسبب كما ان عدم بصر شخص قابل
للبصر انما يكون لاجل سبب مانع لوجود البصر فيه فسكون قابل الحركة الذي هو
عدم الحركة انما كان لسبب موقع اياه مانع لوجود الحركة فيه اما من قبل المحرك
او قابل الحركة فهذا السبب لا يخلو اما ان يكون باقيا دائما اولا فان كان الاول
يكون السكون ايضا باقيا لدوام المسبب وان كان الثاني فلا يمكن ان لا يبقى بدوام السبب
الا بتبدل ما وحركة ما فقبل التبدل والحركة الذي كان يقول الخصم انه اول
التبدلات والحركات تبدل وحركة اخر بها ارتفع سبب الحركة ولما كان للسائل
ان يقول ان ارتفاع سبب السكون المانع لوجود الحركة هو اول الحركات اجاب
عنه المص بان من يقول كذلك يبدل فرضه في تعيين الحركة الاول وبان الدليل
المذكور يقام على تلك الحركة ورفع مانعها ولما كان يقول انكساغوراس
ان العقل العالي اي الباري تعالى كان ساكنا اي بلا ايجاد شيء بالفعل بلا سبب
لسكونه مانع لحركته وايجاده ثم لما اختار الايجاد اخرج واوجد وصور
من الخليط الذي كانت جميع الاشياء ثابتة مختلطة فيه هذا العالم كان للسائل
ايضا ان يرد الملازمة القائلة بانه لو كان قابل الحركة والمحرك قديمين ولم يكن
الحركة موجودة معهما بل ابتداء ان يحرك المحرك ويتحرك بتحريكه قابل الحركة
لوجب ان يكون بهذا السبب موقع لسكونه مانع لوجود الحركة فيه انما تصدق
اذا كان المحرك والفاعل طبيعيا يفعل بضرورة الطبع ولا تصدق اذا كان
فاعلا مختارا يفعل بارادته فانه لا يطلب لفعله دون تركه وفي هذا الوقت
دون قبل او بعد علة سوى ارادته الذاتية اراد المص ان يبطل هذا حتى يبقى
دليله صحيحا سالما فلهذا وضع في المتن الثامن مقدمة واثبتها ورتب منها دليلا

دليلا في المتن التاسع فحكم في المتن الثامن الحركات والفواعل الى ان بعضها تفعل وتحرك
طبعا وهي التي تفعل بالذات امرا واحدا فقط من النقيضين كما ان النار تسخن بالذات فقط
ولا تبرد اصلا وبعضها تفعل وتحرك بالاختيار وهي التي تقدر بالذات ان تفعل كلا
من النقيضين كما ان الطبيب يقدر ان يسخن او يبرد جسم الانسان وكذلك كل انسان
يقدر ان يفعل هذا الشيء وان لا يفعله وان يفعل احد النقيضين او الاخر على مقتضى
ارادته ثم ذكر حالا مشتركا بين كل قابل الحركة والفعل وبين كل محرك وفاعل طبيعيا
كان او مختارا قائلا لا يكفي لحصول الحركة والفعل بالفعل ان يكون المحرك الفاعل
وقابل الحركة والفعل قابلين باي وجه كان للتحريك والحركة بل يجب ان يكونا
متناسبين متقاربين ومستعدين استعدادا قريبا غاية القرب لان يحرك احدهما
ويتحرك الاخر واذا كان كذلك يحصل المعلول اي الفعل والحركة بلا تأخير
واستدل في المتن التاسع من هذه المقدمة بانه لا يكفي لحصول الحركة والفعل بالفعل
ان يكون المحرك الفاعل وقابل الحركة والفعل قابلين باي وجه كان للحركة ومستعدين
استعدادا بعيدا لها بل يجب ان يكونا متناسبين بوجه قريب ومستعدين استعدادا
قريبا لان يحرك احدهما ويتحرك الاخر واذا كانا كذلك يحصل الحركة والفعل
بالفعل بلا تأخير لكن لم تكن الحركة والفعل على رأي المخالف لرأينا دائمة فلم يكن
قابل الحركة وقابلها متناسبين متقاربين مستعدين استعدادا قريبا بل كانا
محركا ومتحركا بالقوة البعيدة ومستعدين باستعداد بعيد عن التحريك والتحرك
فلا بد ان يصير مستعدين استعدادا اقرب من الحركة والفعل يعني لان يحرك احدهما
بالفعل ويتحرك الاخر بالفعل يجب ان يتبدل ويتحرك كلاهما او واحد منهما لان
بين المحرك وقابل الحركة التي قال الخصم انها حادثة واول الحركات حدثت نسبة
لم تكن اولا وكلما حدثت بين شيئين نسبة لم تكن اولا يجب اما ان يتبدل ويتحرك
اما كل منهما او احدهما ولا يجب ان يتبدل ويتحرك اما كل منهما اي كل من المحرك
وقابل الحركة او واحد منهما قبل هذه الحركة فكان قبل الحركة التي وضعت اول
الحركات تبدل وحركة اخر **اختصار المتن العاشر الى الرابع عشر المتعلق باثبات
دوام الحركة بدوام الزمان واثبات ابديتها** اثبت الى ههنا دوام الحركة بادلة
مأخوذة من طبيعتها وحال المحرك وقابل الحركة ويثبته في المتن العاشر بدليل اخر
مأخوذ من خاصتها اي الزمان بان قال ان كان الزمان دائما يكون الحركة ايضا دائمة
لكن الزمان دائم فالحركة دائمة واثبت الملازمة بان الزمان عدد حركة المحرك
الاول فلا يمكن ان يوجد الزمان ولا توجد الحركة واثبت المقدمة الاستثنائية
اولا في المتن العاشر بان جميع اقسام الزمان اي المتقدم والمتأخر دائمة وكل
ما يكون جميع اقسامه دائما دائم فالزمان دائم ولما كانت الكبرى ظاهرة اداها
المص بطريق الاستفهام قال كيف يوجد المتقدم والمتأخر اذا لم يوجد الزمان
وكيف يوجد الزمان اذا لم توجد الحركة وكأنه قال لا يمكن ان يوجد المتقدم و

والمتاخر اللذين لهما قسما الزمان اذا لم توجد الحركة او بالعكس ووضع الصغرى
وهي ان المتقدم والمتاخر دائمان كانها مسلمة عند الخصماء فانهم لما قالوا ان الحركة
ابتدائت ان توجد في زمان فكانهم قالوا لم تكن اولا ولما قالوا انها تنقضي في زمان
فكانهم قالوا لا توجد الحركة بعد فعلى قولهم هذا يكون المتقدم والمتاخر دائمين
واثبتها ثانيا من اتفاق الحكماء المتقدمين بانه قال انهم كلهم سوى افلاطون يرون
ان يكونوا متفقين في الزمان لانهم يقولون انه ليس بحادث وافلاطون فقط
يجعله حادثا يعني وان زعم افلاطون ان الزمان ليس بقديم لكن سائر الحكماء ذهبوا
الى قدمه قال لاسيما ذموقراطيس الرجل الكامل الذي ليس ادنى من افلاطون
فانه قال لا يمكن ان يكون الجميع محدثا فان الزمان غير محدث وثالثا في المتن الحادي
عشر بعد من هذا ولا مقدمة مذكورة في الكتاب الرابع قائلة بانه لا يمكن ان يكون
زمان بلا ان بان كل ان متوسط بين زمانين لانه واصل بين جزئي الزمان لانه
نهاية الزمان الماضي وبداية المستقبل فلو لم يكن الزمان قديما بل احدث في وقت ما
لزم ان يوجد ان ليس متوسطا بين زمانين ولا واصلا بينهما واللازم باطل لانك
قد عرفت انه متوسط بينهما وواصل بينهما فكذا الملزوم اي عدم كون الزمان
قديما وكونه محدثا في وقت ما فلزم ان يكون قديما بحيث اي ان يفرض يكون
قبله زمان غير متناه فلما كان الزمان قديما كانت الحركة قديمة لان الزمان
حال من احوال الحركة ثم يجري في المتن الثاني عشر والحادي عشر الدليل
المسرود على قدم الحركة على ابديتها وعدم انقضائها ابدا فانه كما انه لو لم تكن
الحركة قديمة كان يجب ان يكون حركة اقدم من الحركة التي كان يقول الخصم انه
اول سائر الحركات كذلك لو لم تكن ابدية يجب ان يكون حركة موخرة من الحركة
التي كان يقول الخصم انها موخرة من سائر الحركات والى هذا اشار بقوله وسبب
واحد لكون الحركة لا فاسدة لانه كما يقع في الحركات المتقدمة تبدل وحركة ما
اقدم من الاول كذلك يقع ههنا اي في الحركات المتاخرة تبدل وحركة ما
موخرة من الحركة الموخرة وبنى هذا الدليل على مقدمة قائلة بانه بعد كل حركة
سيما المكانية يبقى المحرك والمتحرك وهذه المقدمة معلومة بالحس ثم قال
اما ان يبقى المحرك وقابل الحركة بعد فراغهما عن التحريك والتحرك بالفعل لا قابلين
للفساد ومع القوة لان يفعلا بهما بعد واما ان يبقيا قابلين للفساد وعلى كلا
التقديرين يلزم ان يكون بعد الحركة المفروضة اخيرة حركة اخرى موخرة عنها
اما على التقدير الاول فلانه لا ينعدم فعل شيء وقوته معا فلو انقضى تحريك المحرك
بالفعل وحركة المتحرك كذلك وبقي بعدهما قوة التحريك وقوة التحرك الذاتيان
فيهما لان يحرك المحرك ويتحرك قابل الحركة حتى تحصل حركة جديدة فيبقى بعد الحركة
المفروضة موخرة عن جميع الحركات المحرك مع قوة التحريك الذاتية وقابل الحركة
مع قوة التحرك والحركة الذاتية ايضا ولما كان كل قوة تخرج الى الفعل وتخرج

وتخرج اليه بالحركة فتخرج بعد بحركة ما الى فعل التحريك فيكون بعد الحركة المفروضة
موخرة عن جميع الحركات موخرة واما على تقدير الثاني فلانه قابل الحركة لو بقي قابل
الفساد فيفسد في وقت ما لان كل قابل الفساد يفسد البتة في وقت ما والفساد يكون
يكون بالحركة فيكون بعد الحركة المفروضة موخرة عن جميع الحركات حركة موخرة عنه
وايضا ان فسد قابل الحركة فيفسد بفساده بحركة ويفسد بهذا المفسد مفسد آخر
بحركة ما اخرى فهذه الحركة متاخرة من الحركة المتاخرة عن الحركة المفروضة متاخرة
عن جميع الحركات وانما لم يذكر المحرك ههنا لان المراد منه هو الواجب تع وهو ليس
بقابل للفساد اصلا وعلم مما ذكر الى ههنا انه لا يمكن ان يكون الحركة محدثة في وقت ما
منقضية في وقت اخر بل هي موجودة ازلا وابدا ومقابل هذا باطل **اختصار المتن**
الرابع عشر والخامس عشر المتعلق باثبات دوام الحركة بابطال اراء الخصماء اعلم
ان الدعوى يمكن ان تثبت بثلثة اوجه بالدليل المثبت له باستقامته وبابطال الرأي
المخالف لها وبابطال مبنى الرأي المخالف لها وهذان لا يثبتان اياها بالاستقامة
فلما اثبت المص دعواه اي دوام الحركة ازلا وابدا شرع ان يثبتها في هذين المتنين
بالوجه الثاني ويثبتها في الفصل الاتي بالوجه الثالث وفصل في هذين المتنين
امورا كثيرة لكني اقسمها الى اربعة اجزاء لتبيينها كمال الافهام فنقل في الاول
رأي انبذوقلس وانكساغوراس ويبطل في الثاني رأي انكساغوراس
ويقول في الثالث ان رأي انبذوقلس اقرب من رأي انكساغوراس ويصحح
في الرابع قول ذيموقراطيس فيقول وكذلك ما قال انبذوقلس باطل وهو
ان العالم سيكون ويفسد مرارا متعاقبة من العناصر الاربعة بحكمي العداوة
والمحبة ويكونه وفساده كانا في الماضي وسيكونان في المستقبل مرات غير متناهية
واذا سئل لو لم كان كذلك ما كان يجيبهم الا بانه قال هكذا كان مقتضى الطبع
ووضع هذا اي كون العالم مكونا وفاسدا مرات متعاقبة غير متناهية باقتضاء
طبيعة العالم مبدأ اول للحكمة وكذلك رأي انكساغوراس لو اضع مبدأ
واحدا رأي باطل وحكم بلا دليل وهو كان يزعم ان جميع الموجودات كانت مختلطة
ساكنة وثابتة في الخليط ثم فرقها العقل الاعلى وصور منها العالم لكن اذا سئل لو
لم فرقها وصور العالم منها في وقت كذا لا قبل ولا بعد كان لم يجب بجواب صحيح لانه
وان وضع العقل الاعلى علة فاعلية لتفريقها لكنه قد كان يغفل عنه وبناه و
يقول ان علة ابتداء وجود العالم في وقت طبيعته المقتضية له ومن ثمه ذكره المص
ههنا وفي المتن الخامس والسبعين من ثاني الثمانية مع انبذوقلس ثم رد في الجزء
الثاني رأي انكساغوراس بوجهين اما اولا فلانه كون العقل والاشياء الموجودة
في الخليط ساكنة في زمان غير متناه ثم ان يقع ابتداء ان توجد الحركة ويكون التحريك
والتحرك في زمان غير متناه امرا بلا ترتيب ولا شيء من الاشياء التي تكون بالطبع
وعلى مقتضى الطبع بلا ترتيب فهذان الامران ليسا بالطبع وعلى مقتضى الطبع فتعليق

اناقساغوراس ابتداء وجود الحركة اليه بطل واثبت الكبرى بان الطبيعة علة ترتيب
الاشياء الطبيعية وكلما وجدت العلة يوجد معلولها فاذا وجدت الطبيعة يوجد
الترتيب وبالعكس فاذا لم يوجد الترتيب لا توجد الطبيعة فلا يوجد مقتضاها و
اثبت الصغرى بان الترتيب نسبة بعض الاشياء الى بعض بالتقدم والتأخر
ولا نسبة بين غير المتناهيين فلا ترتيب بين الامرين المذكورين واما ثانيا فلان
العقل والاشياء الموجودة في الخليط ليسا على نمط واحد بل بعد كونهما ساكنين
في زمان غير متناه بدأ العقل ان يحركها الى غير النهاية وان تتحرك هي الى غير النهاية
وهذا اختلاف ليس له علة مناسبة وكل ما يكون بالطبع وعلى مقتضاه انما يكون
على نمط واحد دائما وان وقع الاختلاف يكون لعلة طبيعية مناسبة فكون العقل
والاشياء الموجودة في الخليط ساكنين في زمان غير متناه ثم بدأه تحريكها وتحركها
الى غير النهاية لا يكونان بالطبع وعلى مقتضاه فنسبة اناقساغوراس هذا الاختلاف
الى الطبع والى مقتضاه كذب مخالف للطبع ومقتضاه وصغرى هذا الدليل
مسلمة عند اناقساغوراس ويوضح المص الشق الاول من الكبرى بمثال النار
فانها تفعل افعالها على نمط واحد دائما فانها تحرق دائما وتتحرك الى الفوق دائما
ولم يبين شقها الثاني لكنه يرى ظاهرا لان الازمنة السنة مثلا لا يكون على نمط
واحد لانه لا يكون الشتاء شديد البرد دائما ولا الصيف شديد الحر دائما لكن
لهذا الاختلاف سبب طبيعي كقرب الشمس وبعدها من الارض كما قال في الفصل
الاخير من ثاني الكون والفساد وعدي الجزء الثالث رأي انبذقلس وولى من رأي
اناقساغوراس بسبب ان اناقساغوراس لم يراعي الترتيب بين ابتداء وجود الحركة
وانتهائها بخلاف انبذقلس فانه راعى ترتيبا ما بينهما لانه كان يقول ان الاجسام
تتحرك في زمان متناه وتسكن في زمان متناه مساو لزمان حركتها ثم تتحرك
كذلك ثم تسكن كذلك وهلم جرا الى غير النهاية فيرى انه يكون رأيه اقرب الى مقتضى
الطبع من رأي اناقساغوراس ثم رد رأيه ايضا بان انبذقلس مدع رأيا وكل
مدع رأيا يجب عليه ان يأتي بدليل دال عليه اما باستقراء الجزئيات المعلومة بالحس
او بايراد برهان عليه والا يكون رأيه مردودا غير مسموع فانبذقلس يجب عليه
ان يأتي بدليل دال على رأيه لكنه لم يأت بدليل يدل على سببية سكون الاشياء و
حكومة المحبة بجمعها في زمان كذا وعلى سببية حركتها وحكومة العداوة بتفريقها في زمان
مساو لزمان سكونها وجمعها بحفظ النسبة والترتيب وليس كونها واجتماعها
مرارا غير متناهية وحركتها وافتراقها كذلك بحيث يكون زمانا السكون والحركة
في كل مرة متساويين من اقتضاء الطبع فرأيه ردي غير مسموع اما انه لم يأت بدليل
دال على رأيه فمسلم عند الكل لانه لم يذكر ولم ينقل عنه دليل واما انه ليس سكونها
واجتماعها وحركتها وافتراقها في ازمنة متساوية من اقتضاء الطبع فاثبته المص
بانا نرى ان المحبة بين الناس سبب لاجتماعهم فقط وان العداوة بينهم سبب لافتراقهم

لافتراقهم فقط من غير ان يجب ان يكون مدة الاجتماع والافتراق على التسوية فكذلك يجب
ان يقال للاجسام العالم ثم لما كان يعتقد انبذقلس انه يجيب عن دليل المصنف
ويؤيد جوابه بما قال ذيموقريطس من انه لا يطلب للشيء الدائم سبب فلما كان يكون
العوالم وفسادها من العداوة والمحبة دائمين لانه يقع هكذا مرات غير متناهية عنده
فلا يرد ان يقال لم يكون ويفسد العالم ولم يثبت حكومة العداوة في زمان كذا
وحكومة المحبة في زمان مساو لزمان حكومة العداوة حتى يحتاج الى الجواب كما ان
ذيموقريطس لما كان يقول ان تكون العالم يكون من انواع اجتماع الاجسام الصغار
الصلبة فلو سئل لم اجتمعت كذلك حتى تركب منها هذا الجسم لاخر كان لم يجب بشيء
الا بان قال هكذا كان يصير دائما ولا يطلب للامر الدائمي سببا اجاب عنه في الجزء
الرابع وجه من وجه كلام ذيموقريطس هذا اي لا يطلب للامر الدائمي سبب بان
الدائم على ضربين احدهما هو الذي ليس له علة كذاتيات الاشياء مثل كون الانسان
حيوانا ناطقا والاخر هو الذي يكون له علة كخواص الاشياء الدائمة مثل كون الانسان
ضاحكا بالقوة فانه له علة وهو كونه ناطقا ومثل كون الزوايا الثلث للمثلث مساويا
لقائمتين فانه له علة وقال في اواخر الفصل المبادي الاول والنتايج دائمة وللنتايج
علة هي المبادي الاول وليس للمبادي الاول علة والا لم تكن اول ولزم التسلسل
ولما لم يكن تكون العوالم عن العناصر من العداوة وفسادها من المحبة عند انبذقلس
وتكونها وفسادها من اجتماع الاجسام الصغار الصلبة عند ذيموقريطس ذاتيين
للعالم ينبغي ان يطلب لهما علة وكان يجب عليهما ان يذكرا علتهما ولما لم يذكراها كان
دعواهما بلا دليل وكل دعوى بلا دليل ردي غير مسموع **الفصل الثاني في اختصار
المتن السادس عشر الى الحادي والعشرين المتعلق بذكر بعض ادلة على حدوث
الحركة** لما فرغ من ابطال رأي القائلين بحدوث الحركة وتناهيها اراد ان يستدل
عليه ببعض الادلة ثم ان يردها حتى يكون ما ادعاه من قدمها وعدم تناهيها سالما
عن ورود السؤال عليه فانه لو لم يردها لتعارض الادلة فما كان يمكن ان يحكم بصدق
ما ادعاه فقال في المتن السادس عشر لا شيء من الحركة بغير متناه قديم واستدل
عليه فيه اولا بان كل حركة تبدل وتغير ولا شيء من التبدل والتغير بغير متناه قديم
لان كل تبدل وتغير يكون بين حدين متغايرين اي المبدأ والمنتهى لان التبدل
والتغير يكون من شيء الى شيء بالطبع وكل ما يكون بين حدين يكون محصورا بين حاصرين
وكل محصور بين حاصرين متناه فكل تبدل وتغير متناه ولا شيء من المتناهي بقديم
فلا شيء من التبدل والتغير بقديم فلا شيء من الحركة بغير متناه قديم ثم سعى في المتن
السابع عشر ان يثبت ايضا حدوث الحركة بعد ان لم يكن اولا فاستنبط دليلين
من الاجسام المحسوسة عندنا فانا نرى بعض الاجسام الساكنة اللامتحركة وقتا
تتحرك بعد ان لم يكن متحركا ولما كان بعضها غير ذوي الانفس وبعضها ذوي الانفس
استخرج من كل منها دليلا فاستدل ثانيا بدليل مستنبط من حركة الاجسام غير ذوي

الا انحق قال انا نرى بعض الاحجار الساكنة اللامتحركة ولا تبتدئ ان تتحرك بعد ان لم تكن
متحركة كما اذا سقط حجر من مكان عال فهذا الحكم يجب ان يعطى لحركة العالم لان نسبة
الحركة الى جزء الشئ وكله واحدة واستدل ثالثا بدليل قوى يستنبط من حركة ذوى
الانفس وقال كما ان نسبة الحيوانات الى الحركة كذلك نسبة العالم اليها لكن الانسان
يبتدئ ان يتحرك بنفسه قبل ان لم يكن متحركا ولا من محرك خارجي اصلا فكذلك
ابتداء ان يتحرك العالم بنفسه قبل ان لم يكن متحركا ولا من خارجي اصلا وبين الحاذ
الحركة اليهما بانه كما نحكم للعالم الصغير الذى هو الانسان كذلك يجب ان نحكم للعالم
الكبير ثم رد فى المتن الثامن عشر صغرى كبرى الدليل الاول القائلة بان كل تبدل
وتغير يكون بين حدين متغايرين بعد تسليم كونها صادقة فى الحركة المستقيمة ولزوم
التناهى فيها بان الحركة الاولى المستديرة تبدل وتغير وليست محصورة بين حدين
متغايرين فيما يمكن ان تكون غير متناه قديما ولما سلم التناهى فى الحركة المستقيمة وكان
يمكن ان يقال ان التناهى غير مسلم فى كل حركة مستقيمة فان الحركة الرجعية كحركة الكرة
المضروبة الى الجدار الراجعة الى اليد ومنها الى الجدار وهكذا وهكذا يمكن ان تكون
ان تكون غير متناهية اجاب بان هذه الحركة ليست واحدة بل كثيرة وبين كل حركتين
سكون ثم رد فى المتن التاسع عشر الدليل الثانى بان نسبة الحركة الى الجزء والكل ليست
واحدة فان الاجسام الغير ذوى الانفس انما يحركها او لا محرك خارج فلهذا يتحرك فى وقت
ويسكن فى اخرى ومجموع العالم ليس كذلك لانه ليس محركه خارجا اذ لا شئ فى خارج
مجموع العالم فلا يمكن ان يكون المحرك حاضرا عنده تارة وغير حاضر اخرى فلهذا
انما يحركه دائما او لا يحركه اصلا ورد الثالث بان الانسان لا يبتدئ ان يتحرك بنفسه
قبل ان لم يكن متحركا ولا من محرك خارجي اصلا ومن غير ان يكون تبدل اصلا لان النفس
الناطقة لا تحركه بكل حركة اية كانت قبل ان لم يكن متحركا بل انما تحركه بالحركة
المكانية فقط وانما تحركه بسبب الشوق القوى والشوق يحركه امر خارجي يجب
ان يكون حالة حين التحريك مغايرا لحالة الاولى فيتقدم على حركته حركة اخرى وانما اقدم
من الاولى وقد بين المص هذا مفصلا فى المتن الحادى والخمسين من هذا الكتاب
وفى المتن الثامن والاربعين من ثالث النفس هذا ما ذكره المص لقدم الحركة وابديتها
المستلزمين لسرمدية العالم قال الشارح وقوله هذا فقط هو مخالف لدين النصارى
وقال ونذكر بعض ابحاث متعلقة بهذا المبحث **البحث الاول فى ان العالم هل هو
قديم اولا وهل يمكن ان يكون قديما اولا** اقول ذهب الى قدمه بعد ارسطو وفلوترخس
وابن رشد القرطبى واكثر المشائين واستدلوا عليه بادلة كثيرة ونحن نذكر القوية
منها حتى يعلم منه رد الضعيفة بالسهولة استدلوا اولا بان العالم لو لم قديما
بل كان بعد كونه معدوما بالفعل فاما ان يكون فاعله علة فاعلية بالفعل فى الازل
او لا بل كان علة فاعلية بالقوة له فيه ثم صارت علية بالفعل فيما لا يزال فاوجده
بعد كونه معدوما بالفعل فان كان الاول كان العالم قديما لانه لو لم يكن قديما لم يكن

لعدم فاعليته بالفعل فى الازل

لم يكن علته الفاعلية بالفعل فى الازل اذ العلة الفاعلية بالفعل هى التى توجد معلوله
بالفعل فان العلية والمعلولية بالفعل امران متضايفان لا يمكن ان يوجد احدهما
فى الخارج بدون الاخر كما ان القطع بالفعل لا يمكن ان يوجد بدون الانقطاع
بالفعل وان كان الثانى فيلزم ان ينفك ويتغير علية الفاعلية عند ايجاده اياه
من القوة الى الفعل واللازم بط فكذا الملزوم فثبت ان العالم قديم لم يكن بعد
كونه معدوما بالفعل وايضا لما كان كل ما كان بالقوة انما يخرج الى الفعل ما هو
بالفعل فلو كان الفاعل الاول للعالم من حيث انه فاعل له بالقوة يلزم ان يخرج
فاعليته الى الفعل علة فاعلية اخرى اقدم منه واللازم بط فكذا الملزوم وايضا
ننقل الكلام الى هذه العلة الفاعلية الازلية الاخرى ونقول هل كانت بالقوة فى الازل ايضا
لان يخرج فاعلية الفاعل الاول الى الفعل ام كانت علة فاعلية بالفعل فى الازل
لان يخرجها من القوة الى الفعل فان كانت علة فاعلية بالفعل فى الازل ليخرج فاعلية
الى الفعل لاخرجها منها اليه فى الازل فكان يوجد العالم فى الازل وان كانت
علة فاعلية بالقوة لاحتاجت الى علة فاعلية اخرى ازلية ولو كانت هذه بالقوة
ايضا لاحتاجت الى اخرى فيلزم التسلسل واللازم بط فكذا الملزوم فثبت
ان العالم قديم لم يكن بعد ان لم يكن اولا بل اوجده الله تع فى الازل ويؤيده ان
الفاعل الاول اى الواجب تعالى موجود واحد باق بعينه دائما غير متغير اصلا
وكل ما كان كذلك انما يفعل شيئا واحدا بوجه واحد دائما فالواجب تعالى
انما يفعل شيئا واحدا بوجه واحد دائما ففعل هذا اما ان يوجد العالم فى الازل ولا يوجده
اصلا ولا يمكن ان يوجده فى وقت دون وقت اخر لكنه اوجده فاوجده فى الازل
فيكون قديما وثانيا بان الواجب تع خير محض وجواد مطلق والخير المحض الجواد المطلق
هو الذى يفيض ويبسط ما يكون له بالذات من الخير الى الغير ويجعله واحصة منه بقدر
استعداده فالواجب تعالى يفيض ويبسط ما يكون له بالذات اى الوجود الى الغير
بقدر استعداده واذا كان كذلك لا يمكن ان يؤخر خيره وجوده القديم الذى هو
علة لوجود العالم فى مثل زمان غير متناه وان لا يجعله موجودا فى الازل ويكون نفسه
معطلا فيه بلا فعل ما اصلا ثم يوجده فى لا يزال فاذا لم يجز هذا يكون وجود العالم
قديما لكنه لا يجوز فيكون قديما توضيحه ان تع لا يخلو من ان يكون قادرا على ان يوجد العالم
فى الازل او لا فان لم قادرا على ان يوجده فى الازل يلزم ان يكون عاجزا وان كان
قادرا على ان يوجده فيه فلا يخ من انه اراد ايجاده فيه او لم يرد فان قدر على ان
يوجده فيه واراد ايجاده فيه فيوجده فيه البتة لاستحالة تخلف المراد عن ارادته
العلية ولعدم المانع لقدرته وارادته وان كان قادرا على ان يوجده فيه لكنه لم يرد
ان يوجده فيه يلزم ان لا يكون خيرا محضا وجوادا مطلقا بالذات باسطا لما يكون
له بالذات اى الوجود الى الغير وجاعلا اياه مشاركا لما يكون له بقدر استعداده و
معطيا اياه الوجود الذى هو خير له بل يرى ان يكون بخيلا فى الازل لانه كان قادرا

على البسط والاعطاء والايجاد ولم يرده فلما كانت هذه اللوازم باطلة وجب ان يقال
انه تع اوجده في الازل فثبت قدمه وثانيا بان العالم ممكن الوجود في الازل والآن
لما امكن ان يوجد ابدا واذا كان ممكن الوجود فيه يكون وجوده فيه خيرا له من عدمه
فيه واذا كان وجوده فيه خيرا له من عدمه يوجده الواجب تعالى فيه لانه تعالى
يفعل دائما للاشياء ما يمكن ان توجد ما هو خير واحسن لها فيكون قديما ويؤيد
هذا بان العالم اوجده البارى الحكيم بحكمته على مقتضى طبعه ولا شئ مما اوجده الحكيم
بحكمته على مقتضى طبعه غير مرتب لان حكمة الحكيم وطبايع الاشياء علة لكونها مرتبة فالعالم
مرتب فلو لم يوجده في الازل بل بعد مرور امتداد ما شابه للزمان غير متناه بلا سبب
ما يكون غير مرتب اصلا والتالي بط فكذا المقدم فاوجده فيه فيكون قديما ورابعا
بانه ان كان الزمان قديما يكون الحركة ايضا قديمة يكون العالم اى الجسم المتحرك قديما واذا كانت الحركة قديمة
فان كان الزمان قديما يكون العالم قديما لكن الزمان قديم فالعالم قديم وتثبت الملازمة
الاولى بانه ان كان الزمان قديما ولم تكن الحركة قديما يلزم ان يوجد الزمان من غير ان يوجد
الحركة واللازم بط لان الزمان اما عين الحركة او حال من احوالها لا يكون بدونها
والملازمة الثانية ظاهرة لان العرض لا يكون بدون المعروض وتثبت كون الزمان
قديما بانه لو لم يكن قديما لصح وصدق ان يقال انه لم يكن قبل ثم احدث بعد والعالم
موجود الان وكان لم يوجد اولا لكن قولنا لم يكن قبل وكان لم يوجد اولا يدلان
على الزمان الماضي الذي هو قسم من الزمان فلو لم يوجد الزمان اولا يلزم ان يوجد
قسم الزمان بلا زمان فيلزم ان يوجد الزمان ولا يوجد واللازم بديهي الاستحالة فكذا
الملزوم فالزمان قديم فالحركة قديم فالعالم المتحرك قديم ويؤيد بان ماهية الزمان
يقتضى ان يكون ان ما متوسطا بين الماضي والمستقبل واصلا بينهما بحيث يكون نهاية
للماضي وبداية للمستقبل فلا يمكن ان يوجد زمان لا يكون قبله زمان اخر ولا بعده اخر
فعلى هذا لا يمكن ان يكون محدثا بعد ان لم يكن اولا وان ينقطع وينتهي بعد وخامسا
بانه لو كان العالم محدثا بعد العدم لكان محدثا من غير سبق مادة عليه ومن العدم المحض
والتالي بط لان كل محدث يحدث من مادة معينة على ما يدل عليه الحس والعقل وخلاف
هذا امر باطل فكذا المقدم فيكون قديما ويؤيد ذلك بانا نرى ان كل فعل مقرون
بالحركة بالضرورة وكل حركة تكون في الموضوع لان الموضوع ماخوذ في تعريفها ومن
قال ان الفاعل احدث العالم من العدم في الزمان الى الوجود يقول امرا محالا لانه
كيف يمكن ان يفعل على العدم شيئا وكيف يمكن ان يقبل المعدوم فعل الفاعل و
كيف يمكن ان يكون الفاعل فاعلا بلا قابل مع انهما متضايفان **بيان الحق في هذه المسئلة**
قال الشارح والحق ان العالم ليس بقديم بل احدثه الله القدير من العدم اما نقلا فلما
قال الله تعالى في اول سفر التورية ان الله خلق في الابتداء الفلك والارض يعنى والله
اعلم بمراده ان الله تعالى خلق واوجد بعد العدم في الابتداء اى ابتداء الزمان
الفلك والارض وما بينهما اى مجموع العالم لان الفلك محيط والارض مركز فذكرهما

فذكرهما واراد مجموع العالم كما يذكر الصبح والمساء ويراد مجموع النهار والليل وقال
داود عليه السلام انت يا رب في البداء استست الارض والسموات وعمل يديك
واما عقلا فلئلا توجد الممكنات في زمان واحد مع وجوده وليظهر انه تع غير محتاج
الى الممكنات بل كل منها محتاج اليه وليعلم مع ارادته العلية قدرته التى اوجد بها
مجموع العالم من العدم الصرف **هل يمكن ان يوجد العالم في الازل بالقدرة الكاملة**
المطلقة الالهية ام لا فيه اختلاف عظيم بين علماء النصارى فذهب يحيى النحوي كما في
الذي الفه لرد كتاب پروقلوس الذي الفه لاثبات قدم العالم والبرتس الكبير
وبونونا ونترا وريقاردس وغرغوريس وجبرائل واوخامس وبعض اخر
الى انه لا يمكن ان يوجد بها ممكن ما فاسدا كان او باقيا كان او لا في الازل وذهب
دراندس وبعض اخر الى ان اللافاسد بمقتضى طبعها كالملائكة والافلاك يمكن ان توجد
بها فيه والفاسد لكن لا يمكن ان يبقى جزئي من جزئياتها دائما بل انما تبقى بتعاقب
تكون جزئياتها لا يمكن ان توجد فيه بوجه ما وذهب قوناس وفارس وبانيز
وقايتانس وشارح وكثيرون اخرون الى ان الاشياء الباقية لا فاسدة كانت
او فاسدة يمكن ان توجد فيه بقدرته التامة والاشياء اللاباقية كالحركة والزمان
لا يمكن وذهب الشارح الى ان العالم باجزائه الباقية اللافاسدة والفاسدة
وباجزائه الباقية واللاباقية كالحركة والزمان يمكن ان يوجد في الازل بقدرة
الله تعالى واستدل عليه بانه لما كان ممكنا في الازل يمكن وجوده فيه ولما امكن
وجوده فيه يمكن ان يصدره الله تعالى فيه فلما كان ممكنا فيه يمكن ان يصدره الله
تعالى فيه لكنه كان ممكنا فيه فيمكن ان يصدره تعالى فيه وبانه لما لم يمتنع خلقه تعالى اياه
في الازل بل خلقه الله فيه لا يمتنع ايجاده اياه في الازل مع ان في ايجاده اياه
فيه ترفيع لكمال قدرته وظهور نفوذها على الاطلاق فلما يمتنع خلقه الله تعالى
اياه في الازل وخلقه فيه لا يمتنع اى يمكن ايجاده تعالى اياه في الازل لكن
المقدم حق فكذا التالي وبان تاثير قدرة الله تعالى التامة المطلقة لا يتقيد بوقت
دون وقت والا لما كانت تامة مطلقة بل نسبته الى الازل والابد على التسوية فبناء
على هذا لما خلقه بتاثير قدرته في الازل على ما شاء كان قادرا ان يوجده في الازل
لو شاء ايجاده فيه لكن المقدم حق فكذا التالي واوضح هذا بان قال هل كان
الله تعالى قادرا ان يخلقه في ان موهوم في متن الزمان الموهوم الغير المتناهي
قبل الان الذي خلقه فيه ام لا والتالي بط اتفاقا لانه مستلزم لعجزه تعالى فتعين
الاول ثم نلاحظ انا موهوما اخر في متن الزمان الموهوم الغير المتناهي بعيدا
غاية البعد من الآن الموهوم الاول ونقول هل كان الله تعالى قادرا ان يوجده
فيه بالفعل ام لا والتالي بط لما مر فتعين الاول وهكذا الى الغير النهاية لانه
يجب ان نسلم ان الله تع قادر ان يوجده قبل كل ان مفروض فهو قادر ان يوجده
في الزمان الغير المتناهي اى في الازل ثم قال فان قلت ان وجب ان يوجد الجسم

بالفعل اولا ثم يبتدي ان يتحرك فلا اقل يمكن ان تكون الحركة قديمة وكذا الزمان
بسببها وان لزم مما قلت امكان ان يوجده الله تعالى اجسام العالم في الازل
لان الحركة يبتدي من الان الذي يكون قبله ان اخر لكن المقدم حق فكذا التالي
وانت قد ادعيت امكان قدمهما بقدرته تعالى ايضا ونثبت حقية المقدم بانه
ان تكلمنا للشيء الفاسد فظاهر لان افلاطون مثلا يجب ان يوجد بالفعل اولا
ثم يبتدي ان يتحرك وان علمنا للافاسد فنقول ان المتحرك الاول اي الفلك
وان سلم انه يمكن ان يوجده الله تع في الازل لكنه انما يوجده في ان فلا يمكن ان يتحرك
في ان وجوده لان الحركة يبتدي ان توجد بالتدريج وبعد عدمها للاخير بحيث يصدق
ان يقال لم تكن الحركة موجودة اولا ثم وجدت بعد بلا واسطة ولان وجود العالم
انما يتم في ان صدوره عن العلة فيجب ان يبتدي ان يتحرك في ان اخر لان بين ان
صدوره عن العلة وابتداء الحركة يجب ان تتخلل زمان لان انا واحدا لا يتعاقب
انا اخر بلا واسطة فيوجد زمان لم تكن فيه حركة فلا يمكن ان تكون قديمة قلت ان بحثنا
في الاشياء الفاسدة وحركاتها فهي تبتدي في ان توجد في الزمان بعد ان لم توجد
فيه اولا وهكذا تبتدئ ايضا حركتها وفيها يصدق ان يقال الحركة تبتدي ان توجد
بالتدريج وما قلت من انه يجب ان توجد بالفعل اولا ثم يبتدي ان يتحرك ان
اردت بالتقدم والتاخر التوافقين بين وجودها وحركتها التقدم والتاخر
الزماني فقد كذبت لانه لا يجب ان توجد النار اولا ثم تسخينها ولا الشمس اولا
ثم تنويرها حتى في الاشياء الفاسدة لا يمكن ان تكون الحركة الواحدة بالعدد قديمة
لكن كانت قبلها حركة اخرى بها صدرت علة بهذه الحركة وموضوعها وكانت قبل هذه
حركة اخرى وهكذا الى غير النهاية هكذا وضع ارسطو حركة دائمة في الاجسام
الفاسدة وهكذا يجب ان يقع اذا فرضنا قدم العالم وان باحثنا في الاشياء اللاكائنة
والحركة الاولى للفلك فنجيب بانه لو امكن ان يوجد الواجب تع تلك الاشياء
اللافاسدة في الازل ووجدت فيه لم يمكن ان يكون آن متعين ابتداء ان توجد
هي فيه بحيث يصدق ان يقال الان ابتدأت ان توجد ولم تكن قبل فلا يمكن ان يعين
آن ابتدأت حركتها فيه فكما ان المتحرك كانت موجودة في جميع الازمنة كذلك
حركته فان قلت ان لم يمكن ان يتعين آن يصدق ان يقال فيه الان يوجد الفلك
او الفلك موجود الان او الان ابتداء ان يوجد الفلك ولم يكن قبل بلا واسطة
فلا يمكن في الازل ان يصدق ان يقال ان الفلك كان موجودا حتى لانه فرض انه
اوجده الله تعالى في نفس الامر فلو صدق الاقوال المذكورة يلزم ان لا يكون
في الازل هف فكذا التالي وثبت الملازمة بان صدق القضية الماضوية يتوقف
على صدق الحالية كما قال ارسطو في الفصل الثاني من كتب القضايا ولا يصدق
القضية الحالية القائلة بان الفلك يوجد الان فلا يصدق القضية الماضوية القائلة
بان الفلك قد وجدت قلت لما سلمت ان الله تع لو اوجدت بقدرته الفلك

الفلك في الازل في نفس الامر يوجد هو فيه في نفس الامر يكون القضية الماضوية
القائلة بان الفلك وجد في الازل وكان موجودا فيه صادقة وقول ارسطو
في الفصل المذكور انما يصدق في الحوادث الزمانية لا في الازليات لان الدوام
الازلي لا نهاية وغير المتناهي من حيث انه غير متناه كما انه ليس فيه اول ولا
اخير كذلك ليس فيه ماض ولا مستقبل **رد الادلة المذكورة في اوائل هذا البحث
لاثبات قدم العالم وحركته** قال الشارح رد اولا بان الله تع يفعل جميع افعاله
على مقتضى تعلق ارادته العلية الازلية ولما كان يفعل جميع افعاله كذلك قضى
وقدر في الازل بارادته ان يوجد العالم فيما لا يزال اي الوقت الذي خلق
فيه لا في الازل ولا قبل الوقت الذي خلق فيه ولا بعده فقضاؤه وتقديره
وجوده في الوقت الذي وجد فيه في نفس الامر وتعيينه اياه وامره كان
في الازل لا خلقه ووجوده فيه فمن حيث كان من قبل الله تع كان الله تع علة
فاعلية بالفعل دائما لا بالقوة لكن لم يوجد المعلول اي العالم دائما بل فيما لا يزال
على مقتضى قضائه وتقديره فالتغير الواقع في خلق العالم انما يكون في العالم
الذي انتقل من كونه لا موجودا الى الموجود وليس في الله تع بل انما عرض له
فيما لا يزال نسبة عقلية اي خالقيته للعالم وثانيا في تائيده من ان الموجود
الواحد الباقي بعينه دائما انما يفعل شيئا واحدا بوجه واحد دائما مسلم
في الفواعل التي تفعل بالطبع والايجاب لا في الواجب تعالى فانه فاعل مختار
في افعاله والفاعل المختار من حيث انه مختار لا يفعل بالطبع والاضطرار بل بالارادة
وكل من يفعل بالارادة والاختيار
والاختيار لا بالطبع والايجاب ان شاء يفعل افعالا كثيرة متوافقة كانت او
متخالفة في ازمنة متعينة وان لم يشأ لا يفعل شيئا ويرد الثاني بانه تعالى
كما انه تعالى خير محض وجواد مطلق كذلك فاعل بالارادة والاختيار بالنظر
الى افعاله واذا كان كذلك يكون فيضه وجوده تابعا لارادته واختياره
فلما اراد واختار في الازل اعطاء الوجود للعالم وايجاده فيما لا يزال
اعطاه واوجده فيه على مقتضى ارادته واختياره الازلي قولهم في توضيح
هذا الدليل وان كان قادرا على ان يوجده في الازل ولم يرد ان يوجده
فيه يلزم ان لا يكون خيرا محضا وجوادا مطلقا بالذات الى اخره مردود
بانه تعالى كان قادرا ومريدا في الازل لان يخلق العالم فيه لكنه لم يرد ايجاده
فيه لئلا يكون وجوده مع وجوده تعالى في زمان واحد وليظهر انه تع غير
محتاج الى شيء من الممكنات وليعلم كمال قدرته الذي هو ايجاد شيء بعد كونه
معدوما لانه لو اوجده في الازل لما علم انه اوجده بقدرته على مقتضى تعلق
ارادته فيحتمل ان يكون ايجاده بالايجاب والاضطرار ولما لم يرد ايجاده فيه
لهذه الاسباب واراد في الازل ايجاده فيما لا يزال واوجده فيه بقدرته
على مقتضى ارادته الازلية لا يلزم ان لا يكون خيرا محضا وجوادا مطلقا لان

الجواد المطلق هو المعطي لا لعوض وغرض عائد الى نفسه مقتضى ارادته لا المعطي لا
على مقتضى ارادته وكذا لا يلزم ان يكون بخيلا في الازل لانه اراد فيه ايجاده فيما لا يزال
فكيف يكون بخيلا ويرد الثالث بانه يقال وان كان وجود العالم في الازل خيرا
لما اذا كان ممكن الوجود فيه لكنه ليس خيرا على الاطلاق بسبب كون الوجود
خيرا من العدم لكن وجوده فيما لا يزال ازيد خيرا من وجوده في الازل لانه العالم
اوجده ابتدع لاظهار الوهيته وكمال قدرته لانه تعالى انما اوجده لغاية ما
وغاية ايجاده اياه لا يمكن ان يكون شيء اخر سوى الاظهار المذكور ولو كان
اوجده في الازل لما ظهر الوهيته وكمال قدرته لانه كان يحتمل ان يوجد بطبعه
لا ان شيء اخر ويرد الملازمة المذكورة في التأييد القائلة بانه تع لو لم يوجد
العالم في الازل بل بعد مرور امتداد غير متناه مشابه للزمان بلا سبب ما يكون
غير مرتب بان عدم ايجاده في الازل ثم ايجاده بعد ليس بعدم الترتيب فان
الترتيب انما يكون في كونه موجودا وترتيب وجوده ان يكون وجود اجزائه
في الخارج على مقتضى حكمته تعالى وارادته العلية فلما اراد في الازل ايجاده
فيما لا يزال اوجده فيه مرتب الاجزاء على مقتضى ارادته وحكمته ويرد الرابع
بانا لا نسلم ان الزمان قديم قولهم في اثباته لو لم يكن قديما لصح وصدق ان يقال
انه لم يكن قبل وكان لم يوجد اولا لكن قولنا لم يكن قبل وكان لم يوجد اولا
يدلان على الزمان الماضي الذي هو قسم من الزمان فلو لم يوجد الزمان قديما
يلزم ان يوجد قسم الزمان ولا يوجد الزمان واللازم بديهي الاستحالة
فكذا الملزوم نقول فيه انهم ان ارادوا ان قولنا لم يكن قبل ولم يوجد
اولا يدلان على الزمان الماضي الموجود الذي هو قسم من الزمان الموجود
فدلالته عليه غير مسلم بل يجوز ان يدل على الزمان الماضي الموهوم اللاموجود
وعلى ان الزمان لم يكن موجودا ثم وجد كما ان لفظ الفوق والخارج والوراء على المكان
في قولكم ليس فوق فلك الافلاك وخارجه ووراءه خلاء ولا ملاء لا تدل على
الموجود في الخارج لانه ليس فوقه مكان ولا زمان ولا موجود ما اخر على ما قال
ارسطو في المتن التاسع والتسعين من اول الافلاك بل على المكان الموهوم
اللاموجود اصلا وعلى ان المكان ليس غير متناه ولا نسلم ما قيل في التأييد
من ان ماهية الزمان تقتضي ان يكون ان ما متوسطا بين الماضي والمستقبل وصلا
بينهما وانما تقتضي هذا لو كان قديما وهو اول المسئلة ولو كان حادثا فله آن
اقدم من جميع الانات ليس متوسطا بين الماضي والمستقبل ولا واصلا بينهما ويرد
الخامس بانا لا نسلم ان كل محدث يحدث من مادة معينة لجواز ان يكون بالخلق و
الابداع اللذين هما ايجاد شيء من العدم الخارجي وجعله موجودا ودلالة الحس
والعقل عليه غير مسلم وانما يسلم هذا في المكونات المتولدة لانهما انما يستقلان
عندهم في المحدث من المادة ولا في المخلوق والمبدع **المبحث الثاني في بيان**

في بيان ان قرارو قراچیو اي الخلق وبيان راي ارسطو في انه هل يخلق شيء ام لا
وفيه فصول اربعة الفصل الاول في بيان معنى قرارو قراچیو خلق شيء من اللاشيء

قال الشارح عرفه توما اقوناس بانه اخراج الشيء الى الوجود بتمام جوهره و
اعترض عليه بعضهم بان هذا التعريف فاسد لانه صادق على اخراج عين الهيولى
لان كل صورة تخرج الى الوجود عنها بتمام جوهرها من غير ان يكون شيء لها اولا مع
انها ليست بمخلوقة واخراجها لا يسمى خلقا بل تكوينا وتوليدا كما بينا في الفصل الرابع
من المبحث المبداء الصوري من خاتمة الكتاب الاول واجاب الشارح بان مراده من الشيء
هو الجسم بقرينة ان التعريف المذكور انما هو لخلق الاجسام يعني ان خلقها هو اخراجها
الى الوجود بتمام جوهرها الذي هو المادة والصورة وانما عرفه كذلك لتمتاز عن الاشياء
التي تخرج الى الوجود بالتكون والتولد ولا تخرج تمام جوهرها الى الوجود لعدم
كون موادها مخلوقة كالاجسام المركبة المحدثة بعضها من بعض وعرفه في موضع اخر
بانه ايجاد شيء من اللاشيء وبانه احداث الوجود على الاطلاق لا من حيث انه بهذا
وعلى هذه الكيفية وعرفه سقوتس بانه ايجاد شيء بالفعل من اللاشيء وبانه اخراج تمام
المخلوق الى الوجود بعد ان لا يوجد جزء منه قال الشارح واحسن هذه التعريفات
هو التعريف الثاني لتوما اقوناس وقال لفظ الايجاد قائم مقام الجنس لان الايجاد
يصدق على خلق المخلوقات وعلى تكوين المكونات وقوله شيء من اللاشيء قائم مقام
الفصل يخرج به تكوين المكونات لان تكوينها ليس من اللاشيء لانه تكوين المركبات والصور
الجوهرية ليس من اللاشيء بل من المادة الموجودة قبل فهذا التعريف يشتمل على المنتهى
الذي هو الشيء المخلوق وعلى المبداء الذي هو اللاشيء وفسر بعضهم اللاشيء بالوجود العلمي
الالهي الذي يكون للمخلوقات في علمه تعالى وقالوا الخلق هو صدور الشيء من الوجود
العلمي الى الوجود الخارجي قال الشارح هذا التفسير بعيد عن الحق لانه يلزم منه ان يكون
جميع الاشياء مخلوقة لانها تصدر عن الوجود العلمي الالهي الى الوجود الخارجي لان كل شيء
موجود في علمه تعالى من الازل مع انها ليست كذلك عندهم وقال بعضهم ايجاد شيء من اللاشيء
بمعنى ايجاده وجعله موجودا بعد ان لا يوجد جزء منه اولا وفصلوا هذا بانهم قالوا
اللاموجود الذي يمكن ان يوجد ضربان لانه يدخل تحت جنس اللاموجود انتفاء الجزء
الصوري الذي هو انتفاء الصورة في الموضوع القابل بالطبع لها لان هذا
الانتفاع عدم ويدخل تحته انتفاع جميع اجزاء الشيء الذي سيوجد وهذا الانتفاع
هو اللاشيء فالعدم واللاشيء نوعان متغايران داخلان تحت جنس اللاموجود
ثم قالوا ومن هذا ينشأ ايجادان او قل جعلان احدهما يكون من انتفاء الجزء للموجود
اولا وهذا الانتفاع يسمى عدما كما يوجد ويجعل المركب من عدم الجزء الصوري
وهذا الايجاد والجعل يسمى ايجادا وجعلا من العدم والاخر يكون من انتفاع جميع
اجزاء الشيء الموجد المجعول بعد تمامه وهذا الايجاد والجعل يسمى ايجادا وجعلا
من اللاشيء ويجعلون هذا شاملا لايجاد الصور الجوهرية ولايجاد الهيولى الاولى ولايجاد

المجردة فالصور الجوهرية والهيولى الاولى والجواهر المجردة تحصل من اللاشيء على هذا
الرأي لانها توجد وتحصل بعد ان لا يوجد جزء اكثر منها اذ لا جزء له قالوا وما
قلنا هو رأي ارسطو قال الشارح وهذا الرأي ايضا بعيد عن الحق اما بعد
ما قالوا للصور الجوهرية فلما عرفت في الفصل السادس من البحث للمبدأ الصوري
من خاتمة الكتاب الاول انها لا تصير من اللاشيء بل من قوة الهيولى والصيرورة
منها ليست صيرورة من اللاشيء بل من الشيء الذي هو الهيولى وايضا نستدل
من مسلمات اصحاب هذا الرأي ان الصور الجوهرية على رأيهم في غير هذا الموضع
الذي نقلناه عنهم ههنا ورأي ارسطو تصير من العدم والعدم واللاشيء نوع من
من اللاموجود متباينان فما تصير من احدهما لا تصير من الاخر فالصور الجوهرية
لا تصير من اللاشيء بل من العدم فما قالوا ههنا من انها تصير من اللاشيء تخالف لما قالوا
في غير هذا الموضع من انها تصير من العدم واما ما قالوا للهيولى الاولى والجواهر
المجردة فسنتكلم عليه ثم قال فالمعنى الصحيح للفظ من اللاشيء من غير ان يوجد اولا
مادة وموضوع فمعنى التعريف هو ايجاد شيء من غير ان يوجد مادة موضوع
موضوع له اصلا ويقول المترجم ان الخلق والتخليق والايجاد والاحداث
والتكوين وغير ذلك عند الماتريدية صفة حقيقية تتنوع هي مبدأ الاضافة
التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها وما قال بعض مشايخهم
من انه الاخراج المذكور فلعل مراده انه مبدأ الاخراج لا انه عين الاخراج
واما الحكماء ان يتحقق بدون المخلوق كما ذهبوا اليه وعند الاشعرية هو تعلق
القدرة الى المقدور والمعدوم والمقدور عندهم اعم من ان يكون مركبا او
جزءا موضوعا او عرضا فان كل ما سوى الله مخلوق له عندهم **في الفرق بين الخلق**
المبني للمفعول والتكوين عند من يقول بهما وذكر ما قال بعض متكلمي اللاتين في الخلق
يتفارقان بجهة وجوه اما اولا فبان التكوين لا يكون بدون تقدم الموضوع على ما
يستفاد من المتن الثالث والخمسين من الكتاب الاول من الثمانية والخلق انما يكون
بدونه كما مر آنفا واما ثانيا فبان مبدأ التكوين عدم الصورة في الموضوع القابل
لها كما قال ارسطو في المتن الثالث والاربعين من الكتاب المذكور والمتن
الثاني والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة ومبدأ الخلق عدم جميع الاجزاء و
الموضوع واما ثالثا فبان التكوين حركة على ما يستفاد من المتن السادس من ثالث
الثمانية والخلق ليس بحركة بل هو فيض وترشح ما على ما قال اقوناس واما رابعا
فبان التكوين يصير دا تمام الفاعل الجزئي الجاعل معينا للاشياء متباينة مع توقفه
على الفاعل الكلي الجاعل شيئا كثيرة متباينة ايضا لان فرد الانسان يلد انسانا
على ما قال الفيلسوف في المتن السابع عشر من الثاني عشر ما بعد الطبيعة والانسان
والشمس يلدان انسانا على ما قال في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية
والانسان فاعل جزئي لانه انما يفعل انسانا لا حيوانا آخر ونباتا والشمس فاعل

فاعل يفعل الانسان وسائر الحيوانات والنباتات والخلق يكون من الفاعل الكلي
الباري تعالى فقط لانه بالخلق يصدر الوجود المطلق وهو لما كان كليا ازيد كلية
من سائر الكليات المحققة يكون مناسبا ومختصا بالفاعل الكلي الذي هو الواجب مع
كما قال اقوناس واما خامسا فبان التكوين يستدعي زمانا ومكانا اما استدعاؤه
الزمان فلانه تبدل مقدر بحسب الاستعدادات اللازمة له بالزمان كما يستفاد
من الفصل الاخير من رابع الثمانية فانه بين فيه ان كل حركة وتبدل يصير في الزمان
ويقدر به واما استدعاؤه المكان فلان التكوين انما يكون من الجسم والجسم يكون
البتة في المكان والخلق لما لم يكن حركة لا يستدعي زمانا لانه لا يمكن ان يوجد الزمان
في خلق الله تعالى السموات والارض وكذلك لا يستدعي مكانا لانه يمكن ان يوجد
بالخلق امور مجردة غير محتاجة الى المكان في صدورها من الخالق اصلا ثم قال ومن ينبغي
ان نذكر ههنا ما قال متكلموا النصارى اللاتين في بيان ماهية الخلق والاحداث
فنقول قال اقوناس الخلق قد يستعمل بالمعنى المبني للفاعل اي الكون خالقا وقد يستعمل
بالمعنى المبني للمفعول اي الكون مخلوقا وهو بالمعنى الاول يكون في الباري تعالى
ويدل على الفعل الالهي الذي هو ذاته مع نسبته الى المخلوق وهذه النسبة ليست
بموجودة في الخارج ونسبة المخلوق اليه تعالى موجودة في الخارج وهو بالمعنى الاول
ليس فعلا متعديا حقيقة بل هو لازم في الحقيقة لكنه بمعنى الفعل المتعدي وقل هو فعل متعد
قوة ورتبة فقط اما انه ليس فعلا متعديا حقيقة فلانه بالمعنى الاول هو الفعل الالهي
الذي هو عين ذاته كما قلنا آنفا وكل فعل متعد بالفعل انما يوجد في المفعول لا في الفاعل
كما بينا في الكتاب الثالث فلما لم يكن الخلق بالمعنى الاول في المخلوق بل في الخالق
لا يكون فعلا متعديا حقيقة ولان الفعل المتعدي واسطة بين الفاعل والمفعول
موجودة في الخارج ولا يجوز ان يقال ان بين الخالق تعالى ومخلوقه واسطة موجودة
في الخارج لما قال اقوناس قد اخطأ قدماء المتكلمين في قولهم ان بين الباري تعالى
ومخلوقه واسطة موجودة في الخارج واما انه فعل لازم في الحقيقة فلان الفعل على ما
قال الفيلسوف في المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة منقسم الى المتعدي و
اللازم فاذا لم يكن متعديا لزم ان يكون لازما واما انه بمعنى الفعل المتعدي وانه فعل
متعد قوة ورتبة فلانه يخرج المخلوق من اللاشيء اي من غير سبق مادة وجزء ما له
الى الوجود الخارجي واعلم ايضا ان الخلق المتعدي فعل عملي للعلم يتنوع مرتبط بامر
ارادته العلية على ما دل عليه ما في المزمور الثاني والثلثين هو قال فكانوا وهو
امر فخلقوا لان قوله تعالى علمه وامره ارادته وهو بالمعنى الثاني يوجد في المخلوق
باتفاق العلماء واما ما هو مختلف فيه بين متكلمي النصارى اللاتين قال الشارح
لكن الحق ما قال اقوناس من ان الخلق المبني للمفعول تبدل وانفعال ما ظاهرا
لكنه ليس تبدلا وانفعالا حقيقة بل هو نسبة خارجية للمخلوق الى الخالق اما
انه تبدل وانفعال ما فلانا نرى انه بالتبدل والانفعال يصير شيء من شيء وان الشيء

يصير به مغايرا لما كان اولا فلما كان المخلوق يخرج عن الخالق بالخلق الى الوجود ويصير به
مغايرا لما كان اولا يرى انه تبدل وانفعال ما واما انه ليس تبدل وانفعال حقيقة
بل هو نسبة موجودة في الخارج للمخلوق الى الخالق فلانه لا يتوقف على موضوع موجود
اولا ولا يكون بالحركة وكل تبدل يتوقف على موضوع موجود اولا وكل انفعال
يكون بالحركة فالخلق ليس تبدلا ولا انفعالا وانما هو نسبة خارجية للمخلوق الى الخالق
قال ولنكتب ما قال بعبارته وهو انه يجب ان يقال الخلق لا يزيد شيئا على المخلوق
الا بحسب العقل لان المخلوق لا يكون بالحركة او التبدل لان ما يكون بالحركة او التبدل
يكون عن موجود وهذا يقع في الصدورات الجزئية لبعض الموجودات ولا يمكن ان
يقع في صدور جميع الموجودات عن العلة الكلية لها التي هو الواجب تع فهو تعالى
يوجد الاشياء بالخلق بلا حركة وتبدل ما ٧ الخلق الكائن في المخلوق الا اضافة ما فيتعين ان لا يكون ٧
له الى الخالق اياه الفصل الثاني في ان ارسطوطلس لا يقول بالخلق بمعنى الايجاد من اللاشيء
بل هو مخالف للقواعد قال الشارح ويستدل عليه بوجوه ثلثة اي بالفاعل وبفعله وبمعلوله اما
الاستدلال بالاول فبوجهين اما الاول فبان يقال المص لا يقول بعلة فاعلية موجدة
لشيء ما من اللاشيء اي من غير سبق مادة وجزء له وكل من لا يقول بعلة فاعلية موجدة لشيء
من اللاشيء لا يقول بالخلق بمعنى الايجاد من اللاشيء فالمص لا يقول بالخلق بمعنى الايجاد
من اللاشيء اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان المص عرف العلة الفاعلية
في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية والمتن الخامس من ثاني ما بعد الطبيعة
بانها هي التي يكون منها مبدا الحركة والسكون اولا وفي المتن الثلثين من ثاني الثمانية
ايضا بانها مبدا الحركة وهكذا عرفها في الفصل الاول من اول كتب تكون الحيوانات
وكل من يعرفها كذلك لا يقول بعلة فاعلية موجدة لشيء ما من اللاشيء اي من غير
سبق مادة وجزء له لان من يعرفها كذلك يقول بان الايجاد انما يكون بالحركة
والايجاد من اللاشيء لا يكون بالحركة واعترض القائلون بان المص قائل بالخلق
بالمعنى المذكور بان العلة الفاعلية نوعان احدهما طبيعي وهو مبدا الحركة و
السكون والاخر ما بعد طبيعي وهو مبدا الفعل وكما قال بعضهم هو مبدا معط
لوجود الاشياء واثبتوا ما قالوا بان الله تعالى اعطى للاشياء الوجود والحياة
عند المص لما قال في المتن المتمم من اول كتب الافلاك ان وجود الاشياء
وحياتها اعطي من الدهر يعني من الله تعالى واذا اعطى الوجود والحياة منه تع
عنده يكون هو تعالى علة فاعلية لهما عنده فان لفظة من في قوله اعطي من الدهر
يدل على انه مدخوله لمعنى علة فاعلية كما يستفاد من تعريفه العلة الفاعلية بانها التي
يكون منها مبدا الحركة والسكون لكنه لا يفعل بالحركة فهو فاعل ما بعد طبيعي و
بانه لما وجب ان يكون الفاعل كيفما يكون معلوله وكان الوجود اعم من الحركة
وامرا ما بعد طبيعي يجب ان يكون فاعله امرا ما بعد طبيعي اي الله تع لكن المقدم حق
فكذا التالي واجاب الشارح عن الاول بان ارسطوطلس لم يقسم العلة الفاعلية

الفاعلية الى الطبيعية الفاعلية بالحركة والما بعد الطبيعية الفاعلة بلا حركة ولم يكن عالما
للما بعد الطبيعية والا لعرفها ولا اقل من كتب ما بعد الطبيعة او اشار اليها في موضع من كتبه
لكنه ما عرفها في كتاب من كتبه بل عرفها بوجه واحد في جميع كتبه كما مر ولا اشار اليها
ولو باشارة خفية في موضع من كتبه فلم يقسم العلة الفاعلية اليهما ولم يكن عالما
للما بعد الطبيعة واذا كان كذلك فلم يكن قائلا بان الله تعالى علة فاعلية لوجود
العالم ثم قال ولو سلمنا العلة الفاعلية لما بعد الطبيعية الفاعلة بلا حركة نقول
ان الفاعل الما بعد الطبيعي ومعلوله لما وجب ان يكونا متناسبين فالفاعل الطبيعي
انما يصدر امرا طبيعيا والفاعل الما بعد الطبيعي انما يصدر امرا ما بعد طبيعي والامر
الما بعد الطبيعي هو المجرد عن الهيولى المحسوسة والعقلية لان جميع ما بعد الطبيعيات
انما تكون كذلك فالفاعل الما بعد الطبيعي لا يقدر ان يصدر اجسام العالم فليس
فاعل خالق لاجسام العالم عند ارسطو والمتن المتمم الذي نقلوه من اول
كتب الافلاك للمص لا يشعر بالفاعل الما بعد الطبيعي الذي قالوا به بل هو يدل
على ارتباط هذا العالم السفلي من العوالي وتوقفه عليها وهذا الارتباط والتوقف
بينه المص في مواضع اخرى كثيرة ثم قال ينبغي ان يعلم ان ترجمة عبارته فيه بان
الوجود والحياة اعطي للاشياء من الدهر ليست بصحيحة لانها ليست مطابقة
لنسخة من النسخ اليونانية الاصلية بل ترجمتها الصحيحة المطابقة لها هي معنى الوجود
والحياة في الاشياء المعلقة من الدهر وبمثل معنى العبارة يذكر تعلق الفلك
والطبيعة من الله تع وارتباطهما به في المتن الثامن والثلثين من الثاني عشر
من ما بعد الطبيعة حيث قال فيه فمن مبدا كذا اي الواجب الوجود يتعلق الفلك
والطبيعة لكن تعلق شيء من شيء وارتباطه منه لا تدل فقط على ان الشيء الثاني
المدخول للفظة من علة فاعلية للشيء الاول كما زعم المعترضون فانه يقال في نعتهم
وعرفهم المتاخرون في السلطنة متعلقون ومرتبطون من متقدميهم مع ان المتقدمين
ليسوا علة فاعلية للمتاخرين بل ذهب بعض المشائين كيفقولوماس وغيره
الى ان العالم معلق ومرتبط منه تعالى على انه حافظ له وذهب بعضهم انه معلق
ومرتبط منه تع على انه تعالى غاية له لدوام بقائه قال افوناس في شرح قوله المذكور
الفلك معلق ومرتبط من هذا المبدا الذي هو محرك اول كالغاية بالنظر الى دوام
جوهره ودوام حركته ويعلق ويرتبط منه بالتبعية كل الطبيعة بسبب ان جميع الطبيعيات
معلقة ومرتبطة من الفلك وحركته فهكذا يكون معنى المتن المتمم من اول الافلاك
لو اريد من لفظ الدهر الواجب الوجود فلا يستفاد من هذه العبارة وامثالها
كون الواجب فاعلا ما بعد طبيعي لوجود العالم وما قالوا من ان لفظة من تدل
على ان مدخولها علة فاعلية كما يستفاد ومنها في تعريفاتها العلة الفاعلية فانما
يفيد لهم نفعا لو كان ولالتها منحصرة عليه وليس كذلك فانه يدل على معان
اخر ايضا ككونه مدخولها مبدا على الاطلاق قال المص في الفصل الاول من

ما بعد الطبيعة تبيينا للمبدا على الاطلاق مشترك بين جميع المبادي الكونية ولا يكون
او بصيرا ويعلم منه شي اخر فلو كان دلالتها منحصرة على كون مدخولها علة فاعلية لزم
ان يكون سائر المبادي كالهيولى والصورة والعدم علة فاعلية ولم يقل به احد
ولو سلمنا ان لفظة من الواقعة في المتن المذكور دالة على ان مدخولها علة فاعلية
لكن لا تدل على انه علة فاعلية ما بعد طبيعية لان شراح اليونان شرحوه بوجوه مختلفة
لا يرجع واحدة منها الى ما قال المعترضون قال اسكندر الافروديسي في شرحه
على ما نقل عنه سمبلقيوس يعني وجود الاشياء المكونة متعلق من الفلك لان حركته
علة لوجودها واجسام الافلاك وحركاتها ليست فاعلة ما بعد طبيعية بل طبيعية
لو صح ما قال المص في المتن السادس والعشرين في ثاني الثمانية الشمس والانسان
يلدان الانسان ثم قال سمبلقيوس وقال الشراح المتاخرون مراد المص من المتن
المذكور بيان حال العلل اللامتحركة المحركة للافلاك وهذا المعنى ايضا لا يجدي
المعترضين لانه لا يستقيم منه الفاعل الما بعد الطبيعي بل العلل المحركة للافلاك
الا ان يقولوا ان جميع العقول فواعل ما بعد طبيعية خالقة ثم قال وانا اظن
ان المتن المذكور ذكره المص لبيان حال اجسام الافلاك وعللها اللامتحركة
ثم قال الشارح وتفسيرهم الدهر الواقع في المتن المذكور بما تقدم غير صحيح
لان المص ذكر بعده سببه حيث قال لانه كما ينبغي للالهيات في الاراء المشهورة
بالادلة ان كل الهي يجب ان يكون اول واعلى في غاية العلو وكون هذا كذلك
يشهد للاشياء المذكورة وحاصل الاثبات ان الدهر سموه القدماء الهيا
واجاب عن الثاني بان الوجود والحياة يمكن ان يلاحظا مجردين عن كل مادة
وكل حركة ويكون للفلسفي الباحث عن الموجود من حيث هو موجود ويمكن
ان يلاحظا من حيث انهما في الامور الطبيعية ويستدعيان فاعلا طبيعيا واما الثالث
فلان المص عرف القوة الفاعلة على الاطلاق في الفصل الثاني عشر من خامس ما بعد
الطبيعة والمتن الثاني من تاسعه بالقوة المنفعلة وبالغير من حيث غير لانه قال العدان
قال اذا تركنا القوى المجازية القوة الفاعلة مبدا التبديل في الغير من حيث انه
غير والمنفعلة تكون في المنفعل وهي مبدا التبدل من الغير من حيث انه غير واذا علم
هذا فنقول خلق شي من اللاشي لا يتحقق فيه قوة منفعلة توثر لاجلها القوة
الفاعلة ولما يتحقق شي اخر من حيث انه اخر يمكن ان توثر فيه الفاعلة لانه معدوم
صرف واذا لم يتحقق في شي قوة منفعلة توثر لاجلها فيه الفاعلة لم يوجد شي اخر
من حيث انه اخر يمكن ان توثر فيه الفاعلة لا يمكن ان يوجد قوة فاعلة موثرة فيه
عند المص لانه ما لم يوجد فيه تعريف الشي لا يوجد فيه المعرف به ولا يمكن ان يوجد
فاعل موثر فيه عنده فلا يمكن ان يتحقق الخلق من اللاشي عنده وقال المحققون
القوة الفاعلة منقسمة الى الفاعلة بالحركة والفاعلة بلا حركة ولهذا يكون
القوة الفاعلة اعم من الفاعلة بالحركة والفعل اعم من الفعل الواقع بالحركة على ما

على ما اشار اليه المص في المتن الاول من تاسع ما بعد الطبيعة حيث قال لنبين
القوة والفعل ولنبين القوة اولا فنقول القوة التي تقال قوة حقيقة لا تكفي
لما نحن نريده الآن لان القوة والفعل يوجدان في اكثر من القوة والفعل المقولان
بالنظر الى الحركة فقط وهذا التقسيم ذكره المص ايضا في المتن الحادي عشر منه
والمتن العاشر من الثاني عشر منه فالمص قائل بالقوة والفعل بلا حركة واذا كان
قائلا بهما يكون قائلا بالفاعل بلا حركة وهذا الفاعل هو الذي اردناه اي الفاعل
الما بعد الطبيعي الذي يفعل بلا حركة ويخلق من اللاشي وقال الشارح لكنهم لم يفهموا
ما قال المص في المتون المذكورة لانه لم يقل في شي منها بعض القوى الفاعلة تكون
بالحركة وبعضها تكون بلا حركة وهذه القوة وفعلها توجد في اكثر مما يوجد القوة
وفعلها المقولان بالنظر الى الحركة بل هو يبحث فيها عن القوة الملحوظة على الاطلاق
فاعلة كانت او منفعلة حقيقية كانت او مجازية وفعلها على الاطلاق وهم زعموا
انه يبحث فيها عن القوة الفاعلة فقط وليس الامر كذلك على ما يظهر من قوله في المتن
المذكور الجوهر او الكم او الكيف يقال موجودا وبعض الموجود يقال موجودا
بالقوة وبالكمال والفعل ولنبين القوة والفعل ايضا فانه ظاهر انه يبحث عن القوة
والفعل من حيث انهما يدوران مع الموجود وهذه القوة ليست فاعلة فقط بل
اعم منها ثم قال ولنبين القوة اولا والقوة حقيقية لا تفيد ما نحن نريده والمخالفون
استنتجوا من هذا القول وقالوا فتوجد قوى اخرى ليست حقيقية لكنه لا احتياج
الى هذا الاستنتاج لان المص نفسه استنتج بعده حين قال فكون القوة والانفعال
يقالان على معان كثيرة قد تبينا في كتبنا الاخر في المتن الثاني عشر من خامس ما بعد
الطبيعة فلما بحث المص في المتن الذي ذكروه عن القوة على الاطلاق لا عن القوة
الفاعلة فقط صدق ما قال فيه ان القوة والفعل يوجدان في اكثر مما يوجد
فيه القوة والفعل المقولان بالنظر الى الحركة فقط لانه يوجد عنده ما عدا
القوة الفاعلة والمنفعلة الكائنتين عنده بالحركة دائما قوى اخرى كالقوى الموجودة
في الرياضيات ولهذا قال في المتن المذكور والقوة توجد في الهندسة قال [illegible]
في شرحه لانه يقال فيها قوة الخط ان يكون مربعا ويقال الخط يقوى على مربعه وكذلك
يقال في الحساب الثلثة تقوى على التسعة انتهى وكالقوى المنطقية الموجودة في القضايا
على ما قال فيه ايضا وهذه القوى تكون بلا حركة قطعا لان العلوم الرياضية تبحث
عن الموجودات الغير الملحوظة مع الحركة والمنطق يبحث عن اعمال العقل الغير المحتاجة
الى الحركة ولما ذكرنا قال في المتن المذكور القوى تقال باشتراك الاسم لان بعضها
تقال قوة بجهة ما ولهذا لم يذكرها فيه فالقوة بالمعنى الاعم والفعل يوجدان
في اكثر مما يوجد فيه القوة والفعل بالنظر الى الحركة فقط واثبات قوة مخصوصة
اي فاعلة بلا حركة من وجود القوة العامة غير صحيح لانه لا يلزم من وجود الاعم وجود
الاخص كما لا يلزم من وجود الحيوان وجود الانسان واما الاستدلال بالوجه الثاني

اى بفعل الفاعل فبثلثة اوجه اما الاول فبان يقال كل مخلوق متبدل لان كل ما يخلق
يتبدل وينتقل من اللاوجود الى الوجود ولا يمكن ان يكون متبدل بدون التبدل
كما لا يمكن ان يكون نهاية الطريق بدون الطريق لما قال فى سادس الثمانية كل متبدل
يتبدل اولا فلا يمكن ان يكون مخلوق بدون التبدل لكن الخلق ليس بتبدل و
لا يقال لما خلق صار بالتبدل لما مر قال الخصوم يوجد فى الخلق من اللاشئ طريق ومنتهاه
لانه بينهما نسبة لانه يتحقق فى المخلوق من اللاشئ نسبتان نسبة الى الخالق ونسبة
الى اللاشئ المقدم عليه بلا واسطة واجاب الشر بان ما قالوا ليس بصحيح لانه لا نسبة
بين الموجود واللاشئ الا باختراع الوهم والطريق ومنتهاه يجب ان يكونا متناسبين
وكذلك يجب ان يكون نسبة الطريق الى منتهاه ونسبة منتهاه اليه لكن اللاشئ الذى
هو طريق فى الخلق ومبدأ له والشئ المخلوق الذى هو منتهاه ليس بمتناسبين اصلا
فلا يكون اللاشئ طريقا ولا المخلوق منتهى له وكذا لا تناسب بين نسبة اللاشئ
الى المخلوق وبين نسبة المخلوق الى اللاشئ لان النسبة يجب ان يكون بين
الطرفين واللاشئ لا يمكن ان يكون طرفا قال ويؤيد ما قلنا دليل المص المذكور
فى المتن الخامس والسادس والسابع من هذا الكتاب لاثبات قدم الحركة ودوامها
بعد ما ذكر مبناه القائل بان كل حركة يجب ان يتقدم عليها قابل الحركة والمحرك كما
يجب ان يتقدم قابل الاحراق والمحرق على الاحراق وهو انه لو كان حركة اولى
لم يكن قبلها حركة اخرى فقابل الحركة والمحرك المتقدمان عليها اما ان يكونا محدثين
بعد ان لم يكونا او لم يكونا محدثين بل كانا قديمين فان لم يكونا محدثين بل قديمين
فظاهر انه غير معقول عند من له ادنى دراية وان كانا محدثين بعد ان لم يكونا فيكونا
محدثين بتبدل وحركة فهذا التبدل والحركة يكون اقدم من الحركة المفروضة
اقدم من سائر الحركات بهف انتهى ولا يخفى ان هذا الدليل يكون باطلا لو كان
يسلم المص ان الخلق يكون بلا حركة لانه يمكن ان يقول الخصم ان قابل الحركة قد
احدث وخلق بعد ان لم يكن لكن احدث وخلق بعده بلا حركة فلا يلزم ان يكون
قبل الحركة المفروضة اقدم من سائر الحركات حركة اخرى[اقدم] منها واما الثانى فبان
فعل العقل الاول الفاعلة اى الواجب تعالى فعل لازم عند المص لان افعال
العقول انما هو العلم والارادة التابعة له على ما قال المص فى المتن الاربعين
من الثانى عشر ما بعد الطبيعة وفعل العلم والارادة فعل لازم على ما يستفاد
من المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة حيث فرق فيه بين الفعل اللازم
والمتعدى بان الاول يكون فى الفاعل فقط وغايته هو استعماله فقط[7] كالابصار
فانه يوجد فى المبصر فقط وغايته ليس الاستعماله لا شئ اخر حاصل به اصلا وكذا
العلم والارادة والمتعدى يكون فى المنفعل وغايته اثر وعمل اخر حاصل به كما
يحصل من البناء البيت المغاير لها ففعل الواجب تعالى فعل لازم فقط عنده
والفاعل بالفعل اللازم فقط لا يفعل ولا يخلق شيئا[7] عنده فضلا عن ان يفعل و

لاشئ اخر مغاير لها حاصل به

قال واجب تعالى لا يفعل ولا يخلق شيئا

ويخلق شيئا عن اللاشئ واما الثالث فبان الله تعالى لو خلق شيئا عن اللاشئ لكان
خلقه اياه فعلا متعديا حاصلا به شئ اخر مغاير لخلقه وكل فعل متعد حاصل به شئ اخر
مغاير له يجب ان يقبل فى المنفعل كالبناء فى الذى يبنى والنسج فى الذى ينسج كما قال
فى المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فلو خلق الله شيئا عن اللاشئ لوجب
ان يقبل الخلق عن اللاشئ فى المنفعل لكنه[تا] لا يمكن ان يقبل فى شئ ما لا فى اللاشئ لانه
لا يمكن ان يقبل شيئا ولا فى المخلوق لانه بعد الخلق ولو بالذات وما يكون بعد شئ
لا يمكن ان يكون قابلا له ولا فلا يمكن ان يخلق الله شيئا عن اللاشئ ويؤيد هذا
بان المص ذكر فى المتن الحادى عشر من اول الكون والفساد شبهة قائلة بانه
لا يمكن ان يتكون شئ على الاطلاق وبعد ما اجاب بان ما يتكون عنه شئ موجود
بالقوة ولا موجود بالفعل قال فى المتن الثانى عشر ان الموجود بالقوة اما مقولة واحدة
فقط او مجموع المقولات بالقوة لاشئ بالفعل فلو لم يكن شيئا بالفعل بل مجموعها بالقوة
وامرا منفصلا يلزم ان يكون لا موجودا فيلزم ان لا يمكن ان يتكون عنه شئ لان الموجود
الذى يكون مجموعها بالقوة لا يمكن ان يقبل فى نفسه فعل الفاعل والتبدل قال الشارح
ومن هذا استنتج فانه كان الموجود الذى يكون مجموع المقولات بالقوة منفصلا لا يمكن
ان يقبل فعل الفاعل والتبدل بحيث يحصل عنه شئ فكيف يمكن ان يقبله اللاشئ المعدوم
بالكلية بحيث يحصل عنه شئ واما الثالث فبان يقال اولا ان المص حكم فى مواضع عديدة
ان كل ما يحدث يحدث عن شئ قال فى المتن الثانى والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة
بعض المكونات يتكون من الطبع وبعضها من الصنعة وبعضها من الاتفاق وجميع الاشياء
التى تتكون تتكون من شئ وعن شئ وتصير شيئا انتهى وهذا الحكم لا يمكن ان يصدق
مع الخلق عن اللاشئ واجاب فى المتن الحادى عشر من اول الكون والفساد عن الشبهة
القائلة بانه لو لم يكن اللاموجود اى الهيولى الاولى التى يكون منها التكون على الاطلاق
احدا من المقولات يلزم ان يتكون المكونات عن اللاشئ وهو بط بعد ما قال انا قد
تكلمنا فى موضع اخر يعنى فى المتن الثانى والسبعين من اول الثمانية بانها تتكون من وجه
عن اللاموجود ومن وجه اخر من الموجود دائما لان الموجود بالقوة اللاموجود بالفعل
يجب ان يوجد اولا انتهى واذا علمت هذا فتفكر ان هذا الموجود بالقوة اللاموجود
بالفعل اى الهيولى الاولى يجب ان يوجد اولا عنده ولاجل هذا يتكون ما يتكون
عن الموجود من وجه دائما فاذا وجب ان يوجد مثل هذا الموجود اولا عنده فاذا
لم يوجد شئ كما فى الخلق عن اللاشئ لا يتكون شئ عنده وان تكون يتكون[ان] عن الموجود
دائما فلا يتكون شئ عن اللاشئ المعدوم الصرف عنده واجاب الخصوم بان ما نقل
عن المص صحيح فى تكون المركبات لا البسائط لان ما حكم به المص من ان جميع الاشياء
التى تتكون تتكون من شئ وعن شئ وتصير شيئا انما يريد بها المركبات وهى تحدث
عنده بلا اشتباه عن جزئها الموجود اولا اى الهيولى وعن الصورة المجعولة جديدا
لا الاشياء البسيطة لها وللبسائط التى لا تتقدم عليها جزء اذ لا جزء لها حتى تتكون عنه

بل تتكون وتخلق عن اللاشيء المعدوم الصرف والبسائط تخلق عنه عنده هي الهيولى
الاولى والصورة الجوهرية الهيولانية والجواهر المجردة ورد هم الشارح بان المصنف
لم يرد بما قال من ان جميع الاشياء التي تتكون تتكون من شيء وعن شيء ويصير شيئا المركبات
فقط بل ما هو شامل للبسائط ايضا ويثبت هذا بما قال في المتن المذكور رأى الثاني
والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة لانه بين فيه الشيء المتكون وقال انا لا اريد
منه الجوهر فقط بل كل ما يتكون من المقولات سواء كان جوهرا او كما او كيفا او اينا
او اي شيء كان من المقولات وظاهر ان كل مقولة ليست بمركبة بل بعض منها بسائط
بلا ريب ومن يقول ان الاين مركب وما قالوا من ان الهيولى الاولى والصورة الجوهرية
الهيولانية والجواهر المجردة مخلوقة عن اللاشيء عنده فمردود واما عدم كون الهيولى
مخلوقة عن اللاشيء عنده فلانها عنده بسيطة لا يمكن ان تتكون ولانه تقدم على ما قال
في المتن الثاني والثمانين من اول الثمانية واستدل عليه فيه بانها لو تكونت لتكونت
من الهيولى ولوقف لا تنتهي اليها اذ لكانت توجد قبل ان تكونت وبقيت موجودة
بعد ان تفسد لان طبيعتها ان تكون موضوعا اول لكل صورة يتكون عنه الجسم ويكون
منتهى لما يفسد ولهذا اي لكون طبيعتها كذلك اذهب الى انها لا فاسدة ولا مكونة او
قل ولا مخلوقة والى انها قديمة وايضا لما قالوا ان الهيولى الاولى البسيطة مخلوقة
عن اللاشيء عنده فلا يخلوا اما ان يريدوا انها خلقت عنه مجردة وبلا اقتران صورة ما
او مقترنة مع صورة ما جوهرية فان ارادوا الاول فهو باطل عنده لان ما يخلق بالذات
وبالفعل يوجد بالذات وبالفعل كما ان ما يكون بالذات وبالفعل فلو خلقت الهيولى يوجد بالذات وبالفعل
الاولى بالفعل وبالذات بدون الاقتران بصورة ما جوهرية لوجدت بالذات وبالفعل
بدون الاقتران بصورة ما جوهرية وهذا مستحيل عنده لانها بالقوة وما بالقوة
لا يمكن ان توجد بالفعل بدون الفعل اي الصورة عنده ولهذا ذهب بعض متكلمي
اللاتين الى انها لا يمكن ان توجد بلا صورة ولو بقدرة الله تعالى وقال اقوناس
الهيولى الاولى لا توجد في الخارج بنفسه لانها ليست موجودة بالفعل بل بالقوة
فقط واذا كانت كذلك فان يقال انها مخلوقة مع الجسم اولى من ان يقال انها
مخلوقة بالذات وان ارادوا الثاني فلا يجوز ان يقال انها مخلوقة بل انما يقال
الجسم المركب منها ومن الصورة الجوهرية مخلوق كما يقول متكلموا النصارى حملا
اخذوا من اول سفر التورية من ان الله خلق الفلك والارض ولما قال اقوناس
المتكلم المعتبر عندهم ان الخلق مختص بالمركبات والموجودات المستقلة وايضا انهم اي
الخصوم قالوا في مواضع اخرى ان الهيولى والصورة ليستا متكونتين بل المتكون
هو المركب منهما كما قالوا ارسطو صرح في المتن الرابع والستين من اول الثمانية والمتن
السادس والعشرين والسابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة ان كل ما يتكون هو المركب
دائما فبعد هذا القول لا يصح قولهم انهما مخلوقتان عن اللاشيء لان ما لا يتكون على الاطلاق
لا يجوز ان يقال انه صار واما عدم كون الصورة الجوهرية الهيولانية مخلوقة عن اللاشيء

عن اللاشيء فقد بيناه في الفصل السادس والعاشر من البحث للمبادئ الصورية المذكور
في خاتمة الكتاب الاول من الثمانية وقلنا فيهما انها تخرج من قوة الهيولى **في ان ارسطو**
هل يقول ان الله تعالى خلق العالم واوجده في الازل عن اللاشيء ام لا قال الشيخ
ذهب بعض حكماء اللاتين الى ان الخلق قسمان احدهما جديد وهو الذي يحدث به
عن اللاشيء شيء جديد والآخر قديم وهو الذي يوجد به عن اللاشيء ومن غير سبق مادة شيء
في الازل قالوا لم يقل ارسطو بالاول وقال بالثاني الذي ليس الا صدار الشيء
وايجاده العالم عن اللاشيء في الازل فهو تعالى فاعل له موجد اياه ولهذا قال في المتن
الثامن والثلثين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان الفلك والطبيعة معلقتان من الله
تعالى به وقال بهذا الرأي نظن انه صحيح لكن الصحيح عندي ان ارسطو لا يقول بالثاني
ايضا بل انما يقول ان العالم قديم بحيث لا يكون لوجوده فاعل موجد اياه نعم
يقول انه معلق منوط لكن لا بمعنى انه تعالى فاعل وموجد اياه بل بمعنى انه تعالى علة
غائية لحركته وانه حافظ اياه بالفاعلية وملك مرتب وناظم اياه متصرف
فيه ولا يناسب ان نبين هذه المجهولات ههنا وستبين في محالها المناسبة لها
وانما نبين ههنا ما ادعينا من ان ارسطو لا يقول بالخلق القديم ايضا وانما يقول
ان العالم قديم بحيث لا يكون لوجوده فاعل موجد اياه ونقول هذا وان كان
ظاهرا من الادلة المذكورة الرافعة لمطلق الخلق عن اللاشيء جديدا كان او قديما
ولهذا قال بقولونيانس ان استحالة الخلق عن اللاشيء على رأي ارسطو لا تنشأ
من كون الزمان قديما او حادثا بل من نفس الخلق عن اللاشيء ومقتضى الفاعل الذي
يجب ان يفعل في شيء آخر من حيث انه آخر لكن نستدل عليه بان ارسطو لما لم يكن
منورا بنور الايمان وتابعا للنبي من الانبياء انما كان يقول بالاحوال الداخلة
في دائرة قوة الطبيعة ولهذا اشنع في المتن السابع على المشتغلين في العلوم المغايرة
للحكمة الطبيعية بانهم لا يتفلسفون في الحكمة الطبيعية تفلسفا صحيحا لعدم ممارستهم
فيها والخلق عن اللاشيء مطلقا ليس من الاحوال الداخلة في دائرة قوة الطبيعة
فضلا عن كونه قديما وهو ظاهر تمت هذه النسخة عن يدنا الفقير السيد مصطفى بعون الله
الملك المنان مستنسخا عن اصل النسخة لمترجمه الاستاذ الكامل
اسعد افندي المرحوم في محرم الحرام لسنة ستين
ومائة والف من الهجرة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٠ وقفي عبده